Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

VINGT-CINQUIÈME ANNÉE — 1918

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

149705
25/4/19

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Librairie Armand Colin
103, Boulevard Saint-Michel, Paris, 5e

B
2
R2,
année 25

« LE CONTRAT SOCIAL DE ROUSSEAU[1] »

HISTOIRE DU LIVRE

Dans un court avertissement, mis en tête du *Contrat Social*, Rousseau nous présente son livre « comme un extrait d'un ouvrage plus étendu » qu'il avait commencé jadis par abandonner, jugeant que l'entreprise dépassait ses forces.

Cet ouvrage dont il nous parle souvent dans ses *Confessions* devait avoir pour titre : *Des Institutions Politiques*. C'est à Venise, nous dit-il, en 1743, qu'il en conçut la première idée. Il était alors attaché à l'ambassade de France, et ce sont, d'après ses propres expressions, les remarques que lui suggère ce gouvernement tant vanté qui furent le point de départ de ses réflexions. En 1749, le sujet mis au concours par l'Académie de Dijon lui fournit l'occasion d'en prendre mieux conscience et d'en donner une première expression. Mais, dès ce moment, ses préoccupations dépassent de beaucoup la question particulière qu'il traita dans son *Discours sur le Progrès des Sciences et des Arts*. La nouvelle de son succès le trouva, en effet, en 1750, en train de « rêver à son grand système ». Mais il ne fait encore que prendre des notes. En 1753, il en est toujours encore à la période de la méditation, cependant ses idées commencent à se préciser. Il était alors à Saint-Germain. « Enfoncé dans la forêt, dit-il,

1. En reproduisant ici cette étude, rédigée par Émile Durkheim à la suite d'un cours professé à l'Université de Bordeaux, nous accomplissons un pieux devoir. Il y a un an, quelques semaines après l'atteinte qui l'avait momentanément condamné au repos et qui lui était apparue comme un avertissement, Emile Durkheim, en nous montrant un des casiers de son cartonnier, nous disait : « Il contient mes cours sur Rousseau; je vous les réserve, vous les publierez quand je ne serai plus là. » Lorsque survinrent les premiers symptômes de la crise finale, de nouveau il exprima aux siens le désir que « son Rousseau » nous fût confié et, sur la couverture qui l'enveloppe on lit, en effet, de sa fine écriture ces mots : « Rousseau, *Contrat Social — Plan de Pédagogie*. — Pour Xavier Léon. » En outre, sur un feuillet retrouvé dans un coffre-fort où il avait serré la plupart de ses manuscrits, il avait écrit : « Rousseau, *Contrat Social*. Pourrait être publié. Promis à Xavier Léon. J'y ai joint des notes sur l'*Émile* qui compléteraient le *Contrat*. Les deux thèses sont connexes et l'on ne s'en doute pas. Y aurait-il lieu de publier ces plans de leçons. On avisera. »

Nous commençons aujourd'hui la publication du *Contrat Social* avec la profonde douleur d'avoir à déférer si prématurément au vœu de notre grand ami. X. L.

j'y cherchais l'image des premiers temps, dont je traçais fièrement l'histoire; je faisais main basse sur les petits mensonges des hommes; j'osai dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès du temps et des choses qui l'ont défigurée et, comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu, la véritable source de leur misère. » En 1757, le plan des *Institutions Politiques* est fait; le titre est donné pour la première fois. A partir de cette époque il nous parle à plusieurs reprises de son travail comme étant sur le chantier. Cependant, en 1756, il n'était encore, de son propre aveu, « guère avancé » quoique commencé, ajoute-t-il, depuis cinq ou six ans. Il le poursuit, d'ailleurs, dans une sorte de mystère, il n'en parle à personne « pas même à Diderot », craignant qu'il ne paraisse trop hardi « et que l'effroi de ses amis ne le détourne de l'exécution ». Enfin, en 1759, « j'examinai, dit-il, l'état de ce livre et je trouvai qu'il demandait encore plusieurs années de travail. Je n'eus pas le courage de le poursuivre et d'attendre qu'il fût achevé pour exécuter ma résolution. Ainsi, renonçant à cet ouvrage, je résolus d'en tirer ce qui pouvait s'en détacher, puis de brûler tout le reste, et poussant ce travail avec zèle, sans interrompre celui de l'*Émile*, je mis en moins de deux années la dernière main au *Contrat Social*. » En 1761, le manuscrit est livré à un imprimeur d'Amsterdam, Marc Rey et il paraît en 1762.

Il est donc bien certain qu'il faisait primitivement partie d'un livre qui a réellement existé, au moins par morceaux. Il est même possible qu'un premier manuscrit qui nous a été conservé et qui diffère sur plusieurs points du texte définitif, nous représente la forme qu'il avait alors. Ce manuscrit a été publié pour la première fois à Moscou par M. Alexeieff; en France, il a été l'objet d'une communication faite à l'Académie des sciences morales par M. Bertrand (*Le Texte primitif du Contrat Social*, Alphonse Picard, 1891); enfin il vient d'être publié par M. Dreyfus-Brisach dans ses éditions du *Contrat Social* (Alcan, 1896). Ce manuscrit renferme les deux premiers livres du *Contrat Social* et les premières lignes du troisième. Mais, quoique le fond des idées soit le même, la rédaction n'est pas identique. Il débute par une introduction qui a disparu du texte définitif ainsi que le chapitre II, intitulé *De la Société générale du genre humain*. Comme il s'arrête au milieu d'un développement, à la fin d'une page, il est certain qu'il était plus étendu et qu'une partie a dû s'en perdre. Plusieurs faits tendent à faire croire qu'il est fort

ancien et antérieur à l'époque où Rousseau se décida à publier à part le *Contrat Social* : 1° Quand il fut rédigé, le titre du livre n'était pas encore arrêté. Nous trouvons en tête plusieurs titres raturés. Il y a d'abord *Du Contrat Social*, puis *De la Société civile* et enfin Rousseau revient à son premier titre en lui donnant comme sous-titre *Essai sur la Forme de la République*. Il est vrai que même en 1671 (2 sept.), dans une lettre à Rey, il appelle son livre *Mon Traité du Droit politique*; mais est-ce un titre ou une définition? En tout cas, on ne retrouve plus trace de celui que porte le manuscrit de Genève. 2° Les passages importants de ce manuscrit, qu'on ne retrouve plus dans le *Contrat* ont passé dans l'article *Économie Politique*, puis dans l'*Encyclopédie* en 1755. Il paraît donc être antérieur à ce dernier ouvrage. M. Dreyfus-Brisach (*Introd.*, XI), se demande, il est vrai, si Rousseau n'avait pas pu songer à refondre dans le *Contrat* quelques beaux passages de l'*Économie Politique*, ce travail étant perdu dans le vaste recueil de l'*Encyclopédie*. Mais, en tout cas, la rédaction devrait être antérieure à 1758, époque où fut publiée à part l'*Économie Politique*; et comme c'est seulement en 1759 que Rousseau renonce à ses *Institutions Politiques*, le manuscrit de Genève en doit être un fragment, 3° Je relève en tête du fac-similé du titre le chiffre romain I, qui semble bien prouver que l'étude qui suit est une première partie d'un ouvrage plus étendu.

Puisque le *Contrat Social* est détaché d'un autre livre, on aimerait à connaître quel était au moins le plan de ce dernier. Rousseau ne nous en parle expressément que dans un passage de ses *Confessions* (1756) : c'est celui où il rapporte qu'il travaillait à ses *Institutions Politiques* depuis treize à quatorze ans. « J'avais vu, dit-il, que tout tenait radicalement à la politique et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait que ce que la nature de son gouvernement le ferait être.... J'avais cru voir que cette question tenait de très près à cette autre-ci.... Quel est le gouvernement qui, par sa nature, se tient toujours le plus près de la loi? De là, qu'est-ce que la loi et une chaîne de questions de cette importance. » Ce passage fait comprendre comment, des différentes parties déjà rédigées de l'ouvrage, Rousseau ait choisi celle qui est devenue le *Contrat Social*. C'est que c'était la base de tout l'édifice. Tout le système, d'après ce plan, devait dépendre de la théorie admise sur la nature de la loi et du gouvernement. C'est l'objet du *Contrat Social*. C'est donc le commencement de l'œuvre abandonnée qui nous a été

conservé. Pour ce qui est des parties perdues, on ne peut que faire des conjectures, dépourvues de toute base objective.

Le problème fondamental du *Contrat Social*, tel qu'il est formulé au chapitre VI du livre I, peut s'énoncer ainsi : Trouver une forme d'association, ou comme dit aussi Rousseau, d'état civil dont les lois se superposent, sans les violer, aux lois fondamentales de l'état de nature. Par conséquent, pour comprendre la doctrine de Rousseau, il nous faut : 1° déterminer en quoi consiste cet état de nature qui est comme la pierre de touche d'après laquelle doit se mesurer le degré de perfection de l'état civil; 2° chercher comment les hommes, en fondant les sociétés, ont été amenés à sortir de cette condition première; car si la forme parfaite d'association est à découvrir, c'est que la réalité n'en offre pas le modèle; 3° Alors seulement, nous serons en mesure d'examiner les raisons pour lesquelles, suivant Rousseau, cette déviation n'était pas nécessaire et comment est possible la conciliation de ces deux états, à certains égards, contradictoires.

L'État de Nature.

L'état de nature n'est pas, comme on l'a dit quelquefois, l'état où se trouve l'homme avant l'institution des sociétés. Une telle expression ferait croire, en effet, qu'il s'agit d'une époque historique, par laquelle aurait réellement commencé le développement humain. Telle n'est pas la pensée de Rousseau. C'est, dit-il, un état « qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais ». (*2e Discours*, Préface.) L'homme naturel, c'est tout simplement l'homme, abstraction faite de tout ce qu'il doit à la vie sociale, réduit à ce qu'il serait s'il avait toujours vécu isolé. Le problème à résoudre ne ressortit donc pas à l'histoire, mais à la psychologie. Il s'agit de faire le partage entre les éléments sociaux de la nature humaine et ceux qui dérivent directement de la constitution psychologique de l'individu. C'est de ces derniers et d'eux seuls qu'est fait l'homme à l'état de nature. Le moyen de le déterminer « tel qu'il a dû sortir des mains de la nature » est de le dépouiller « de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par un long progrès. (*Ibid.* et Ire partie.) Si pour Rousseau, comme d'ailleurs pour Montesquieu et presque tous les penseurs jusqu'à Comte (et encore

Spencer retombe-t-il dans la confusion traditionnelle) la nature finit à l'individu, tout ce qui est au delà ne peut être qu'artificiel. Quant à savoir si l'homme est resté un temps durable dans cette situation, ou s'il a commencé à s'en écarter dès qu'il a commencé à être, c'est une question que Rousseau n'examine pas, car elle n'importe pas à son entreprise.

Dans ces conditions, l'histoire lui est inutile. C'est donc légitimement qu'il l'écarte. « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent pas à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, *plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine.* » (*Ibid.*, Préface, *in fine.*) Les sauvages eux-mêmes ne représentent que très inexactement l'état de nature. « C'est faute d'avoir suffisamment remarqué combien ces peuples (les sauvages) étaient déjà loin du premier état de « nature » que plusieurs se sont trompés sur les penchants primitifs de l'homme, qu'on lui a prêté par exemple une cruauté native. Sans doute le sauvage est plus proche de la nature ; à travers son état mental il est plus facile à certains égards d'apercevoir le fond originel parce qu'il est moins dissimulé par les acquets de la civilisation. Mais ce n'est déjà plus qu'une image altérée et qu'on ne doit consulter qu'avec réserve et précaution. Mais alors, comment procéder? Rousseau ne s'abuse pas sur les difficultés de sa tentative. « Une bonne solution du problème suivant ne me paraîtrait pas indigne des Aristote et des Pline de notre siècle. Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel, et quels sont les moyens de faire ces expériences au sens de la société. » (*Ibid.*, Préface.) Ces expériences sont impossibles ; par quels procédés les remplacer? Rousseau ne les indique pas expressément. Mais les principaux sont les suivants : 1° Observation des animaux qui sont des exemples de ce que peut être une vie mentale, abstraction faite de toute influence sociale; 2° L'observation des sauvages, sous les réserves faites précédemment; 3° Une sorte de dialectique qui a pour objet de rattacher déductivement aux institutions sociales à venir (par exemple au langage) tous les éléments mentaux qui semblent y être logiquement impliqués.

Mais pourquoi Rousseau procède-t-il ainsi? Pourquoi la théorie de l'état de nature, ainsi définie, est-elle à la base du système?

C'est que, répond-il lui-même, cette condition primitive est « la racine » de l'état civil. « Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à détruire, j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine. » (*Ibid.*, Ire partie.) En effet, il paraît à Rousseau de toute évidence que la société n'a pu être que la mise en œuvre des propriétés caractéristiques de la nature individuelle. C'est donc de celle-ci qu'il faut partir et c'est à elle qu'il faut revenir. Pour juger ce qui a été fait, c'est-à-dire les formes historiques de l'association, il faut voir ce qu'elles sont par rapport à cette constitution fondamentale, si elles en dérivent logiquement ou si elles la faussent; et pour déterminer celle qui doit les remplacer, c'est à l'analyse de l'homme naturel qu'il faut demander les prémisses du raisonnement. Mais, pour atteindre cet homme naturel, il est indispensable d'écarter tout ce qui, en nous, est un produit de la vie sociale. Autrement, on tournerait dans un cercle vicieux. On justifierait la société avec elle-même, c'est-à-dire avec les idées ou les sentiments qu'elle-même a mis en nous. On prouverait le préjugé par le préjugé. Pour faire une œuvre critique vraiment efficace, il faut donc échapper à l'action de la société, la dominer, et reprendre à nouveau l'enchaînement logique des choses de par l'origine. Tel est l'objet de l'opération qui vient d'être décrite. La préoccupation constante de Rousseau est de ne pas « commettre la faute de ceux qui, raisonnant sur l'état de nature, y transportent les idées prises dans la société ». (*Ibid.*, Ire partie.) Pour cela, il faut se débarrasser de tous les préjugés, vrais ou faux, d'origine sociale, ou, comme il dit, « écarter la poussière et le sable qui environnent l'édifice », pour « apercevoir la base inébranlable sur laquelle il est élevé ». (*Ibid.*, Préface, *in fine*.) Cette base inébranlable, c'est l'état de nature.

On ne peut pas n'être pas frappé de la ressemblance qu'il y a entre cette méthode et celle de Descartes. L'un et l'autre estiment que la première opération de la science doit consister en une sorte de purgation intellectuelle, ayant pour effet de mettre en dehors de l'esprit tous les jugements médiats qui n'ont pas été scientifiquement démontrés, de manière à dégager les propositions évidentes d'où toutes les autres doivent être dérivées. D'un côté comme de l'autre, il s'agit de déblayer le sol de toute la poussière inconsistante qui l'encombre afin de mettre à nu le roc solide sur lequel doit reposer tout l'édifice de la connaissance, ici théorique, là pratique.

La conception d'un état de nature n'est donc pas simplement, comme on l'a cru parfois, le produit d'une rêverie sentimentaliste[1], une restauration philosophique des anciennes croyances relatives à l'âge d'or; c'est un procédé de méthode, quoique d'ailleurs, en appliquant cette méthode, Rousseau ait pu dénaturer les faits pour les voir de la manière la plus conforme à ses passions personnelles. Elle est due, non à une représentation, optimiste à l'excès, de ce que fut réellement l'humanité primitive, mais au besoin de déterminer quels sont les attributs fondamentaux de notre constitution psychologique.

Le problème étant posé dans ces termes, voyons comment Rousseau l'a résolu. En quoi consiste selon lui l'état de nature?

Ce qui caractérise l'homme dans cette condition — réelle ou idéale, il n'importe — c'est un parfait équilibre entre ses besoins et les ressources dont il dispose. La raison en est que l'homme naturel est réduit aux seules sensations. « Plus on médite sur ce sujet, plus la distance des pures sensations aux plus simples connaissances s'agrandit à nos regards; et il est impossible de concevoir comment un homme aurait pu, par ses seules forces, franchir un si grand intervalle. » (*Ibid.*, Ire partie.) Deux considérations ont conduit Rousseau à cette proposition. 1° L'exemple des animaux qui n'ont que des sensations et qui pensent pourtant : « Tout animal a des idées, puisqu'il a des sens. » 2° La théorie de Condillac admise par lui sur l'origine des connaissances générales et abstraites. Elles sont impossibles sans le langage; or le langage est un produit de la vie sociale. On peut donc en toute sécurité nier de l'état de nature toutes ces idées qui supposent un système de signes articulés.

Cela étant, l'homme ne peut désirer que les choses qui se trouvent dans son milieu physique immédiat; puisque ce sont les seules qu'il se représente. Il n'aura donc que des désirs physiques et des désirs très simples. « Ses désirs ne passent pas ses besoins physiques, les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle, et du repos. » (*Ibid.*) Il ne se préoccupe même pas d'assurer par avance, dans l'avenir, la satisfaction de ses appétits. Sa connaissance purement sensible ne lui permet pas d'anticiper l'avenir; il ne pense rien au delà du présent. « Ses projets s'étendent

1. Les dernières lettres du mot ne sont pas formées. Le mot « sentimentaliste » ne figure sans doute pas au dictionnaire de Littré, mais Durkheim n'hésitait pas à forger des mots pour mieux exprimer sa pensée et il n'a pas écrit simplement « sentimentale ». X. L.

à peine jusqu'à la fin de la journée. » De là son imprévoyance bien connue. Or de tels besoins sont aisés à satisfaire. La nature y a pourvu. Il est très exceptionnel que ces choses qui lui sont nécessaires fassent défaut. L'harmonie se réalise d'elle-même; l'homme a tout ce qu'il désire parce qu'il ne désire que ce qu'il a. « Ne désirant que les choses qu'il connaît et ne connaissant que celles dont la possession est en son pouvoir... rien ne doit être si tranquille que son âme et rien si borné que son esprit. » (Note 11.) D'ailleurs, quand bien même les produits de la civilisation seraient mis à sa portée, ils le laisseraient indifférent; car ils ne peuvent avoir de valeur en dehors de cette civilisation d'où ils résultent. Supposez que les instruments de labourage et l'art de l'agriculture eussent été miraculeusement apportés par quelque dieu à l'homme primitif, qu'en eût-il fait? Quel intérêt eût-il eu à cultiver la terre, tant qu'il n'y avait pas de propriété garantie, tant que les produits de son travail ne lui étaient pas garantis? Or l'*institution* effective d'un droit de propriété sanctionné suppose la société. En résumé, dans cette situation, l'homme est en équilibre avec son milieu, parce qu'il est purement physique et ne dépend alors que du milieu physique et de lui seul. La nature qui est en lui correspond nécessairement à celle qui est au dehors. L'une est l'image de l'autre. Les conditions mêmes d'un désaccord manquent complètement.

Dans ces conditions, quels seront les rapports des hommes entre eux? Ce ne sera pas l'état de guerre. Rousseau rejette la théorie de Hobbes qu'il prend très souvent à partie, non sans violence, tout en vantant son génie. L'hypothèse de l'état de guerre lui paraît inadmissible pour deux raisons : 1° Le ressort même de la guerre fait défaut, à savoir le besoin non satisfait. Puisque l'homme a ce qu'il lui faut, pourquoi attaquerait-il autrui? Hobbes n'est arrivé à son système qu'en prêtant à l'homme naturel la sensibilité complexe du civilisé. 2° Hobbes a refusé à tort à l'homme primitif tout sentiment de pitié. Comme une telle vertu précède toute réflexion, on n'est pas fondé à la nier dans l'état de nature. On en retrouve d'ailleurs des signes chez les animaux. Tout ce qu'implique la commisération, c'est une identification « de l'animal spectateur... avec l'animal souffrant. Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement. »

On a voulu, il est vrai, voir une contradiction entre ce passage et cet autre, que l'on trouve dans l'*Essai sur l'Origine des Langues*

(chap. IX) : « Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié? en nous transportant hors de nous-mêmes; en nous identifiant avec l'être souffrant.... Qu'on songe combien ce transport suppose de connaissances acquises! Comment imaginerais-je des maux dont je n'ai nulle idée? Comment souffrirais-je en voyant souffrir un autre... si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi. Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clément... ni pitoyable. » C'est pourquoi les hommes ne se connaissant pas comme frères « se croyaient, dit-il au même endroit, ennemis les uns des autres.... Ne connaissant rien, ils craignaient tout; ils attaquaient pour se défendre. » Comme cet *Essai* est postérieur au deuxième *Discours*, on s'est demandé si la pensée de Rousseau n'avait pas varié et s'il ne s'était pas rapproché de Hobbes et de la théorie de l'état de guerre. Mais ce qui doit faire écarter cette interprétation, c'est que, dans le même chapitre du même ouvrage, on lit : « Ces temps de barbarie étaient le siècle d'or... toute la terre était en paix. » Tout ce que veut dire Rousseau dans le passage controversé, c'est que pour voir un homme, un semblable, dans tout être humain, quel qu'il soit, il faut des facultés d'abstraction et de réflexion que n'ont pas les primitifs. Pour ceux-ci, l'humanité s'arrête à leur entourage immédiat, au petit cercle d'individus avec lesquels ils sont en rapport. « Ils avaient l'idée d'un père, d'un fils, d'un frère, et non pas d'un homme. Leur cabane contenait tous leurs semblables... hors eux et leur famille l'univers ne leur était rien. » (*Ibid.*) La pitié ne pouvait donc s'exercer activement que dans ce petit milieu. « De là, les contradictions apparentes qu'on voit entre les frères des nations... des mœurs si féroces et des cœurs si tendres; tant d'amour pour leur famille et d'aversion pour leur espèce. » Il ne revient donc aucunement sur cette affirmation que la pitié est un sentiment naturel à l'homme et antérieur à la réflexion. Il fait seulement remarquer que la réflexion est nécessaire pour que la pitié s'étende à toute l'humanité. Tout au plus pourrait-on voir dans l'*Essai* une détermination et une correction partielle de l'idée développée dans le deuxième *Discours*. De plus et en tout cas, il continue à rejeter formellement le pessimisme présocial de Hobbes. Si restreint que fût alors le champ d'action de la pitié, il n'en résultait pas la guerre; car les hommes ne se rencontraient pas : « Les hommes, si l'on veut, s'attaquaient dans leurs rencontres; mais ils se rencontraient rarement. Partout régnait l'état de guerre, et la terre était en paix. » (Même chapitre.)

Mais de ce que l'homme naturel n'est pas un loup pour ses semblables, il ne suit pas qu'il soit porté à s'unir à eux par des liens durables et à former avec eux des sociétés proprement dites. En effet, il n'en a ni les moyens, ni les besoins. Il n'en a pas les moyens : car, son intelligence, réduite aux sensations actuelles, ignorante de l'avenir, ne peut même pas se faire une idée de ce que serait une telle association dont il n'a aucun exemple sous les yeux; à elle seule, l'absence de langage suffit à rendre impossible les relations sociales. En second lieu, pourquoi aspirerait-il à une telle existence? Ses désirs sont satisfaits; partant, il ne peut rien ambitionner au delà de ce qu'il a. « Il est impossible d'imaginer pourquoi, dans cet état primitif, un homme aurait plutôt besoin d'un autre homme, qu'un singe ou un loup de son semblable. » (2e *Discours*, Ire partie.) On dit que rien n'eût été aussi misérable que l'homme dans une telle condition; mais d'abord, qu'importe, si la nature l'a fait de telle sorte qu'il n'eût aucun désir d'en sortir. De plus, le mot de misère n'a pas de sens s'il ne veut pas dire privation douloureuse. Or, de quoi est privé un être à qui il ne manque rien, « dont le cœur est en paix et le corps en santé »? Est-ce que le sauvage se plaint de son existence et cherche à s'en défaire? Il n'en aurait souffert que s'il avait eu l'idée d'un autre état et si, en outre, cet état lui était apparu sous un aspect séduisant. Mais « grâce à une providence très sage, les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer. » Il n'avait que l'instinct, et l'instinct lui suffisait, mais ne l'induisait aucunement à la vie sociale. Pour vivre en société, il lui fallait la raison qui est l'instrument d'adaptation au milieu social comme l'instinct est l'instrument d'adaptation au milieu physique. Elle vint à son heure; mais elle n'était que virtuelle dans le principe. [Lire tout le passage p. 57 ; très important, car il montre que la vie sociale n'est pas une machination diabolique, mais qu'elle a été voulue providentiellement et que si la nature primitive n'y mène pas nécessairement, elle contient pourtant « en puissance » ce qui la rendra possible, quand elle sera nécessaire.]

Il faut donc se représenter l'homme naturel « errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement ». Il ne faut donc pas dire de l'homme

considéré à cette phase de son développement qu'il est insociable, mais qu'il est a-sociable. « Il n'est pas réfractaire à la société; mais il n'y est pas enclin. Il a en lui les germes qui, développés, deviendront les vertus sociales, les inclinations sociales; mais ils ne sont que des puissances. La *perfectibilité*, les vertus sociales et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes. » (2e *Discours*, Ire partie, *in fine*.) De même, l'homme n'est, dans cette condition, ni moral, ni immoral; il est amoral. « Les hommes, dans cet état, n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale ni de devoirs connus ne pouvaient être ni bons ni méchants et n'avaient ni vices ni vertus. » (*Ibid.*) La moralité n'a pu naître qu'avec la société. A cet état neutre, Rousseau donne souvent le nom d'état d'innocence.

Un tel état est-il l'idéal le plus parfait que puissent se proposer les hommes? Il est parfait en son genre, par rapport aux conditions déterminées auxquelles il répond. Tant que ces conditions ne changent pas, à supposer qu'elles aient jamais été données intégralement d'une manière durable et générale, il n'existe rien de mieux, puisque l'équilibre entre l'être et ce qu'on appellerait aujourd'hui son milieu ne laisse rien à désirer. Autrement dit, en tant que l'homme n'a de rapport qu'avec le milieu physique, l'instinct et la sensation suffisent à tous ses besoins. Il ne saurait désirer rien d'autre et les aptitudes différentes qui sommeillent en lui ne sont aucunement incitées à s'éveiller. Par suite, il est heureux. Mais que les choses changent et les conditions de son bonheur ne peuvent plus rester les mêmes. Ce sont ces changements qui ont donné naissance aux soucis. Il a fallu que l'équilibre existant se rompît, ou, s'il n'a jamais existé avec quelque stabilité, il a fallu que dès l'origine quelques causes l'empêchassent d'être complet. Quelles sont ces causes?

Origine des sociétés.

Il arrive un point, dit Rousseau, dans le *Contrat Social*, « où les obstacles qui nuisent à leur conservation (des hommes dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être. » (I, 6, début.) Expliquer la genèse des sociétés, c'est trouver ces forces antagonistes de l'état de nature. Rousseau reconnaît qu'un tel problème ne peut être

résolu que par voie de conjectures, « les événements que j'ai à décrire ayant pu, dit-il, arriver de plusieurs manières ». (*2e Discours*, Ire partie, *in fine*.) Mais, outre que ces conjectures ont déjà une grande vraisemblance parce qu'elles se déduisent logiquement de la définition de l'état de nature, le détail des événements qui ont pu avoir lieu importe peu aux conséquences qui seront tirées du système.

La société ne peut naître que si l'homme est empêché d'être tel qu'il vient d'être dit. Mais il ne peut être empêché que par quelque cause qui lui est extérieure; et puisque le seul milieu extérieur qui l'affecte alors est le milieu physique, c'est dans le milieu physique que doit se trouver la cause. Et, en effet, si la terre avait toujours répondu à ses besoins, on ne voit pas comment l'état de nature aurait pu prendre fin. « Supposez un printemps perpétuel sur la terre; supposez les hommes, sortant des mains de la nature, une fois dispersés parmi tout cela; je n'imagine pas comment ils auraient jamais renoncé à leur liberté primitive et quitté la vie isolée, si convenable à leur indolence naturelle. » (*Origine des Langues*, IX.) Et Rousseau appuie cette proposition sur cette remarque que « les climats doux, les pays gras et fertiles, ont été les premiers peuplés et les derniers où les nations se sont formées. » (*Ibid.*) Mais les résistances que les hommes rencontrèrent dans la nature stimulèrent toutes leurs facultés. « Des années stériles, des hivers longs et rudes, des été brûlants qui consument tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie. » Le froid leur donna l'idée de se vêtir des peaux des bêtes qu'ils avaient tuées; le tonnerre, un volcan, joint à la nécessité de se protéger l'hiver contre des températures exceptionnelles, leur donna l'idée de conserver le feu, etc. Voilà donc que l'intelligence se développe au delà de la sensation, que des besoins nouveaux s'éveillent, l'équilibre commence à se rompre.

Pour satisfaire ces besoins nouveaux et déjà plus compliqués, le concours d'autrui pouvait être utile. On ne tarda pas à s'en apercevoir. « Instruit par l'expérience que l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, il se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables. » (*2e Discours*, IIe partie.) Ainsi se formèrent d'une manière très inconsistante encore les premiers troupeaux d'êtres humains. Mille circonstances, qui sont indiquées avec plus de détails dans l'*Essai sur l'Origine des Langues*, facilitèrent les rapprochements :

« Les déluges particuliers, les mers extravasées, les éruptions des volcans, les grands tremblements de terre, les incendies allumés par la foudre et qui détruisaient les forêts, tout ce qui dut effrayer et disperser les sauvages habitants d'un pays, dut ensuite les rassembler pour réparer en commun les pertes communes. » — « Les sources et les rivières inégalement dispensées sont d'autres points de réunion d'autant plus nécessaires que les hommes peuvent moins se passer d'eau que de feu. » (*Essai IX.*) De ce premier commerce sortit un commencement de langage. On conçoit qu'entre des hommes ainsi rapprochés et forcés de vivre ensemble, il dut se former un idiome commun plutôt qu'entre ceux qui erraient librement entre les forêts. » (*2e Discours*, IIe partie.)

Ainsi, une première extension des besoins physiques détermine une légère tendance aux groupements; ces groupements, une fois constitués, suscitent à leur tour des penchants sociaux. Une fois qu'on a pris l'habitude de se rapprocher, on a besoin de ne plus vivre seuls. « On s'accoutuma à s'assembler. A force de se voir, on ne put plus se passer de se voir encore. » De là naquirent des idées nouvelles, relatives aux rapports des hommes entre eux, devoirs de civilité, devoirs concernant les engagements contractés. Dès lors, une morale embryonnaire existait. Cet état est à peu près celui où se sont arrêtés les sauvages.

Mais les hommes ne s'y tinrent pas. A mesure qu'ils étaient tirés davantage hors de leur indolence première, que leurs facultés étaient surexcitées par un commerce plus actif, leur esprit s'ouvrait à des notions nouvelles. C'est ainsi que le principe de l'agriculture se révéla à quelques-uns d'entre eux. Les autres arts en dérivèrent. L'idée d'utiliser le fer pour les travaux agricoles se présenta naturellement; de là une première division du travail, la métallurgie d'un côté, le labourage et l'agriculture de l'autre. Puis la culture des terres nécessita leur partage; de la propriété une fois reconnue découlèrent les premières règles de justice. La lice était dès lors ouverte à toutes les inégalités. A l'état naturel, les hommes diffèrent peu les uns des autres et surtout rien ne les incite à mettre en saillie les différences qui les distinguent, à les développer et à les accentuer. Mais désormais une prime était offerte à celui qui ferait le plus et le mieux; la concurrence mettait tous les individus aux prises par cela seul que les convoitises étaient allumées. « C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de

combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets et commencent à influer dans la même proportion sur le sort des particuliers. » (2e *Discours*, IIe partie.)

Mais du moment qu'il y eut des puissants et des misérables, des riches et des pauvres, « la société naissante fit place au plus horrible état de guerre : le genre humain, avili et désolé, ne pouvant plus retourner sur ses pas ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites... se mit lui-même à la veille de sa ruine. » (*Ibid.*) Ainsi l'état de guerre n'est pas l'origine de l'état social, comme le pensait Hobbes, c'en est, au contraire, l'effet. Il faut qu'une première association ait déchaîné leurs passions, étendu leur intelligence, rompu, en un mot, l'équilibre originel pour qu'ils aient eu la pensée de chercher à s'assurer un bonheur autre que celui dont ils jouissaient et cela au détriment les uns des autres. Mais une fois que cette calamité se fut abattue sur l'humanité, le riche, qui, ayant le plus à perdre, était le plus éprouvé, en vint naturellement à concevoir « le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain : ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires ». Dans cette vue, il proposa à ses compagnons d'instituer des règlements de justice et de paix auxquels tous fussent obligés de se conformer, c'est-à-dire de réunir toutes les forces particulières en un pouvoir suprême qui protégeât et défendît tous les membres de l'association. Ainsi se fondèrent les lois et les gouvernements.

Telles sont les origines de l'état civil. Si l'on songe aux termes dans lesquels le problème se posait pour Rousseau, on ne peut pas ne pas admirer l'ingéniosité dialectique avec laquelle il s'en tire. Il part de l'individu et sans prêter à ce dernier la moindre inclination sociale, sans [ ][1] lui attribuer d'inclinations contraires, de nature tout au moins à rendre la société nécessaire par les conflits et les maux qu'elles engendreraient, il entreprend d'expliquer comment un être, aussi foncièrement indifférent à tout ce qui est vie commune, a été amené à former des sociétés. C'est comme si, en métaphysique, après avoir posé que le sujet se suffit à soi-même, on entreprenait d'en déduire l'objet. Le problème est évidemment insoluble et, par conséquent, on peut être assuré par avance que la solution proposée

1. Mot illisible.

par Rousseau est grosse de contradictions. Mais il s'en faut qu'elle ne soit pas spécieuse; et c'est ce qu'il importe de comprendre. Pour en bien saisir la suite, il faut d'abord avoir présent à l'esprit combien est instable l'équilibre originel. Il ne faut pas oublier, en effet, que si la vie sociale n'existe pas dans le principe, les germes en sont dès lors donnés. Ils sont à l'état d'enveloppement; mais que des circonstances favorables se rencontrent et ils ne pourront pas ne pas se développer. L'homme ne sent pas alors le besoin de se perfectionner, mais il est dès lors perfectible. C'est même là, dit Rousseau, la qualité spécifique qui le distingue le plus de l'animal. (*2e Discours*, Ire partie.) Il n'est donc pas, comme la bête, fermé au changement; son intelligence et sa sensibilité ne sont pas prises dans des moules définis et immuables. Mais il y a en lui une cause d'instabilité toujours latente, qu'un rien peut faire passer à l'acte. Il faudrait que le milieu restât perpétuellement immobile, invariable, pour que l'homme ne variât pas; ou plutôt, il faudrait que tout dans le milieu répondît exactement à l'organisation naturelle, sans que rien vînt le gêner, pour qu'elle restât intacte. Rien donc de plus précaire. Or, une fois l'équilibre rompu, c'en est fait; les désordres s'engendrent les uns les autres. Une fois que la borne naturelle est franchie, il n'est plus rien qui contienne la nature dévoyée. Les passions s'engendrent les unes les autres; elles stimulent l'intelligence, celle-ci vient leur offrir des objectifs nouveaux qui les excitent, les exaspèrent. Les satisfactions mêmes qui leur sont accordées les rendent plus exigeantes. « Le superflu éveille la convoitise; plus on obtient, plus on désire. » (Fragment intitulé *Distinction fondamentale*, extrait des manuscrits de Neufchâtel, édition Dreyfus-Brisach, 312.) C'est ainsi que les hommes se trouvent avoir de plus en plus besoin les uns des autres, et par cela même, tombent de plus en plus dans un état de dépendance mutuelle. C'est ainsi que *naturellement* on sort de l'*état de nature*.

La formule paraît contradictoire: elle exprime pourtant bien la pensée de Rousseau. Attachons-nous à la comprendre.

Ce sont des causes naturelles qui, peu à peu, amènent l'homme à former des sociétés. Mais la société n'est pas pour cela chose naturelle, parce qu'elle n'est pas impliquée logiquement dans la nature de l'homme. L'homme n'était pas nécessité par sa constitution primitive à la vie sociale. Les causes qui ont donné naissance à cette dernière sont extérieures à la nature humaine; elles sont

d'ordre adventice. Rousseau va même jusqu'à dire qu'elles sont fortuites, qu'elles auraient pu ne pas être. « Après avoir montré, dit Rousseau, que les vertus sociales ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive, il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu amener l'homme et le monde au point où nous les voyons. » (*2e Discours,* Ire partie, *in fine.*) En effet, la société se constitue parce que les hommes ont besoin les uns des autres; or, naturellement, cette mutuelle assistance ne leur est aucunement nécessaire. Chacun peut se suffire. Il faut donc que des circonstances extérieures viennent augmenter les besoins et par conséquent changer la nature de l'homme.

Mais ce n'est pas tout, il est encore une autre raison pour dire de la société qu'elle n'est pas naturelle. Elle est en quelque sorte artificielle au deuxième degré. Non seulement cette interdépendance réciproque, qui est la première cause motrice de l'évolution sociale, n'est pas fondée dans la nature de l'homme, mais encore, une fois qu'elle existe, elle ne suffit pas à elle seule à faire des sociétés. Il faut qu'à cette première base, qui est déjà un produit de l'art humain, quelque chose d'autre se surajoute qui vient de la même origine. En effet, ce commerce, tant qu'il n'est pas réglé et organisé d'une manière définie, ne constitue pas une société. Il lui manque « cette liaison des parties qui constitue le tout. » (*Manuscrit de Genève*, chap. II, p. 248 de l'édition Dreyfus.) Une société, c'est « un être moral qui a des qualités propres et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun des mixtes qui les composent. Si l'agrégation résultant de ces vagues relations formait vraiment un corps social, il y aurait une sorte de sensorium commun qui survivrait à la correspondance de toutes ces parties; le bien et le mal public ne seraient pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple agrégation, mais il résiderait dans la raison qui les unit; il serait plus grand que cette somme et loin que la félicité publique fût établie sur le bonheur des particuliers, c'est elle qui en serait la source. » (*Ibid.*, p. 249.) Or le seul fait que les hommes ont l'idée qu'ils peuvent se rendre des services, qu'ils ont pris l'habitude de s'en rendre, joint

même au sentiment qu'il y a entre eux tous quelque chose de commun, qu'ils sont tous membres du genre humain, tout cela réuni ne les groupe pas en une individualité morale, d'un genre nouveau, ayant sa physionomie et sa constitution propre. Ce n'est donc pas une société. Ainsi « il est certain que le genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent ».

Ce remarquable passage prouve que Rousseau avait un sentiment très vif de la spécificité du règne social; il le concevait très nettement comme un ordre de faits hétérogènes par rapport aux faits purement individuels. C'est un monde nouveau qui se surajoute au monde purement psychique. Une telle conception est bien supérieure à celle même de théoriciens récents, comme Spencer, qui croient avoir fondé en nature la société quand ils ont fait voir que l'homme a une vague sympathie pour l'homme et qu'il a tout intérêt à échanger des services avec ses semblables. De tels sentiments peuvent bien assurer entre les individus des contacts passagers; mais ces rapprochements intermittents et superficiels, auxquels manque, selon le mot de Rousseau, « cette liaison des parties qui constitue le tout » ne sont pas des sociétés. C'est ce qu'a compris Rousseau. Pour lui, la société n'est rien si elle n'est pas un corps un et défini, distinct de ses parties. Le corps politique, dit-il ailleurs, pris individuellement peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête:... les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre et travailler la machine et qu'on ne saurait blesser en aucune partie qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé. » (*Économie Politique.*) Seulement, comme il n'y a de réel et de naturel que l'individu, il en résulte que le tout ne peut être qu'un être de raison. « Le corps politique n'est qu'un être de raison. » (Fragm. *Des Dist. fond.* Édition Dreyfus, 308.) Ce sont les individus qui le créent de leurs propres mains et, comme ils restent tout le substantiel de l'assemblage ainsi constitué, celui-ci n'atteint jamais le même degré d'unité et de réalité qu'ont les œuvres de la nature : « La différence de l'art humain à l'ouvrage de la nature se fait sentir dans ses effets. Les citoyens ont beau s'appeler membres de l'État, ils ne sauraient s'unir comme de vrais membres le sont au corps; il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence individuelle et

séparée par laquelle il peut seul suffire à sa propre conservation. » (*Ibid.* p. 310.) Rousseau ignorait qu'il y a des organismes naturels où les parties ont la même individualité.

Ce n'est pas seulement le corps politique qui est un être de raison, mais aussi la famille. Elle est bien, si l'on veut, un groupe naturel en ce sens, en tant que les enfants sont unis aux parents par le besoin qu'ils ont d'eux pour pouvoir se conserver. Mais ce besoin ne dure qu'un temps. Quand l'enfant est en état de se suffire, il ne reste attaché à ses parents que s'il le veut bien. Il n'y a rien dans l'existence des choses qui l'oblige à demeurer associé avec ses ascendants. « S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement. » (*Contrat*, I, 2.) Mais il résulte de nombreux passages que cette association conventionnelle fut la première qui se forma. Parfois même (Voir passages cités de l'*Essai sur l'Origine des Langues*), il semble la considérer comme contemporaine de l'état le plus primitif.

En résumé, toute société est un être artificiel à la fois parce que l'homme n'en a pas naturellement besoin et qu'elle est essentiellement un corps organisé, alors qu'il n'y a pas de corps sociaux parmi les corps naturels. Ces deux idées, que nous sommes habitués à opposer l'une à l'autre, la conception de la société comme un être de raison et la conception de la société comme un organisme, se rencontrent toutes deux chez Rousseau, et, bien loin qu'il soit passé de l'une à l'autre par suite d'une évolution consciente ou inconsciente, qu'il aurait cherché à dissimuler au public et peut-être à lui-même, elles sont étroitement solidaires dans sa pensée. L'une lui paraît impliquer l'autre. C'est parce que la société est un organisme qu'elle est une œuvre d'art. Car d'une part, elle est, de ce point de vue, quelque chose de supérieur aux individus, alors qu'il n'y a rien dans la nature au delà des individus. Sans doute, formulée en ces termes, la théorie peut apparaître contradictoire. Il peut paraître plus logique de dire que, s'il y a quelque chose au-dessus des individus, il y a quelque chose en dehors d'eux. Mais c'est toujours pour l'esprit un travail laborieux que celui qui a pour effet d'étendre le cercle des choses naturelles et il recourt à toute sorte de subterfuges et d'échappatoires avant de se résigner à modifier aussi gravement le système des idées. La contradiction est-elle moindre chez Spencer qui, d'un côté, fait de la société un produit de la nature, un être vivant au même titre que les autres êtres, et qui, de l'autre, la dépouille de tout caractère spécifique en la

réduisant à n'être qu'une juxtaposition mécanique d'individus. Rousseau tout au moins s'efforce de résoudre le problème sans abandonner aucun des deux principes en présence : le principe individualiste qui est à la base de sa théorie de l'état de nature comme à la base de la théorie du droit naturel chez Spencer; et le principe contraire, que l'on devrait pouvoir appeler le principe socialiste, si le mot n'avait pas un tout autre sens dans la langue des partis, et qui est à la base de sa conception organique de la société. Nous verrons que la coexistence de ces deux principes explique le double aspect que présentent non seulement la philosophie sociale de Rousseau, ce qu'on pourrait nommer sa sociologie, mais encore ses doctrines politiques.

Mais cela posé, convient-il d'aller plus loin? Étant donné que la société n'est pas dans la nature, faut-il en conclure qu'elle est contre nature, c'est-à-dire qu'elle est et ne peut être qu'une corruption de la nature humaine, le résultat d'une sorte de chûte et de dégénérescence; en un mot, qu'elle est par elle-même un mal, qu'on peut réduire, non faire disparaître?

Il faut distinguer. Telle qu'elle est actuellement, elle est certainement une monstruosité anormale qui ne s'est constituée et ne se maintient que par un concours de circonstances accidentelles et déplorables. En effet, le développement social a suscité des inégalités artificielles qui sont tout à fait contraires à celles que comporte l'état de nature. L'inégalité naturelle ou physique est celle qui « consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme; l'autre, qu'on peut appeler inégalité morale ou politique, dépend d'une sorte de convention.... (Elle) consiste dans les différents privilèges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux. » (*2e Discours*, début.) Ces conventions ont pour effet de mettre entre les mains d'individus, ou de certains groupes d'individus, qui à l'état de nature ne seraient pas supérieurs aux autres, parfois même leur seraient inférieurs, des forces exceptionnelles qui leur confèrent, par conséquent, une supériorité contre nature. « Il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage et qu'une poignée de gens regorge de superfluités tandis que la multitude affamée manque du nécessaire. » (*2e Discours*, dernières

lignes.) C'est surtout l'institution conventionnelle de l'hérédité qui a suscité ces inégalités artificielles. D'ailleurs, à l'état de nature, c'est à peine si l'inégalité existe. C'est l'évolution sociale qui en stimule le développement et surtout « elle devient stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois ».

Cette première violation de la loi de nature en a entraîné une autre. Parce que les hommes sont devenus inégaux, ils sont tous tombés sous la dépendance les uns des autres. La société, par suite, est faite de maîtres et d'esclaves. Et les maîtres eux-mêmes sont esclaves en un sens de ceux qu'ils dominent. « Tel se croit maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. » (*Contrat*, I, 1.) « La domination même est servile, quand elle tient à l'opinion. » (*Émile*, II.) Car on dépend des préjugés de ceux qu'on gouverne avec des préjugés (Lire le passage). Or cette dépendance mutuelle des hommes est contre nature. Naturellement, les hommes sont indépendants les uns des autres. Tel est le sens de la fameuse proposition : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. » A l'état naturel, il ne dépend que de la nature, du milieu physique, c'est-à-dire des forces impersonnelles, invariables, qui ne sont entre les mains d'aucun individu en particulier, mais qui dominent tous les individus également.

Cette impersonnalité des forces physiques, et la constance qui caractérise leur mode d'action, sont certainement, aux yeux de Rousseau, un des signes auxquels on reconnaît ce qui est normal, fondé, de ce qui est anormal et accidentel. Dans sa pensée, ce qui est bon doit avoir un certain degré de nécessité. Aussi, une des raisons qui lui font regarder comme morbide l'état social actuel, c'est l'extrême instabilité qu'il présente. Dès qu'un commerce a commencé entre les hommes « naissent, dit-il, des multitudes de rapports sans mesure, sans règle, sans consistance, que les hommes altèrent et changent continuellement, cent travaillant à les détruire pour un qui travaille à les fixer ». (*Manuscrit de Genève*, II. Edition Dreyfus, 247.) Et dans l'*Émile* : « Tout est mêlé dans cette vie, on n'y reste pas deux moments dans le même état. Les affections de nos âmes ainsi que les modifications de nos corps y sont dans un flux perpétuel. » (II.) C'est que les volontés particulières sont toutes contraires les unes aux autres. Chacune suit son sens et, par conséquent, elles se heurtent toutes tumultueusement. Tantôt l'une l'emporte et tantôt l'autre; la manière dont elles se combinent et se

subordonnent les unes aux autres est donc à chaque instant bouleversée[1]. « Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses qui est de la nature, celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses ne nuit point à la liberté et n'engendre pas de vices; la dépendance des hommes, *étant désordonnée*, les engendre tous et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. » (*Émile*, II.) C'est qu'en effet, quand l'homme ne dépend que des choses, de la nature par conséquent, comme ses besoins sont en rapport avec ses moyens, il vit nécessairement dans un état d'équilibre stable; l'ordre se réalise automatiquement. L'homme est alors vraiment libre, car il fait tout ce qu'il veut, parce qu'il ne veut que ce qu'il peut. « L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qui lui plaît. » (*Émile*, II.)

La liberté telle que la conçoit Rousseau résulte donc d'une sorte de nécessité. L'homme n'est libre que quand une force supérieure à lui s'impose à lui, à condition toutefois qu'il accepte cette supériorité et que sa soumission ne soit pas obtenue par des mensonges et des procédés artificiels. Il est libre s'il est contenu; tout ce qu'il faut, c'est que l'énergie qui le contient soit réelle, et non de pure fiction comme celle qu'a développée la civilisation. Car c'est à cette condition seule qu'il peut vouloir cette domination. C'est pourquoi Rousseau ajoute : « Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes deviendrait alors celle des choses. » (*Émile*, II.)

Mais si l'état civil, tel qu'il est, viole la loi de nature, en est-il de même de tout état civil? Le mal actuel est-il impliqué nécessairement dans toute organisation sociale, ou bien au contraire résulte-t-il d'une erreur, susceptible d'être corrigée? Y a-t-il entre l'état de nature et la vie en société une antithèse irréductible, ou bien quelque conciliation est-elle possible?

On a souvent prêté à Rousseau cette opinion que la perfection n'était possible pour les hommes que dans l'isolement, qu'ils étaient condamnés à se corrompre et à dégénérer dès qu'ils se mettaient à vivre ensemble. L'âge d'or serait tout entier derrière nous et nous

1. « Comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces relations extérieures que le hasard produit plus souvent que la sagesse et que l'on appelle faiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les établissements humains paraissent, au premier abord, fondés sur des monceaux de sable mouvant. » (2e *Discours*, Préface.)

l'aurions perdu sans retour du jour où nous aurions renoncé à la sainte simplicité des temps primitifs. Nous nous en écarterions toujours davantage à mesure que nous nous engageons davantage dans le réseau des liens sociaux. De ce point de vue, le *Contrat Social* devient inintelligible. Car si la société est par elle-même un mal, il n'y a, semble-t-il, à s'en occuper que pour tâcher de la réduire à son moindre développement possible, et l'on ne comprend plus tant de soins et d'efforts pour lui donner une organisation positive. Surtout la part importante qui lui est faite, ainsi qu'à la discipline collective, l'étroite subordination où est placé, à certains égards, l'individu, sont tout à fait inexplicables.

Assurément, entre l'état civil qu'il a sous les yeux et l'état de nature, Rousseau n'hésite pas et préfère le second ; car c'est un état de perfection en son genre. Que, parfois même, il ait pu se laisser entraîner à des expressions violentes à propos desquelles on peut se demander si elles visent seulement les sociétés présentes ou toute société en général, c'est possible. Étant donné les difficultés de l'entreprise sociale, on conçoit qu'il se soit laissé aller à regretter les circonstances qui ont rendu impossible l'isolement primitif. Mais rien n'autorise à supposer qu'à ses yeux cet état de perfection soit le seul possible, qu'un autre, d'un genre différent mais de valeur au moins égale, ne puisse être défini et institué par rapport à la vie en société. Une première raison qui ne permet pas de prêter à Rousseau le pessimisme radical qu'on lui a attribué, c'est que le germe de la vie sociale est donné dans l'état de nature. Pour que l'équilibre originel pût se maintenir indéfiniment, il faudrait que l'homme fût réfractaire à tout changement, qu'il ne fût pas perfectible. Or, ce qui le distingue le plus de l'animal, « c'est la faculté de se perfectionner, faculté qui, à *l'aide des circonstances*, développe successivement toutes les autres et réside parmi nous, tant dans l'espèce que dans l'individu ». (*2e Discours*, Ire partie.)

Il est vrai que cette perfectibilité sommeille dans l'homme naturel tant que les circonstances ne viennent pas la solliciter. Il reste pourtant qu'elle est latente dès ce moment; et par conséquent la série des événements qui en résultent ne sauraient être regardée comme nécessairement contre nature, puisqu'elle est dans la nature. Ils peuvent suivre un cours anormal, mais ils n'y sont pas prédéterminés par leurs causes. De même la raison, qui est au milieu social ce que l'instinct est au milieu physique, a été suscitée en l'homme

par la Providence (voir 2e *Discours*, p. 57); c'est donc que la vie sociale n'est pas contraire à l'ordre providentiel.

D'un autre côté, si l'état civil actuel est imparfait, il ne laisse pas d'avoir des perfections qui ne se retrouvent pas dans l'état de nature. Il ne faut pas oublier, en effet, que si l'homme naturel n'est pas méchant, il n'est pas bon, que la moralité n'existe pas pour lui. S'il est heureux, il ne connaît pas son bonheur. Leur félicité « est insensible aux stupides hommes des temps primitifs ». (Dreyfus, p. 248.) Dans le second *Discours*, Rousseau, tout en mettant en relief les misères qu'engendre la civilisation, telle qu'elle est, n'en méconnaît pas la grandeur: il paraît seulement hésiter pour savoir s'il y a compensation. « Il est à propos de suspendre le jugement que nous pourrions porter sur une telle situation jusqu'à ce que, la balance en mains, on ait examiné si le progrès de leurs connaissances est un dédommagement suffisant des maux qu'il se font mutuellement à mesure qu'ils s'instruisent davantage. » (Ire partie.) Mais alors, s'il y a quelque moyen de corriger ou de rendre impossibles ces imperfections, la grandeur restera seule et l'on pourra se demander si cette perfection nouvelle ne sera pas supérieure à celle de l'origine. Il restera, il est vrai, que la première aura été laborieusement acquise, mais il ne semble pas que Rousseau se pose la question de savoir si, dans ces conditions, elle sera trop chèrement achetée. La question est oiseuse d'ailleurs, car les circonstances qui rendent la société nécessaire sont données. La perfection hypothétique de l'état de nature est donc dès lors impossible.

Or, que ces vices actuels de l'état civil ne soient pas nécessaires, c'est ce que Rousseau affirmait dès le second *Discours*[1]. — Comment la société peut-elle être organisée de manière à assurer notre plus grand bonheur et perfectionnement? C'est ce que le *Contrat Social* a pour objet de montrer.

(*A suivre.*)

ÉMILE DURKHEIM.

1. Quand on examine de près les établissements humains, dit-il, « après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'édifice, on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est fondé et on apprend à en respecter les fondements ». (2e *Discours*. Préface.) Et il bénit la Divinité d'avoir, en donnant « à nos institutions une assiette inébranlable, prévenu les désordres qui devraient en résulter et fait naître notre bonheur des moyens qui semblaient devoir combler notre misère ». (*Ibid.*)

L'INTERACTION DE L'ESPRIT ET DU CORPS

J'apporte ici une suite aux études que j'ai précédemment publiées, et que j'ai intitulées l'une « le moment de l'expérience », l'autre « le problème de la reconnaissance » : elles se rapportent à un problème qui constitue le problème essentiel de la philosophie — le problème de l'esprit et du corps. Je me propose d'attaquer aujourd'hui à fond le problème, et d'examiner en quoi consiste l'interaction de l'esprit et du corps.

Nous avons, depuis vingt ou trente ans, acquis une masse énorme de connaissances nouvelles au sujet du corps vivant, et aussi au sujet de l'esprit ou de l'âme. La présente guerre, avec son hideux cortège d'hommes jeunes et vigoureux dont le corps et l'esprit sont lésés, apporte chaque jour des matériaux nouveaux aux sciences de la physiologie et de la psychologie. Y a-t-il, dans ces connaissances nouvelles, quelque chose qui soit de nature à jeter de la lumière sur le vieux problème des rapports de l'âme et du corps? Pouvons-nous réussir là où, pendant trois siècles, les philosophes ont échoué, et présenter à l'esprit une idée de cette relation qui ne soit pas, ou bien intrinsèquement absurde, ou bien extravagante au point d'être incroyable? Je crois la chose possible.

Aux yeux d'un observateur ordinaire, il semble qu'il y ait interaction constante et continue entre l'esprit et le corps; mais le grand obstacle à la formation d'une théorie de l'interaction, c'est l'impossibilité de concevoir un lien causal où les faits idéaux ou psychiques soient liés avec des faits mécaniques ou physiques. L'interaction psycho-physique ne peut être une simple extension de la sphère de la causalité physique. Les idées ne fournissent pas un travail comparable à l'expansion d'un gaz dans le cylindre d'une machine calorifique. La propagation d'un mouvement ne peut consister dans un échange d'énergie entre choses corporelles et spirituelles. S'il y a une énergie spirituelle, si ce terme désigne une énergie positive de choses mentales et n'est pas une simple métaphore empruntée au domaine de la physique, cette énergie spirituelle n'est pas conver-

tible en énergie physique; elle relève exclusivement de l'ordre spirituel, comme l'énergie physique, relève exclusivement de l'ordre corporel. Cette incompatibilité entre forces mécaniques et forces spirituelles a été la pierre d'achoppement de toutes les théories de l'interaction : c'est elle qui a poussé philosophes et psychologues à se rallier aux théories du parallélisme.

Le fait important pour la constitution d'une nouvelle théorie de l'interaction, c'est un fait que je tiens dorénavant comme établi sans conteste : à savoir que certains désordres de l'organisme psychophysique sont primitivement dus à des lésions mentales, à un traumatisme mental, comme on dit. Ce qu'on appelle, en langage technique, un trouble « fonctionnel », est, du moins en certains cas, d'origine purement psychologique, quels que puissent être les troubles physiologiques concomitants. Les anciens théoriciens ne pouvaient ni savoir ni concevoir cela. Or la reconnaissance de ce fait modifie profondément notre façon de concevoir l'esprit individuel, l'âme individuelle. Il est désormais impossible de regarder l'esprit comme le simple accompagnement de certains processus neurologiques du corps. L'esprit a une structure à lui. C'est une intégration d'éléments ou processus psychiques coordonnés — souvenirs, tendances, désirs, vœux et autres phénomènes du même genre propres à la personne, — qui se répriment réciproquement ou s'inhibent l'un l'autre, ou encore, comme il peut arriver, s'ajustent l'un à l'autre, s'évoquent l'un l'autre. Cette matière psychique a une organisation aussi complète, une unité de processus vivant aussi parfaite, que la matière physiologique du corps. L'esprit n'est pas une conscience intermittente qui éclaire de son aperception certains états de l'organisme, et qui dépend de certains processus physiologiques. C'est une structure qui peut subir des lésions, des dérangements, des désordres, indépendamment du dérangement physique du corps. Si donc il y a interaction entre l'âme et le corps, il ne suit nullement que les parties ou les éléments constitutifs de l'âme doivent être dans un rapport d'interaction avec les parties ou les éléments constitutifs du corps; il peut se faire que l'âme tout entière, l'âme considérée comme un individu, soit dans un rapport d'interaction avec le corps tout entier, considéré comme une unité autonome de mécanismes coordonnés. Je veux examiner si cette interaction est concevable, et, au cas où elle le serait, de quelle manière il est possible de la représenter.

Pour faire entendre sans ambiguïté ce que je veux dire, prenons l'exemple du télégramme, donné par M. McDougall dans son *Body and Mind*; je le citerai bien entendu seulement à titre d'illustration, et sans me préoccuper du contexte. « Un homme reçoit d'un ami un télégramme lui disant : « Votre fils est mort ». L'agent physique sur lequel l'homme réagit est une série de signes noirs sur un morceau de papier. La réaction, considérée extérieurement comme une série de processus corporels, consiste peut-être dans une cessation soudaine, totale et finale, de toutes les activités qui constituent les signes extérieurs de la vie; ou dans un changement radical de toute l'attitude de l'homme pendant le reste de sa vie ». Une théorie d'interaction causale schématiserait ainsi l'ensemble des partis :

1° Stimulant physique (les signes noirs sur le papier);

2° Excitation des centres visuels du cerveau;

3° Vision;

4° Excitation des centres perceptifs du cerveau;

5° Perception du signe physique;

6° Excitation des neurones dans les centres d'association du cerveau;

7° Perception de la signification du signe;

8° Évocation de souvenirs et projection de souvenirs sous forme d'imagination;

9° Excitation des centres vaso-moteurs du cerveau;

10° Émotions;

11° Expression de l'émotion par l'activité des glandes et les mouvements du squelette, etc.

Dans ce schéma, l'interaction est conçue comme une continuelle interpénétration de facteurs physiques et psychiques. L'événement isolé — la lecture du télégramme — est conçu comme une série d'événements séparés et indépendants, reliés par une connexion causale. Ce sont les stades d'un processus, et chacun des stades pourrait se résoudre à son tour en une série d'événements indépendants. Par exemple les mots pourraient être considérés comme précédant la phrase, les lettres comme précédant les mots, et chaque stade que nous choisirions d'isoler dans le processus apparaîtrait comme n'étant ni entièrement physique ni entièrement psychique, mais bien comme étant constitué par une série d'événements les uns physiques, les autres psychiques.

L'interaction de l'esprit et du corps est à mes yeux de nature entièrement différente. Elle consiste toujours dans l'adaptation d'une attitude du corps à une disposition de l'esprit. Elle est donc l'interaction d'un système, où tous deux coopèrent à une fin commune. Je schématiserais donc la série des faits qui se produisent de la manière suivante :

1° Une attitude existante du corps adaptée à une disposition de l'esprit, déterminée par une longue histoire, modifiée par une expérience nouvelle (la réception du télégramme) :

2° Un changement profond de l'esprit.

3° Un changement dans l'attitude du corps qui s'adapte à un changement dans la disposition de l'esprit.

La différence entre mon schème et le précédent consiste en ce que la lecture du télégramme ne constitue pas deux événements, 1° une action purement physique, donnant naissance à 2° une expérience purement psychique. C'est un seul événement indivisible qui affecte et modifie, en même temps, quoique de deux manières complètement différentes, deux systèmes.

L'interaction est toujours constituée soit par une action de l'esprit tout entier sur le corps tout entier, soit par une action de tout le système corporel sur l'esprit. Non seulement dans le cas où nous subissons un grand choc mais encore dans les circonstances les plus banales et les plus insignifiantes le processus est le même. Toute expérience nouvelle modifie l'esprit tout entier, et la modification tout entière entraîne une modification de l'attitude du corps tout entier.

Le principe peut être également bien mis en lumière si le fait initial est une action au lieu d'être une stimulation passive. Supposez que ce soit moi qui expédie le télégramme. L'exécution de l'action implique des mouvements corporels dont la complexité est inépuisable, mais l'action est simple et indivisible. De même, l'état de mon esprit, pendant que j'accomplis l'action, peut se résoudre, à l'analyse, en une complexité inépuisable de sentiments, de pensées et de désirs. Mais ni l'action physique, ni la finalité spirituelle ne sauraient être considérées comme composées d'éléments qui alterneraient les uns avec les autres dans l'enchaînement causal. Le corps entier, ou le corps considéré comme un mécanisme intégral, est à la disposition de l'esprit tout entier, indivisé et indivisible.

Qu'est-ce donc que ces deux systèmes? L'esprit consiste dans ces

facteurs, ces éléments constitutifs, ces caractères de l'organisme psycho-physiologique, qui en font la personnalité. Les recherches des psychologues modernes qui se sont spécialisés dans la psychologie morbide — Pierre Janet, Sigmund Freud, Carl Jung, Morton Prince, et beaucoup d'autres — nous ont révélé que la personnalité est une organisation complexe d'éléments constitutifs, ou facteurs, psychiques ou spirituels : ces facteurs sont d'un autre ordre que la matière physique ou corporelle, la nature en est dynamique. Cette personnalité ou unité spirituelle peut subir une dissociation, et nous avons alors affaire au phénomène d'une personnalité divisée ou multiple. Ces dissociations sont dues à un dérangement ou à un réarrangement de la matière psychique, comme il arrive, par exemple, dans le phénomène de la mémoire, ou encore à une défaillance, à une insuffisance, ou à une déviation du vouloir. En tout cas on ne peut expliquer la personnalité qu'en termes psychiques, et les éléments psychiques auxquels ces termes s'appliquent sont absolument différents de ce que nous exprimons par les concepts de la matière et de l'énergie physique : l'existence en est d'un autre ordre.

D'autre part, les investigations des physiologistes — le professeur Sherrington, le docteur J. S. Haldane, le docteur Mott, le docteur Cannon et le docteur Crile, pour mentionner seulement un très petit nombre des noms les mieux connus — nous révèlent que le corps est une machine parfaitement construite, dont la vie consiste dans un mouvement constant et continu d'action et de réaction, lorsque opèrent des excitants physiques, actions et réactions qui sont produites par d'innombrables actions musculaires coordonnées au moyen d'un mécanisme perfectionné de communications nerveuses. Les processus physiologiques sont des cycles de changements physiques et chimiques, et tout le mécanisme se réduit à des éléments matériels et à des processus physiologiques; il constitue un système d'échange d'énergies. La mise en branle, puis l'orientation de ce travail, c'est l'esprit qui l'accomplit; l'exécution, c'est le corps. Le cycle corporel est un système fermé; il reçoit son énergie du monde physique et en restitue l'équivalent exact sous forme de travail et de chaleur.

Les physiologistes ne sont pas d'accord sur la question de savoir si la vie du corps peut être considérée comme la résultante, purement mécanique, des processus vitaux particuliers. La vie est le

fait de l'ensemble des processus considérés comme un tout contrôlé par un centre, coordonné par un centre. Mais la vie n'est pas l'esprit, et il y a une vie de l'esprit comme il y a une vie du corps. Quelle que soit la nature du principe vital, elle fait partie de ce que nous appelons corps, quand nous distinguons entre le corps et l'esprit. Ce n'est pas le cadavre, c'est le corps vivant que nous distinguons de l'esprit quand nous considérons l'interaction de l'esprit et du corps. Dans l'organisme psycho-physiologique effectif il y a une unité vivante de processus physiologique, et une unité vivante d'expérience psychique.

Il est important de bien séparer ces deux problèmes : le problème des rapports de la vie et de la matière, d'une part, et, d'autre part, celui des rapports de l'esprit et du corps; ou plutôt de distinguer entre la vie que nous opposons à la matière et l'esprit que nous opposons au corps. Quand je parle du corps sous ce rapport, je veux toujours dire le corps vivant et non pas ses éléments physiques par contraste avec son caractère d'être vivant. Les deux problèmes se ressemblent, dans la mesure où la vie et l'esprit représentent une unité qui confère une individualité concrète aux multiples processus particuliers que l'un et l'autre coordonnent. La différence est que la vie confère l'individualité à un groupe d'éléments matériels qui subissent un cycle de processus physiologiques, pendant que l'esprit individualise l'expérience, en d'autres termes les processus de conscience et d'attention qui se manifestent dans l'organisme vivant. Il se peut que le problème restreint conduise au problème le plus général, ou bien qu'il en dépende; mais le seul problème qui nous intéresse présentement, c'est le problème particulier de l'esprit et du corps.

Nous dirons que le problème de l'interaction consiste à concilier les deux propositions suivantes :

1) Les éléments constitutifs de l'esprit et les éléments constitutifs du corps sont absolument hétérogènes, il n'y a pas de facteur commun aux processus psychiques et physiologiques.

2) Il y a une adaptation continuelle de l'esprit et du corps, de sorte qu'un changement dans la disposition de l'un entraîne un changement dans la disposition de l'autre.

On pourrait croire que la première proposition constitue, par elle-même, la négation de la théorie de l'interaction, et nous contraint à adopter la théorie opposée du parallélisme. A cette objec-

tion, il n'est pas difficile, je crois, de répondre. Nous pouvons indiquer deux faits qui sont, par eux-mêmes, des faits d'interaction. L'interaction n'est donc pas une théorie ayant pour but de rendre compte des faits ; elle est un fait à concilier avec les autres faits. Le premier des deux faits en question, c'est que tous les changements de l'esprit se font par l'intermédiaire du corps vivant ; le second, c'est que toutes les actions du corps vivant exécutent les intentions de l'esprit. Pour revenir à l'exemple du télégramme, l'esprit dépend absolument du corps, pour ce qui est de recevoir l'impression qui constitue le changement purement spirituel, et le corps reçoit dans toutes ses actions subséquentes la direction et l'expression caractéristique, imposées par l'esprit. Le corps est la voie d'accès de l'expérience qui vient modifier l'esprit, et le corps est, pour l'esprit, le débouché de l'action qui exprime cette modification. Il n'y a pas ici parallélisme mais interaction, de quelque manière d'ailleurs que doive être conçue l'interaction. En aucun cas le fait physique n'est parallèle au fait psychique. Dans le premier cas le fait psychique subit l'action du fait physique ; dans le second le fait physique subit l'action du fait psychique.

Recherchons donc quelle est la nature de l'âme ou de l'esprit telle qu'elle nous est révélée dans l'étude objective des phénomènes psychiques. Recherchons aussi quelle est la nature du corps vivant telle qu'elle nous est révélée par la physiologie expérimentale. Recherchons enfin en quoi consiste la nature de la synthèse, ou union de ces deux natures.

I. — La nature de l'esprit ou de l'ame.

Il est utile de conserver ces deux termes « esprit » et « âme », quand bien même nous aurions l'intention de nous en servir pour désigner une même réalité. Nous insistons, quand nous employons le terme d' « esprit », sur le côté intellectuel de notre nature psychique ; quand nous employons le terme d' « âme », c'est plutôt sur le côté sensitif et émotionnel que nous appuyons. Nous n'avons pas en première instance conscience de l'esprit comme d'un objet distinct du corps. Nous saisissons plutôt l'esprit comme une espèce distincte de qualité que certains objets possèdent, que certains autres objets ne possèdent pas. Nous avons coutume d'employer le terme d' « esprit » pour désigner simplement les qualités mentales,

et le terme d' « âme » pour désigner le caractère individuel de l'ensemble de ces qualités. Nous employons encore le terme d' « âme » pour comprendre les qualités psychiques comme distinctes des qualités physiques de tout être matériel vivant, et nous distinguons encore l'âme rationnelle de l'âme animale, et l'âme animale de l'âme végétative. L'âme ou l'esprit que j'oppose à présent au corps vivant, c'est l'âme rationnelle. Elle paraît consister dans le fait, et dépendre du fait qu'une créature vivante possède deux facultés — l'une passive, faculté d'avoir conscience ou d'apercevoir — l'autre active, faculté de désirer ou de vouloir. La première consiste dans une connaissance spécifique du corps et de son milieu, la seconde dans une tendance spécifique du corps à une réaction sur le milieu. Dans chacun des deux cas, une qualité mentale semble caractériser un objet sensible, et l'âme semble être le terme commun qui désigne ces qualités mentales. En d'autres termes, il semble que l'âme puisse consister dans le fait de la conscience ou de la perception, que manifestent certains objets matériels vivants, lorsqu'ils possèdent une certaine structure organique définie, le fait de la conscience se trouvant joint au pouvoir d'action volontaire que cette propriété implique. Mais, quand nous considérons la nature de cette conscience, il devient évident, et on peut prouver clairement et directement, que la conscience n'est pas la qualité d'un objet sensible, qu'elle est la manifestation d'un objet individuel, spirituel, c'est-à-dire immatériel. Cet objet immatériel défini, c'est l'âme. Comment prouver cela? Et, si cela est vrai, pourquoi n'est-ce pas immédiatement évident?

La raison pour laquelle cette vérité n'est pas immédiatement évidente, est claire aux yeux de qui considère dans quelles conditions notre propre conscience individuelle se manifeste d'abord. Le monde commence par se présenter à notre esprit comme un agrégat, une agglomération d'objets spatiaux qui sont susceptibles d'être distingués les uns des autres, chacun ayant une nature propre. Nous sommes, chacun de nous, un de ces objets juxtaposés et susceptibles d'être déplacés. L'objet que j'appelle « moi » possède une qualité spéciale de conscience ou de perception. D'autres objets aussi semblent posséder cette qualité, mais non pas tous. La grande majorité semble, par le fait de leur pure passivité, en être privés. Comment donc nous apparaît cette qualité qu'est la conscience? Elle semble d'abord extrêmement simple. « J'ai conscience », cela veut dire : « je

m'aperçois que je suis un objet parmi d'autres objets ». Cette conscience constitue une jouissance passive dans la mesure où elle est une affection de l'objet « moi »; elle constitue une contemplation active dans la mesure où elle me met en relation avec d'autres objets qui ne sont pas moi. Si je suppose l'*existence* du monde des objets, voilà donc une manière d'imaginer comment se comportent, en ce monde, la conscience et l'aperception. La connaissance semblera dépendre du fait que certains objets distincts sont rapprochés les uns des autres et que certains de ces objets ont la propriété d'apercevoir la présence et la nature des autres. Ma connaissance dépendrait donc de l'existence d'une faculté de contempler, en en retirant du plaisir ou de la douleur, *ce qui existe* pour être un objet de notre intelligence et de notre sensibilité.

Lorsque cependant j'examine de plus près la nature de cette connaissance, *et ne fais pas d'hypothèse au sujet de l'existence*, je vois que la connaissance n'est ni ne peut être contemplation. En d'autres termes, la connaissance implique peut-être bien la contemplation, mais elle ne peut pas se réduire tout entière à une contemplation. Elle est d'un caractère différent, beaucoup plus complexe que la contemplation : elle est reconnaissance. La contemplation immédiate d'un objet ou de plusieurs objets par un autre, en admettant la possibilité de la chose, ne serait pas ce que nous appelons savoir, ni même conscience ou aperception. Avoir conscience d'un objet, en avoir l'aperception, ce n'est pas le contempler, c'est le reconnaître. La connaissance implique pré-connaissance, tandis que la contemplation se donne pour simple et immédiate, et n'implique par elle-même aucune expérience préalable. La reconnaissance suppose la mémoire, et aussi l'imagination constructive, sans laquelle la mémoire serait seulement souvenir du passé, et non pas savoir du présent. Se rappeler, imaginer, ne sont pas des qualités qui conviennent à des objets sensibles. Nous sommes forcés, si nous voulons donner un sens aux termes, d'opposer l'âme à la matière. La mémoire et l'imagination sont les qualités d'un objet intelligible, l'esprit, et non d'un objet sensible, le corps. Leur nature est spirituelle et non matérielle.

Bien des tentatives, en vérité, ont été faites pour montrer que la mémoire peut être ramenée à un fait matériel. On a suggéré qu'elle est identique à la trace que toute chose matérielle, si dure soit-elle, même le silex, même l'acier, semble retenir de toute force

qui a agi sur elle. Mais c'est là se méprendre entièrement sur la nature du fait; et l'erreur tient sans doute à une ambiguïté dans notre emploi du mot « mémoire ». Nous l'employons pour désigner deux phénomènes conscients entièrement distincts : en premier lieu, le pur souvenir de notre expérience passée, que nous retenons et rappelons à notre gré, et aussi, en second lieu, l'habitude de répéter l'expérience passée, qui ou bien est inné et fait partie de notre nature, ou bien est une disposition acquise. Cette mémoire habitude, la mémoire qui répète, est une disposition motrice; elle dépend, par conséquent, de l'établissement de certains dispositifs mécaniques dans l'organisme psycho-physique. La mémoire pure, d'autre part, est inintelligible comme fait matériel. S'il est une chose que nous puissions désigner, et dont nous puissions dire, en la désignant : « Ceci est spirituel, mental, psychique, et n'est en aucun sens matériel », c'est la mémoire. Ce n'est pas le moindre titre de Bergson à notre gratitude, qu'il ait mis en lumière cette distinction fondamentale entre la matière et la mémoire.

On peut encore objecter, cependant, que tout ce qu'on a prouvé par là, c'est que la mémoire ne peut être considérée comme une qualité d'un objet sensible, dans la mesure où cet objet est purement spatial. Mais, dira-t-on, tout objet spatial est aussi soumis à une relation de temps; le corps vivant est spatio-temporal. La mémoire et l'imagination ne peuvent-elles donc être les qualités temporelles d'objets sensibles, c'est-à-dire les qualités de corps vivants qui persistent sous la continuité d'un processus de changement? La réponse, c'est que la mémoire n'est pas statique et mécanique. Nous ne nous rappelons pas indifféremment ce qui nous est arrivé, et la vivacité de notre mémoire n'est point proportionnée à la force ou à la faiblesse de l'excitant originel de nos sens. Nous nous rappelons seulement ce qui nous a intéressé et ce qui, dans une certaine mesure, consciemment ou inconsciemment, a attiré notre attention. C'est l'orientation de cet intérêt, et non pas la modification mécanique effective des organes des sens, qui détermine ce qui constituera et ce qui ne constituera pas un souvenir. Comment un tel souvenir peut-il être mécanique? Notre corps renferme des mécanismes réflexes variés et innombrables, lesquels réagissent continuellement d'une manière immédiate et automatique, sur des excitations définies, mais on ne peut imaginer une complexité de réflexes qui puisse produire la mémoire ou l'imagination. La

mémoire représente le passé, l'imagination l'avenir, non pas selon l'échelle des impressions sensibles ou des excitations physiques, mais selon l'organisation d'un intérêt défini.

Ce qui nous amène à la considération essentielle. La mémoire et l'imagination ne se rapportent pas à la continuité d'un processus physiologique dans le corps, mais à l'unité et à la continuité de cette expérience consciente que nous appelons le moi personnel. La continuité du processus vivant dans le corps et la continuité du processus conscient dans l'esprit ne constituent pas une seule et même continuité. Les deux continuités sont en relation, car il n'y a ni affection ni action de l'esprit, si ce n'est pas l'intermédiaire du corps. Mais l'esprit est une continuité d'expérience tout à fait distincte de la continuité du processus vivant, et, dans sa nature, tout à fait différente. Les deux continuités ne présentent même pas une correspondance point par point. Il y a des interruptions dans les conditions corporelles de la conscience : interruptions normales dans le sommeil, interruptions anormales dans certaines maladies et à l'occasion de blessures et d'empoisonnements ; et ces interruptions sont de durée variable. Pourtant, si long que soit l'intervalle entre les états de conscience, il n'y a pas la moindre interruption dans la continuité de la conscience. Quand nous nous éveillons du sommeil, ou quand la conscience revient après un long coma, nous sommes une seule et même personne pour tout ce qui concerne la continuité de mémoire qui fait le moi personnel. Il est vrai que nous pouvons rêver et nous rappeler le rêve : mais le rêve qui devient partie intégrante du souvenir personnel, c'est le rêve que nous avons conscience d'avoir eu quand nous nous sommes éveillés, ce n'est pas la conscience positive du rêve, telle qu'il s'est produit dans le sommeil. D'autre part, il peut y avoir des interruptions dans la continuité de la conscience personnelle, alors qu'il n'y a pas la moindre interruption dans la continuité de ses conditions corporelles. En ce cas, nous avons affaire à un dérangement d'espèce tout à fait différente. L'interruption peut prendre la forme d'une amnésie, et il y aura une rupture de l'unité psychique proportionnée à l'étendue et à la sévérité de cette amnésie. L'interruption peut encore prendre la forme d'une dissociation complète et donner naissance à l'état de personnalité double ou multiple. Il est donc évident qu'il y a une unité et une continuité du processus mental, qui est distincte et différente de l'unité et de la continuité du processus

physiologique, quelle qu'en puisse être la relation réciproque.

C'est cependant lorsque nous considérons la fonction active plutôt que la fonction contemplative de l'esprit, lorsque nous considérons le désir, la volition, l'action, plutôt que la perception, la mémoire, l'imagination, que nous prenons conscience de l'existence d'une structure mentale définie. Notre nature psychique est fondée sur des impulsions instinctives innées qui sont pour la plupart inconscientes. Jusqu'à ces derniers temps ces dispositions étaient regardées, d'une manière générale, comme l'accompagnement nécessaire des fonctions naturelles de l'organisme corporel. C'est ainsi qu'en particulier la nécessité biologique de la reproduction sexuelle, qui implique, chez les animaux supérieurs, l'union d'individus organiquement distincts mais complémentaires l'un par rapport à l'autre pour ce qui est de la fonction de reproduction, était considérée comme donnant naissance aux instincts sexuels. On supposait que les instincts sexuels avaient, au cours de l'évolution, subi de nouvelles modifications, et provoqué l'apparition d'instincts auxiliaires accompagnés des émotions appropriées, telles que l'affection des parents pour les enfants, les émotions tendres, les instincts grégaires et ainsi de suite. Ces instincts à leur tour, on supposait qu'ils étaient la base de nos institutions sociales et politiques. Le fait que cette nature instinctive était inconsciente, était simplement considéré comme une preuve qu'elle appartenait à notre organisation corporelle brute, qu'elle constituait notre animalité et était entièrement irrationnelle. A la lumière des nouvelles recherches nous avons dû reviser toute notre conception de cette nature inconsciente et la remplacer par la conception de l'esprit inconscient.

Pour l'ancienne psychologie, l'esprit inconscient semblait être une contradiction dans les termes, car esprit était en général synonyme de conscience; l'inconscient était donc la négation de l'esprit. A présent, personne ne discute le terme, bien que le fait ait provoqué bien des théories, soulevé d'âpres controverses. Ces théories, ces controverses, je les laisserai de côté : elles ne se rapportent pas à l'objet de la présente enquête. Je me bornerai à indiquer un petit nombre de faits qui sont maintenant généralement acceptés, et qui impliquent manifestement une structure mentale définie, analogue à la structure corporelle, et une unité et une continuité de processus psychiques définis, analogues à l'unité et à la continuité coordonnées du processus physiologique.

Le premier de ces faits, c'est ce que les psychologues et les aliénistes appellent la répression. Il y a certaines tendances instinctives à l'action que nous réprimons habituellement; cette répression est spécifique et constitue la nature. Elle est automatique et inconsciente. Par exemple, tout le développement mental et moral de la nature humaine, c'est-à-dire la forme particulière et définie qu'elle a assumée dans la civilisation, dépend de la faculté que nous avons d'exercer un contrôle sur l'instinct de reproduction. Ce contrôle n'est pas physique mais psychique; car c'est l'expression de l'instinct, qui est réprimé. On le réprime en retenant et en supprimant le « désir », la forme imaginative sous laquelle s'affirme l'effort, de sorte qu'il est empêché d'émerger au niveau de la conscience. Il y a une répression que la conscience elle-même exerce. Nous le constatons couramment. La chose arrive tous les jours. Mais il y a une répression dont nous sommes absolument inconscients, comme le prouve la psychologie morbide et comme le confirment beaucoup d'expériences délicates sur des sujets normaux.

Le second fait qui semble établi, c'est qu'il y a des plans d'inconscience. Si nous appelons plan de conscience non seulement ce qui, à chaque moment, est compris dans la zone centrale d'attention mais ce qui est, dans la mémoire, à la disposition de l'esprit, il y a donc, au-dessous de ce niveau, toute une série de faits psychiques définis qui ne peuvent par eux-mêmes atteindre le niveau de la conscience, et qui se révèlent, eux aussi, dans certaines circonstances, normales ou anormales. Nous pouvons, par exemple, dans l'hypnose, réveiller des souvenirs, revivre des efforts dont il est, dans les conditions normales, impossible de reprendre possession. Nous avons la preuve qu'il existe plusieurs de ces plans, placés à des niveaux différents de profondeur. Selon la théorie bien connue de Sigmund Freud sur l'interprétation des rêves, la matière de nos rêves monte des régions profondes et ordinairement inaccessibles de notre esprit. Quoi qu'il en soit, nous pouvons, je crois, tenir pour établi que des régions entières de substance psychique sont ensevelies au-dessous du niveau où se manifeste l'activité mentale de l'attention consciente.

Le troisième fait, c'est que cet esprit inconscient n'est pas inerte mais actif, n'est pas mort mais vivant. Les éléments qui le constituent, comme les cellules du corps vivant, ont leur vie individuelle propre. Dans l'état de santé normale, les couches profondes sont

inhibées et soumises à notre contrôle. Le pouvoir d'inhibition et de contrôle est exercé par l'esprit; et tel est, dans sa variété, le caractère présenté par l'inhibition, telle est l'individualité et la personnalité de l'esprit. La personnalité est cependant sujette à des désordres, à des dérangements, ou, pour chercher dans la pathologie médicale un terme de comparaison, à des maladies. Alors les éléments constitutifs qui ont été l'objet d'une répression et d'une inhibition échappent au contrôle, s'insurgent et nous assistons aux symptômes connus de l'hystérie, aux symptômes plus sérieux de la dissociation, pour finir par les irréparables ruines de la démence.

Nous sommes autorisés à conclure de ces faits, laissant de côté toute considération hypothétique ou purement théorique, qu'ils impliquent l'existence d'une structure mentale. La mémoire, l'imagination, le désir, l'effort, la tendance, le désir, sont de la substance psychique, et s'organisent pour constituer une unité agissante; cette unité, c'est l'esprit personnel. Les éléments qui le constituent appartiennent à un autre ordre de réalité que les éléments des mouvements protoplasmiques, de la physiologie cellulaire, du métabolisme, de la contractilité musculaire, de la sécrétion des glandes, de la coordination nerveuse, et ainsi de suite, que constituent le corps vivant.

On insiste encore : n'est-il pas possible que l'esprit soit identique au principe de vie, soit un développement de ce principe? Quelle que soit l'origine de la vie, quelle que soit la nature du principe qui a dirigé l'énergie des transformations des composés du carbone et produit les formes spécialisées des formes végétales et animales, n'y a-t-il pas peut-être un progrès ininterrompu en ce sens, jusqu'au moment où nous atteignons le niveau de l'âme rationnelle? Peut-être, mais peu importe pour ce qui intéresse l'objet de la présente étude. Que le problème de la vie soit ou ne soit pas identique au problème de l'esprit, il reste que nous nous trouvons en face de deux ordres distincts d'existence, l'ordre du corps vivant, l'ordre de l'esprit pensant. L'interaction de l'esprit et du corps soulève le problème de savoir non ce que c'est que la vie en elle-même, mais de quelle manière un esprit, organisation d'expérience spirituelle, peut agir dans et par un corps vivant, qui est constitué par des éléments matériels et des mouvements mécaniques. Tout homme dont l'esprit est normal reconnaît, aussitôt qu'il entend la proposition, que deux lignes droites ne peuvent pas former un espace, et tout homme dont

le corps est à l'état normal conserve de la naissance à la mort une température intérieure de 37° centigrades. Les deux faits sont d'ordre différent, et il est inconcevable que les deux faits puissent exercer, l'un sur l'autre, une action réciproque de telle sorte que l'un soit la cause ou l'effet de l'autre. Cette action réciproque existe cependant, puisque les deux ordres sont essentiels à la constitution d'une personnalité unique.

II. — La nature du corps.

Le corps est, à la différence de l'esprit, un objet sensible. Il est un des objets, ou des choses, qui constituent le monde sensible. Il se manifeste à nous par l'intermédiaire des sensations, et est en relations spatiales et temporelles avec les autres objets du monde sensible. Le terme « sensible » implique un rapport à l'esprit, car objet senti implique sujet sentant. On ne peut pas sortir de là. D'autre part, il n'y aurait aucun avantage à en sortir, si on pouvait : car tout le problème de la connaissance et de l'existence se ramène au problème de présenter la réalité à l'esprit sous une forme qui ne soit pas contradictoire. Le rapport de l'objet au sujet qui s'exprime par les mots « objet sensible », le rapport de l'objet au sujet dans la connaissance de toutes les espèces et de tous les ordres d'existence, ne doit pas cependant être confondu avec le rapport du corps et de l'esprit dont je travaille en ce moment à éclaircir la nature, parce qu'en ce sens l'esprit aussi bien que le corps est un objet pour un sujet. Le corps est un objet sensible pour un sujet sentant; l'esprit est un objet intelligible pour un sujet qui pense, c'est-à-dire qui imagine et réfléchit.

Le corps, comme les autres objets qui font partie du monde sensible, est spatial. Il exclut d'autres objets, et leur est juxtaposé. Il est susceptible de déplacement : car il occupe des positions relatives différentes à différents moments. Il est changeant : car il est sujet à une altération interne, continue et conforme à un principe ou à une loi. Il est soumis à la loi du temps : car son état, en un moment quelconque, est déterminé par ce qui était son état au moment précédent. Comme objet il peut être classé selon tout ordre ou arrangement auquel se conforment les objets physiques.

Pour chaque individu, cependant, son propre corps est un objet privilégié. Il est le centre constant de tous les objets, et les change-

ments dans tous les autres objets sont pour lui, en première instance, des changements apportés aux rapports des autres objets à son corps. Mais il est aussi privilégié en un autre sens, plus spécial encore. Il constitue le moyen, le seul moyen, pour connaître tous les objets y compris lui-même et le moyen, le seul moyen de réalisation des désirs et des vœux. Il est aussi un objet privilégié en ce sens que lui seul, entre tous les objets, est connu non seulement par les sensations mais aussi par les affections et les sentiments. Nous connaissons notre corps, non seulement de la même manière que nous connaissons tous les objets sensibles par les sensations que nous en avons, mais aussi par les sentiments qui accompagnent les sensations qui nous viennent de lui-même et des autres objets. C'est ainsi qu'une certaine connaissance de notre propre corps semble être l'accompagnement nécessaire de toute connaissance de tout objet sensible. Par exemple, quand par le toucher je suis averti de la présence d'un objet extérieur, je suis en même temps averti de la présence de mon corps, comme d'une surface avec laquelle l'objet entre en contact, et cela même si l'objet qui entre en contact avec mon corps fait lui-même partie de mon corps. Cependant, bien que le corps, en tant qu'objet se trouve ainsi privilégié par rapport aux autres objets, nous n'éprouvons aucune difficulté à faire abstraction de ces privilèges, et à considérer le corps comme appartenant purement et simplement à la classe des objets matériels extérieurs. En vérité c'est seulement en procédant de la sorte que nous avons réussi à savoir quelque chose qui en vaille la peine, au sujet du corps. Les privilèges spéciaux dont il jouit ne nous donnent pas de lumières sur sa nature et ses fonctions. Du fait que l'esprit habite le corps et dépend de lui pour tout ce qu'il sait comme pour tout ce qu'il fait, il ne résulte pas que nous sachions absolument rien de la structure interne et des processus physiologiques du corps. L'esprit individuel, en dépit de la position privilégiée qu'il occupe par rapport à un certain objet, n'est point doué pour cela d'une connaissance spéciale de la nature de cet objet, ni armé des moyens spéciaux qui seraient nécessaires pour en découvrir les processus vivants. La connaissance d'un processus physiologique ne peut s'acquérir par voie d'introspection; elle ne le peut que par observation externe. On l'obtient par la voie des sensations, des perceptions, des jugements, non par celle des sentiments.

Le corps vivant est un cycle de processus physiologiques, qui

s'accomplissent par l'action de structures adaptées les unes aux autres, soumises à une coordination et à un contrôle automatiques. Ces processus sont, en grande majorité et de la manière la plus absolue, involontaires et inconscients, et, dans les processus ou parties de processus où il y a conscience et volition, la conscience et la volition semblent indépendantes de l'efficacité du processus, pris en lui-même. Si la conscience prend la forme de la sensibilité, douleur ou plaisir, elle apparaît comme étant un simple accompagnement, mais non pas un élément constitutif essentiel, du processus. Si elle prend la forme de la conscience réflexive ou de l'aperception, elle semble alors, bien qu'elle accompagne le processus, en être tout à fait détachée. Nous pouvons concevoir, nous concevons effectivement le corps vivant comme complet en lui-même sans accompagnement de conscience, que ce soit sous la forme de la simple sensibilité ou sous la forme de l'aperception. Et cependant il semble bien que cet accompagnement de conscience — simple sensibilité ou connaissance — accomplisse toujours quelque fin biologique manifeste. L'inconscience elle-même, dans ces processus nerveux dont la conscience est absente, n'est pas simplement négative; son absence a une fin biologique. L'inconscience peut consister dans une simple négation de conscience; ou bien elle peut être acquise, elle peut consister dans l'automatisme d'une action devenue habituelle. Dans l'un et l'autre cas, nous en pouvons trouver la raison dans une utilité biologique.

Mais, quoique les processus physiologiques du corps vivant semblent indépendants de la forme particulière de conscience ou d'inconscience qui peut les accompagner, cet accompagnement de conscience est conditionné, dans le corps vivant, par des structures spéciales et des processus spéciaux. Toute une partie de notre organisation a pour fonction exclusive le sentir et le vouloir qui réagit sur le sentir. Ces structures sont : les organes des sens qui consistent en terminaisons nerveuses spécialisées, disposées en groupes variables sur la surface périphérique, et permettant de distinguer, avec une minutie extrême, les causes externes d'excitation physique; les terminaisons nerveuses spéciales situées soit sous la peau soit dans les couches profondes, et qui donnent naissance, quand elles sont stimulées, à des sensations de douleur; les terminaisons nerveuses spéciales, aux sensations de fatigue musculaire, glandulaire ou vasculaire, et qui donnent naissance à de vagues sentiments de bien-être, ou de malaise; les

organes richement innervés des sens spéciaux, la rétine, l'organe de Corti, les canaux semi-circulaires, les organes du goût et de l'odorat, qui nous permettent de distinguer des séries définies ou des classes distinctes d'excitants physiques. C'est enfin le grand organe central lui-même, le cerveau et la moelle épinière, avec lequel chaque organe terminal sensitif met en communication directe sa fibre spéciale et d'où partent les fibres spéciales conduisant les impulsions de la volonté à tous les muscles qui sont soumis au contrôle de la volonté.

Il est un caractère important de la structure et de la fonction des neurones que de récentes recherches ont mis en évidence. C'est l'individualité ou plutôt la spécificité de chaque cellule et de ses fibres. La vieille théorie de l'énergie spécifique des nerfs se bornait à affirmer la spécificité générale des groupes de neurones sensitifs et moteurs, de ceux en particulier qui sont associés aux sens spéciaux. Il semble maintenant probable que cette spécificité appartient à toutes les unités constitutives du groupe et non pas seulement au groupe en tant que distingué des autres groupes. Toute action qui passe par les neurones obéit au principe du tout ou rien, et la fonction d'un neurone ne peut être remplie par un autre. Il me semble tout au moins que toutes les expériences directes — en particulier l'expérience bien connue que le Dr Head pratique sur l'innervation de son propre avant-bras, tend à confirmer cette généralisation. Le principe vivant, quel qu'il soit et quel que soit le nom que nous lui donnons — entéléchie, élan vital, force de vie —, se manifeste dans la coordination des processus spécifiques multiples des cellules constitutives. Cette fonction de coordination n'est pas un organe spécifique. Du moins cet organe est inconnu, et il n'y a pas de raison de supposer qu'il existe sans avoir été découvert. La fonction s'accomplit toujours, quel que soit le nombre des éléments constitutifs, et le nombre des éléments cellulaires varie énormément entre individus d'espèces différentes dont le type générique est le même. Le mécanisme par lequel s'effectue la coordination peut être localisé dans l'écorce cérébrale, dont on a comparé le rôle à celui de l'opérateur, placé devant la plaque sonore d'un poste téléphonique. Il semble que la nature profonde du corps vivant consiste dans la coordination, selon un principe durable, d'un immense agrégat numérique d'unités spécifiques indépendantes.

III. — L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DES DEUX NATURES.

Quand je parle de l'hétérogénéité de l'esprit et du corps, quand j'attire l'attention sur l'absolue disparité qui existe entre un processus mental et un processus physique (les processus physiologiques étant compris au nombre des processus physiques), je ne veux pas dire que nous formons les concepts de l'esprit et du corps comme des réalités qu'aucun rapport ne relie entre elles. Il est aisé de voir, dans le cas de l'esprit, que la possibilité de le représenter par une image ou un concept dépend de sa relation au corps. Nous pouvons seulement définir ce qu'une chose est par ce qu'elle fait. Ce qui ne fait rien n'est rien. Et tout ce que l'esprit fait, il le fait par l'intermédiaire du corps. Nous pouvons, par voie d'abstraction, isoler l'esprit de son rapport avec n'importe quel objet particulier, mais nous ne pouvons exprimer l'idée que nous nous faisons d'un esprit sans l'imaginer pourvu d'un corps. C'est l'objection classique aux théories animistiques, anciennes et modernes. Il est impossible, même par la pensée, de se représenter l'idée d'un pur esprit incorporel. L'inverse est également vrai, tout au moins en ce qui concerne le concept de son propre corps vivant, mais n'est pas aussi immédiatement évident, et aurait besoin d'être tout au moins appuyé par un argument pour emporter la conviction. Il m'est réellement impossible de croire que mon corps, sans mon esprit, soit encore mon corps. Je puis me figurer à moi-même comme assistant à ma propre incinération, mais seulement au prix d'un artifice d'imagination, en m'enveloppant d'un nouveau corps qui permet à mon esprit de se représenter mon corps comme n'étant plus mon corps. Ou bien encore, considérez le tableau émouvant que nous trace la sœur de Nietzsche des dernières années de son frère, — le vrai tableau de la mort vivante. Voilà le corps vivant qui survit à la mort de l'intelligence. Quand nous nous représentons ce corps vivant comme étant encore le corps de Nietzsche, nous employons en fait un artifice de personnification. Il nous faut, par l'imagination, placer l'esprit de Nietzsche dans son corps en vue de concevoir qu'il est absent en fait. Le problème de l'hétérogénéité, ce n'est pas le problème qui consiste à savoir si une dissociation de ces deux termes, l'esprit et le corps, est, oui ou non, concevable.

Si donc l'esprit et le corps ne sont ni réellement ni idéalement séparés, l'hétérogénéité consiste-t-elle dans le double aspect que pré-

sente l'action psycho-physique? L'esprit, est-ce l'aspect de cette action quand elle est regardée comme tendance vers une fin? Ce corps, est-ce l'aspect de cette même action quand elle est considérée comme un mécanisme? Le caractère spécifique du processus mental, c'est la représentation idéale de la fin à atteindre; le caractère spécifique du processus physique, c'est l'aboutissement des forces contraires à une résultante. Toute action, tout processus, matériel ou vivant, conscient ou inconscient, s'offre à l'observateur sous ce double aspect; la résultante peut être considérée comme déterminée soit par une cause finale soit par une cause efficiente. Il n'y a qu'une seule et même résultante, de quelque manière qu'on l'envisage. Un processus de cristallisation, un processus de métabolisme organique, peut être interprété soit au point de vue de la finalité soit au point du mécanisme; mais le groupe de faits est le même, de quelque manière qu'on l'envisage, et quel que soit le genre d'interprétation que se propose d'adopter celui qui l'observe du dehors. Il y a néanmoins, dans un système ou dans un corps où l'esprit est immanent, apparition d'un phénomène qui ne se rencontre dans aucun système purement mécanique de forces. C'est l'adaptation consciente, ou dirigée vers une fin. Elle se manifeste comme consistant à diriger des forces physiques, déjà existantes, vers la réalisation d'un idéal qu'elle se représente comme une fin. C'est ici que nous trouvons le caractère distinctif de l'esprit, celui qui le soulève, pour ainsi dire, à un plan supérieur au plan du simple fait naturel. Ce n'est pas ici, cependant, la caractéristique qui me semble constituer le fait de l'hétérogénéité; je dirais plutôt : « C'est l'hétérogénéité de l'esprit et du corps qui est le fondement, ou la condition de cette caractéristique. »

Cette hétérogénéité se fonde sur un fait que nous éprouvons directement et que nous pouvons aussi observer indirectement. Ce fait, c'est que toute impression nouvellement éprouvée, à partir de l'instant où pour la première fois elle apparaît, entre dans deux systèmes disparates, se soumet à ces deux systèmes, leur est incorporée. Chaque système a son ordre propre, sa nature spécifique, sa fonction particulière. L'union des deux systèmes consiste dans une relation d'interdépendance mutuelle, mais ce sont les systèmes qui sont interdépendants. Il ne s'agit pas d'une union point par point entre les éléments constitutifs du premier système et ceux du second. La pensée et l'action, quoiqu'elles dépendent réciproquement l'une de l'autre, forment chacune un système. L'une est l'organisation psy-

chique que nous appelons esprit, l'autre est la coordination des dispositifs mécaniques que nous appelons corps. Nous ne pouvons mettre en activité une partie de l'esprit, sans que l'esprit tout entier entre en activité. Nous ne pouvons exercer un des mécanismes particuliers de notre corps, sans que tout notre corps soit affecté dans sa disposition générale.

Quand je sens, quand je perçois, quand je pense, quand je veux, qu'y a-t-il en moi pour accomplir ces actes de sentir, de percevoir, de penser et de vouloir? Pourquoi est-ce que j'attribue ces actes à mon esprit et non pas à mon corps? Pourquoi est-ce que je me divise moi-même en ces deux parties? Pourquoi est-ce que je m'attribue cette double nature? Quelle difficulté y a-t-il à assigner tous mes actes psychiques au cerveau, à supposer que mon cerveau pense? Beaucoup de philosophes contemporains sont enclins à considérer cette hypothèse comme admissible, et la théorie nouvelle de l' « Attitudinisme » (*Behaviourism*) semble constituer une tentative pour donner une expression philosophique à l'hypothèse. Je n'y vois point, pour ma part, de difficulté radicale. L'idée ne me paraît ni absurde, ni impossible *a priori*, ni même improbable *a priori*. La théorie suivant laquelle le cerveau pense, ou encore suivant laquelle l'esprit est le cerveau, ne se confond pas avec la remarque bien connue souvent citée, suivant laquelle le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile. Cette notion repose sur une fausse analogie. L'analogie eût été plus exacte, si on eût dit : comme l'ovaire sécrète l'ovule qui devient l'embryon; mais alors l'absurdité eût été manifeste. Je ne vois pas de contradiction, parce que le cerveau, en dernière instance, se résoud en une constellation d'atomes physiques, à lui attribuer une fonction psychique. Ma raison pour rejeter la proposition que le cerveau pense, c'est que la proposition, en fait, me semble fausse. Je puis imaginer que le cerveau pense, sente et veuille; mais ce que je ne puis imaginer, c'est comment des pensées, des sentiments, des volitions, si c'étaient des actes du cerveau, pourraient constituer l'esprit. Elles seraient sans doute liées en quelque manière; elles auraient l'unité qui provient du fait qu'elles appartiennent à un même organe; mais pourraient-elles, par elles-mêmes, former un système individuel organique, comme l'esprit en forme bien un? Je trouve donc impossible de croire qu'en fait le cerveau pense, parce que je trouve qu'en fait le cerveau n'est pas l'esprit. S'il y a deux choses, l'esprit et le corps, et, si le cerveau fait partie du corps, alors

il me semble que ce doit être l'esprit et non le cerveau qui pense. Mais quelle en est la preuve? Il me paraît clair que, si c'était le cerveau qui exerce directement la fonction psychique, alors les actes de sentiment, de pensée, etc., seraient décousus, détachés les uns des autres, ou susceptibles d'être détachés les uns des autres, ou bien encore, s'ils étaient combinés, qu'ils le seraient selon un principe tout à fait différent de celui dont je constate l'opération. En fait, je ne puis jamais détacher un acte psychique d'avec les autres, ou relier purement et simplement un acte psychique à un processus physiologique : il ferait toujours un tout indivisible avec l'ensemble de l'organisation psychique que j'appelle l'esprit. Il appartient au système de mon expérience psychique, et le représenter comme appartenant au système de dispositifs mécaniques que j'appelle mon corps, aux groupes particuliers de coordination mécanique qui constituent cette partie de mon corps que j'appelle mon cerveau, c'est pour moi une pure incongruité. Tout acte psychique, même le plus simple, le plus élémentaire, est un acte de l'esprit. Son caractère, sa tonalité, sa subordination à une fin, émanent directement de l'organisation d'un ensemble individuel d'actes psychiques. Les pensées, les idées, les désirs, les imaginations, les sentiments, les sensations, ne sont pas un chaos, un multiple, dont les termes sont dépourvus de lien les uns avec les autres. Elles ne flottent pas isolément, elles ne sont pas indifférentes au principe qui les relie. Elles appartiennent non pas au cerveau, mais à la personnalité qu'elles constituent elles-mêmes, à l'esprit. Prenons, pour vérifier la chose, le cas le plus simple, celui d'une simple sensation. Supposons qu'une terminaison nerveuse, sensible à la douleur, soit excitée. La douleur qui suit peut sembler instantanée, elle peut être suivie par une réaction musculaire automatique; mais ce n'est pas un pur réflexe. Car c'est seulement si j'éprouve de la douleur qu'elle est douleur; en d'autres termes, pour être douleur, il faut qu'elle soit un état de mon esprit. Il faut qu'elle modifie l'ensemble de ma personnalité.

Si mon esprit l'exclut, elle est absolument inefficace; elle est pratiquement et positivement inexistante, quand bien même il y aurait une lésion physique, et quand bien même le courant nerveux ne rencontrerait pas d'obstacle. Il n'y a pas moyen de détacher la douleur, comme élément psychique, de l'esprit, et de la limiter à un processus nerveux particulier : c'est l'esprit tout entier, ce n'est

pas un facteur psychique détaché de cet esprit, qui intervient pour produire la nouvelle disposition corporelle.

Nous trouvons encore un autre et plus frappant exemple de l'hétérogénéité de l'esprit et du corps dans les phénomènes généraux de l'intelligence animale. L'intelligence de chaque espèce animale semble toujours se régler sur les conditions de la vie animale, elle n'est jamais et à aucun égard proportionnée ni à la quantité de substance nerveuse, ni à la complexité ou à la quantité des dispositifs spéciaux. Il y a de grands mammifères qui possèdent au moins 15 000 fois autant de neurones que les plus petits. Personne songe-t-il pour cela à leur attribuer une capacité sensitive ou intellectuelle 15 000 fois plus grande? Mais pourquoi non, si c'est le cerveau qui pense? Si nous laissons de côté, quand nous comparons un animal avec un autre, le problème de la grandeur, ce qui nous frappe, c'est à quel point une espèce diffère d'une autre pour l'étendue des services que son intelligence rend à l'exercice de son activité. Un rat, par exemple, fait preuve de plus de ruse qu'un lapin, qu'un mouton, qu'un cheval; mais il n'est pas mieux équipé, au point de vue neurologique, pour l'exercice de ses facultés spéciales qu'ils ne le sont pour l'exercice des leurs. Voilà un cas où manifestement l'intelligence s'est développée parce qu'elle est utile à l'espèce dans la routine particulière d'existence à laquelle l'espèce s'est adaptée. La chose s'est trouvée mise en lumière, d'une façon frappante, il y a quelques années, au Jardin zoologique, dans le cas d'un ours polaire, une créature qui, à en juger par sa structure et sa situation dans la série animale, semblerait devoir présenter un haut degré d'intelligence. Introduit dans un domicile nouveau, il fit une chute par-dessus le parapet, dans la fosse environnante. On lui fit, pour le retour, des voies d'accès faciles et parfaitement simples; mais, au lieu de les utiliser, l'animal, pendant plusieurs jours de suite, fit preuve d'une incroyable stupidité. L'explication proposée par les zoologues, c'est que son armature mentale est adéquate à sa condition normale d'existence, dans les mers polaires où il n'y a point d'ennemis naturels pour lui tendre des pièges et dont la routine met rarement l'animal en face d'une situation complexe, ce qui explique l'exercice de ses facultés de ruse.

La manière dont s'acquiert l'adresse met encore en lumière ce que j'entends par l'hétérogénéité de l'esprit et du corps. L'adresse du musicien, de l'ouvrier, de l'ingénieur, s'acquiert par une activité qui

s'exerce en raison inverse de celle qui convient à une intelligence qui grandit, s'élargit et se développe. Son succès dépend même d'un certain ralentissement de la pure intellectualité. On peut presque définir l'adresse comme consistant dans le pouvoir d'accomplir des actions compliquées sans y penser. La pensée réfléchie ou discursive qui est l'essence de l'esprit, contrarie l'exercice de notre adresse. Cependant l'acquisition de l'adresse n'est ni indépendante du cerveau, ni indifférente à celui-ci. Non seulement elle implique un certain développement des processus nerveux, mais elle implique encore presque certainement un développement des centres cérébraux supérieurs — ceux que nous considérons comme ayant les rapports les plus immédiats avec les processus rationnels. L'adresse suppose un travail énorme de coordination, et les hémisphères cérébraux sont généralement conçus comme étant le siège de la coordination. Voici donc un cas où il y a disparate entre le développement cérébral et le développement mental. Par un autre côté, la maladresse dont font preuve, dans les affaires courantes de la vie, les hommes qui sont doués de la plus haute intelligence est presque proverbiale. Les géants de l'esprit se comportent souvent, dans la vie, comme des enfants. Il peut se faire, bien entendu, que le développement intellectuel soit dû à des coordinations nerveuses autres et différentes ou à d'autres espèces de mécanismes nerveux ; mais, qu'il en soit ainsi ou non, il est clair que, dans le cas de l'adresse, l'hypothèse cérébrale explique beaucoup, tandis que dans l'autre cas il n'en est rien. La raison de cette différence est importante à considérer. Dans le cas de l'adresse, il s'agit de muscles : or les muscles sont entièrement soumis au contrôle des nerfs. Dans le cas de l'esprit, il s'agit de pensées et d'idées : or le rapport direct de ces pensées et de ces idées au système nerveux est purement hypothétique. Les nerfs sont les canaux, les voies de communication entre l'esprit et le monde extérieur du corps, mais il n'y a pas de preuve qu'ils exercent sur l'esprit une action causale, ou une action de contrôle.

IV. — La solidarité des deux natures.

A ce point, il peut sembler que l'hypothèse animistique offre la solution la plus aisée du problème. C'est la plus ancienne et la plus vénérable ; et voilà une considération qui, par elle-même, peut nous incliner à penser qu'après tout peut-être elle est vraie. Ne pouvons-

nous nous présenter la relation de l'esprit et du corps par l'image du conducteur de char qui, les rênes en mains, dirige, contient les chevaux vivants, les asservissant à la poursuite de ses fins? La relation de l'âme au corps vivant, bien qu'infiniment plus complexe, ne serait elle pas, en fin de compte, aussi simple que cela? Si nous devions adopter ce point de vue, nous pourrions donc supposer que chaque sensation est un appel à l'attention de l'esprit, une invitation qui lui est adressée de tenir compte des faits et de décider quelle réponse il leur sera donnée. Et l'âme pourrait faire cela soit en abandonnant aux réactions automatiques le soin de la réponse, soit en coordonnant de nouvelles réactions. En tout cas, nous devons nous représenter l'âme comme distincte, par sa nature et ses fonctions, d'avec le corps vivant, et capable peut-être, comme le conducteur du char, de mettre pied à terre et de remonter sur un autre. L'analogie est séduisante et s'accorde jusqu'à un certain point avec les faits. Il est donc très important d'indiquer clairement à quel point elle cesse de s'appliquer, dans quelle mesure elle est insuffisante. Elle ne réussit pas à expliquer le fait que l'esprit *est* expérience psychique et n'est pas quelque chose qui *a* une expérience psychique. Ce qui donne naissance au problème de l'esprit et du corps, c'est le fait que l'expérience psychique s'organise en un esprit, et s'oppose alors, comme un tout organique ou systématique, au système corporel.

Il me semble certain que les forces, quelles qu'elles soient, qui façonnent le corps et l'adaptent à l'activité spécifique de la créature vivante, sont les mêmes forces qui forment l'esprit et l'organisent dans l'unité de la personne. Je dis que cela me semble certain, non parce que je crois que le contraire est inconcevable, mais parce que tous les faits, quand on les considère sans idées préconçues, confirment cette vue, et parce que je ne puis concevoir de raison pour supposer qu'il y a des faits inconnus qui soient de nature à la contredire. Il y a en outre un fait qui semble positivement la confirmer. Tout individu a une lignée, est né, pour commencer, de deux parents. Sous la forme simple de l'ovule fécondé, ce qui est l'esprit en puissance et ce qui est le corps en puissance se détachent de leur souche et inaugurent leur existence d'individus. Je trouve impossible de croire que l'esprit est engendré par quelque processus distinct, ou vient à l'être indépendamment de la force qui engendre le corps.

J'énoncerai maintenant ma propre théorie. Je commencerai par en présenter le fondement métaphysique en termes abstraits, pour

montrer ensuite comment elle se vérifie dans les faits courants et reconnus de l'expérience.

Le meilleur terme dont je trouve que je puisse me servir, pour exprimer à ma propre satisfaction la nature de la réalité ultime, c'est le terme de « vie ». La vie est un terme très général et plus souvent employé adjectivement que substantivement. J'entends par « vie » l'existence telle que je l'exprime immédiatement par le fait : « je vis ». Je veux donc dire ce que certains philosophes entendent par expérience consciente, ou simplement par expérience. Elle est à mes yeux quelque chose à quoi pensait Descartes quand il disait : « Je pense donc je suis ». Elle est le fait ultime derrière lequel la pensée elle-même ne peut pénétrer. Je crois que cette connaissance immédiate de la vie par le vivant est une intuition pure : par où j'entends qu'en elle nous avons affaire à une forme de connaissance qui est non-intellectuelle. Mais nous laisserons de côté la question controversée qui se trouve ainsi soulevée ; elle ne se rapporte pas à la discussion présente. Je veux seulement bien établir que par la vie je n'entends pas la qualité ou le caractère d'une chose : j'entends le fait immédiat dont personne ne doute et qui pour tout le monde est une réalité indubitable. Quand nous réfléchissons à cette réalité et que nous en formons la notion, quand nous demandons : « Qu'est-ce que la vie? » nous trouvons que cette notion implique deux concepts essentiels, le concept d'activité et le concept de durée, il peut se faire que ces deux concepts à leur tour expriment une notion plus générale sous-jacente, la notion de mouvement ou de changement. Pour ma part, je préfère identifier la notion générale de vie avec la notion de changement ; mais, pour l'instant, je considère la vie telle que chaque individu la conçoit quand il réfléchit sur son expérience. Pour l'individu, la vie a un centre et une direction. Elle est l'activité limitée à un instant présent et défini, elle est aussi la durée de l'action qui progresse. Il y a donc dichotomie dans la notion même de vie. Elle se subdivise en deux notions antithétiques qui s'excluent réciproquement. La notion d'activité semble concentrer toute réalité dans l'intensité isolable de l'instant présent, elle exclut du moment présent tout ce qui a été et tout ce qui sera ; au contraire la notion de durée absorbe le passé et l'avenir dans le présent. Il me semble que cette dichotomie de la pensée nous fournit le principe essentiel qui fonde la dualité de l'esprit et du corps. Le corps est la réalisation concrète de l'activité de la vie, l'esprit la réalisation concrète de sa durée.

Si la solution de certains problèmes de philosophie semble se dérober à tous nos efforts, cela tient à cette disposition naturelle de notre intelligence qui nous porte à dissocier la pensée et l'action, le penser et le faire. Nous considérons les actes comme étant les seules réalités pleinement actuelles; les pensées leur empruntent comme une ombre de réalité. En conséquence le corps vivant qui, à chaque moment présent, exécute l'action essentielle à sa vie semble non seulement être un centre de l'activité mais encore constituer l'activité tout entière et la source à laquelle l'esprit emprunte sa réalité. Mais, si le corps vivant est nécessaire pour que l'action soit exécutée, l'esprit qui dure est également nécessaire pour qu'il y ait unité et continuité de l'action.

Quand nous essayons de former le concept distinct du corps vivant à part du concept de l'esprit qui lui donne sa forme, il est tout de suite évident que notre notion est celle d'une chose qui ne dure pas, c'est-à-dire d'une chose qui périt et ne persiste pas. Nous concevons, il est vrai, une continuité d'existence purement corporelle. Nous nous figurons la continuité du corps d'un être individuel depuis la naissance jusqu'à la mort. Le même corps nous semble éprouver les changements les plus complets, changements de matière et de forme, dans l'enfance, la maturité et le déclin. A chaque instant présent le corps n'est qu'un agrégat d'éléments matériels arrangés d'une certaine manière dans l'espace; mais il est aussi un ordre de succession dans le temps. Une succession ordonnée est impliquée dans tout processus physiologique. L'état du corps à chaque instant est déterminé par l'état du corps à l'instant précédent. Cependant il n'y a pas là durée; il y a, ce qui est bien différent, succession d'une existence momentanée qui tombe, à chaque instant, dans un non-être absolu. Le corps vivant concentre toute son activité dans un moment d'existence présente; il périt avec cet instant. Sa continuité est une continuité dans le périr. Il ne partage pas son existence entre deux moments, de telle manière qu'une partie existe dans un moment, une autre dans un autre. Son existence dans un moment donné signifie sa non-existence dans tout autre. Nous ne pouvons former sur ce modèle le concept de l'esprit. La durée est aussi essentielle à notre concept de l'esprit que la non-durée à notre concept du corps. La durée signifie la continuation de l'existence du passé, et son absorption dans le présent. La non-durée signifie que l'être continuellement sort de l'existence, et que

le présent est perpétuellement l'objet d'une création nouvelle.

L'action vivante implique donc, pour être actualisée, deux systèmes antithétiques par nature, divergents par nature. Chacun de ces systèmes s'organise continuellement autour d'un seul et même centre individuel d'activité : cette organisation est une condition nécessaire de sa réalisation dans l'action. L'un assure à l'action vivante sa durée et lui confère son libre caractère d'auto-détermination. L'autre garantit l'efficacité de son action, et lui confère le caractère de la nécessité mécanique, en l'insérant dans le système universel de l'action réciproque des forces. Telle est la nature des systèmes antithétiques qui me semblent se former nécessairement autour de chaque centre de vie, réalisant le double caractère de l'action — la durée et l'efficacité. Pouvons-nous maintenant essayer de nous représenter schématiquement la genèse des deux systèmes, et cette représentation schématique jettera-t-elle la lumière sur le problème que soulève la nature de leur interaction?

Un processus vivant, tel que je le conçois, est une dichotomie progressive. Dans tout le domaine de l'expérience individuelle, le principe fondamental du développement est une dichotomie de la pensée et de l'action. En employant le mot « dichotomie », j'insiste sur ce point que le processus de l'expérience est unique et non double à son origine. L'expérience vivante est la différenciation continuelle de ce qui d'abord est indifférencié. La différenciation n'est pas une division mécanique en parties, elle impose à une même matière deux ordres d'arrangement : ces deux ordres se conforment à deux principes différents, mais chacun est le complément nécessaire de l'autre.

J'essaierai de faire comprendre ce que je veux dire en prenant pour exemple le cas le plus simple d'impression psychique qu'il me soit possible d'imaginer, et en essayant d'en suivre la marche. Je supposerai qu'une seule terminaison nerveuse sensible à la douleur dans mon corps reçoit une excitation. Il en résulte un événement psychophysique, aussi simple et aussi unique que peut l'être un événement. Il est physique et il est psychique. Comme phénomène de sensibilité, il est psychique; et la douleur n'est pas distincte, quant à l'existence, de l'excitation, qui est physique. Une réflexion plus approfondie peut séparer les deux éléments, mais ils ne sont pas éprouvés comme deux événements faisant partie d'une relation de cause à effet. Cependant cette expérience, unique dans sa nature, affecte deux ordres systématiques entièrement distincts, l'esprit et le

corps. Dans l'esprit, c'est une douleur non différenciée, vaguement localisée, et rapportée à quelque chose qui blesse. Dans le corps c'est le fonctionnement spécifique d'un appareil délicat, spécifique lui aussi, et qui réagit sur une excitation spécifique. Cet appareil n'est interchangeable avec aucun autre dans la mesure où il s'agit de sa fonction ; il se coordonne cependant avec le corps tout entier, considéré comme un système physiologique. Je prendrai maintenant un cas plus complexe et plus compliqué. Supposons que j'assiste à l'exécution d'un morceau par un violoniste. Je me représente d'une façon tout à fait claire, un processus mental et une action corporelle. S'il y avait seulement action corporelle, j'entendrais bien des sons, du bruit, mais non de la musique. Il n'y a cependant pour moi qu'un fait, et il me semble que pour le violoniste pareillement il n'y a qu'un fait : et c'est son action vivante. Mais ce fait unique devient nécessairement partie intégrante de la série des phénomènes mentaux d'une part, et, d'autre part, de la série des phénomènes corporels ; et chacune de ces deux séries change de nature à chaque progrès de l'action. Les deux séries — la série mentale et la série corporelle — obéissent cependant à deux principes de changement tout à fait différents, de sorte qu'il n'y a ni ne peut y avoir corrélation entre un élément constitutif de l'un et un élément constitutif de l'autre. L'action vivante n'établit pas un lien d'unité entre deux faits différents, elle ne tient pas en corrélation fixe deux séries de faits, elle crée deux ordres différents. Ma théorie, c'est donc que l'action vivante consiste non pas dans l'unification d'une diversité primitive mais dans la dichotomisation de ce qui, primitivement, était un.

Si cela est vrai, il me semble que tout le problème de l'interaction, tel qu'il a été compris jusqu'ici, est transformé. L'esprit et le corps viennent à l'être dans le processus même de l'action vivante, et ne viennent pas à l'être en quelque instant qu'il nous soit possible de fixer ou d'imaginer comme étant le commencement absolu de l'action vivante : ils viennent à l'être d'une manière continue, à chaque moment du développement progressif. Toute modification de l'expérience qui change sans cesse est une modification de l'esprit et du corps, chacun étant pris dans l'intégrité de son individualité. L'antithèse de ces deux termes constitue la nature essentielle de l'action vivante. Le principe de l'action vivante est une organisation de fins, une organisation de moyens et une adaptation continue des fins aux moyens et des moyens aux fins. Les deux organisations

réalisent des principes antithétiques ; l'un réalise la liberté, l'autre la nécessité. La notion des moyens implique un déterminisme rigide : un moyen qui n'est pas le moyen nécessaire n'est pas un moyen. La notion de fin implique la liberté : une fin nécessaire n'est pas une fin. La dichotomie elle-même se fonde sur la nécessité. C'est parce que les principes sont antithétiques que chacun doit s'organiser indépendament de l'autre. Il n'y a pas de qualité commune de l'esprit et du corps, il n'y a pas de commune mesure entre eux, qui rendent concevable que des choses mentales et des choses corporelles fassent indifféremment partie d'un processus mental ou d'un processus corporel. Il est également impossible de concevoir un esprit dépourvu de corps, et un corps dépourvu d'un esprit pour orienter vers une fin ses processus coordonnés. C'est seulement comme un tout et comme un individu, et non comme un composé de classes d'entités distinctes que l'esprit et le corps sont parfaitement unis dans une relation d'absolue interdépendance réciproque.

Le terme qui me paraît le plus propre à exprimer l'interaction de l'esprit et du corps, c'est le terme de « solidarité ». Le vieux sens légal du mot correspond exactement à la notion. C'était, primitivement, un terme de droit romain et de droit civil, employé pour désigner un contrat qui, pour un seul objet, impliquait diverses obligations de la part des débiteurs, avec droits correspondants pour les créanciers. Le terme de « causalité », tel qu'on l'emploie dans les sciences de la nature (sans vouloir soulever la question de la légitimité de son emploi dans ces sciences) signifie que, d'une certaine manière, quelque chose qui est distingué comme cause disparaît, et que son équivalent exact reparaît dans une chose qui s'en distingue, comme en étant l'effet. Le terme de « solidarité » signifie que des activités diverses, et même divergentes, contribuent à produire un seul résultat commun auquel toutes les activités contribuent sans que leur intégrité individuelle soit sacrifiée. L'interaction de l'esprit et du corps présente le caractère de la solidarité, non de la causalité. Je puis expliquer que je ne me propose pas de substituer le terme de « solidarité » au terme d' « interaction ». Je cite cela à titre d'exemple d'une relation d'interaction qui n'est pas une relation de causalité.

Et maintenant je puis rendre clair mon schéma de cette interaction. Appelons l'action vivante A, nous pouvons dire que tout A est BC, ces deux termes représentant respectivement ce qui concerne le

système esprit et ce qui concerne le système corps. B et C ne sont pas en relation directe, ils sont seulement en relation indirecte. A, qui implique B, implique C. AB diffère de AC, et la relation entre B et C consiste en ce que tous deux sont impliqués en A. C'est ainsi qu'il y a interaction entre B et C sans relation de cause à effet. Supposons, en effet, que l'origine d'un changement soit en B, le changement est un changement de A, mais A est également C ; il y a donc un changement en C qui est la conséquence du changement en B. C'est la nature de ce lien d'antécédent à conséquent qui, dans ma théorie, est de toute importance. A change toujours, le changement étant de l'essence de l'activité ; et le changement de A est à la fois un changement dans le système B et un changement dans le système C. La relation réciproque de B et de C est une relation d'adaptation mutuelle. Un changement profond en B peut ne nécessiter qu'une très légère adaptation en C, peut même — la chose est concevable — ne nécessiter aucune adaptation ; les changements en B et en C sont alors tout à fait disproportionnés. C'est ce qui fait la différence entre ma théorie et la théorie du parallélisme. Le changement qui se produit dans l'esprit ne se règle jamais sur le changement qui se produit dans le corps, et il n'y a pas de correspondance terme par terme qui puisse rendre possible à une intelligence infinie de traduire une des deux séries par l'autre.

Essayons d'appliquer la formule. J'ai dit que la vie offrait les caractères de la durée et de l'efficacité, et j'ai montré que ces caractères se faisaient antithèse. Je suppose donc que la vie existe à titre d'unité non différenciée. Si on me défie de justifier cette hypothèse par un fait d'expérience positive, je dois évidemment reconnaître qu'un tel fait n'existe pas. Ce n'est pas une histoire chronologique de l'expérience que j'apporte, c'est un schème de sa genèse. Il n'y a pas d'impression vécue qui ne soit déjà différenciée en corps et en esprit. Cette difficulté d'ailleurs n'est point particulière à la philosophie, elle est inhérente à toute explication scientifique. Comment par exemple schématiser la nature de la lumière sans recourir à la notion d'énergie latente ? Pourtant, au point de vue de l'expérience, l'énergie latente, c'est une énergie qui n'existe pas. Je conçois donc la vie, d'abord, comme une unité non différenciée qui, pour se réaliser, passer à l'acte, être action vivante, doit se différencier. Cette différenciation est une dichotomie, une séparation en deux systèmes individuels, dont l'ordre est gouverné par des principes opposés et

contradictoires; mais les systèmes sont en même temps complémentaires l'un par rapport à l'autre. L'un est réalisé dans l'esprit, l'autre dans le corps. L'un constitue un agent durable, en qui l'action future se projette ; l'autre est un instrument efficace, inséré dans le système de forces au milieu desquelles s'exerce son action. La liberté est essentielle à l'agent. Il nous appartient ici de prendre garde à ne pas être induit en erreur par nos propres métaphores. La métaphore d'un agent et de son instrument suggère, d'une façon presque immédiate, la distinction d'une machine et de sa fonction : mais, si nous voulons comprendre la relation de l'esprit et du corps, il n'y a pas d'image qui soit mieux faite pour nous égarer. Entre la vie et la fonction il n'y a pas de distinction. Le corps n'est pas comparable à une automobile qu'on laisse au garage en attendant d'en avoir besoin. L'action vivante progresse avec la modification continue de l'esprit et du corps. L'action n'est ni physique ni psychique, ni partiellement physique, partiellement psychique : elle est psychophysique. Il n'y a pas d'influence physique qui affecte l'esprit, si ce n'est par l'intermédiaire du corps ; il n'y a pas d'influence physique qui émane de l'esprit sans passer par le corps. Toute impression psychique modifie tout à la fois le corps et l'âme, mais la modification n'est pas une édition mécanique, qui, n'était ce quelque chose, demeurerait identique à ce qu'il était auparavant. Si subtil, si imperceptible que soit le changement que la nouvelle impression ressentie exerce sur l'esprit, c'est l'esprit tout entier qui est modifié. Et, si faible que soit l'appel fait au corps par une impression nouvelle, en admettant même que l'action provoquée apparaisse comme la simple répétition d'innombrables actions antérieures, quelque chose est changé dans toute la disposition des mécanismes coordonnés qui constituent le corps. Nous savons que les organes du corps et les éléments constitutifs des organes s'atrophient par le manque d'usage, et croissent à l'usage. Une continuité de changement dans l'esprit et le corps est une condition de la vie.

Je ferai ici une remarque au sujet de l'application de cette théorie à la question de la survivance. La question ne se rattache pas strictement à celle qui fait l'objet bien défini de cette discussion — à savoir quelle idée nous pouvons nous faire de l'interaction de l'esprit et du corps chez les individus, pendant le cours effectif de leur vie. Cependant, pour bien des gens, ce qui fait l'intérêt capital du problème, c'est la lumière qu'il est de nature à jeter sur la question de la

survivance. Disons-en donc un mot : ce sera le moyen d'appeler l'attention sur un trait essentiel de ce que j'ai appelé la solidarité. Je ne vois rien d'irrationnel dans la notion d'une survivance de la conscience individuelle après la mort. La question de savoir s'il faut y croire dépend, en fait, des preuves scientifiques ordinaires : aucune théorie n'a rien à y voir. Une seule question l'intéresse : dans quelle mesure le système que j'appelle l'esprit est-il concevable quand le système que j'appelle le corps est pratiquement détruit? Il y a deux types de dogme religieux : l'immortalité naturelle de l'âme, et la résurrection du corps. Je ne me propose pas ici d'en aborder la discussion ; je veux seulement faire observer que, dans la théorie que j'ai exposée des rapports de l'âme et du corps, il est essentiel, pour que l'esprit soit représenté comme image d'une personne concrète ou comme idée générale d'un individu réel, que cet esprit soit en quelque manière pourvu d'un corps. Si donc nous croyons que l'âme, après la mort, peut revenir, et revient ici-bas, ou qu'elle y reviendra plus tard, ou qu'elle part vers une sphère nouvelle et vit dans des conditions nouvelles, les questions qu'il est convenable de poser sont celles dont saint Paul cherche la réponse : « Comment les morts sont-ils ressuscités? avec quel corps est-ce qu'ils viennent? » Une âme sans corps, ce serait un esprit dépourvu de réceptivité, dépourvu d'activité, et, si n'est pas là une contradiction dans les termes, c'est seulement parce qu'il n'y a pas ici de termes pour se contredire.

L'esprit et le corps sont donc, à mes yeux, deux systèmes ou deux ordres disparates mais non pas séparés ou séparables. Ils sont la condition nécessaire de la réalisation de la vie dans l'action. Ils naissent, puis subissent des modifications continuelles, au cours de l'action vivante. Ils interagissent continuellement par voie d'adaptation mutuelle. Ils ne sont jamais en relation directe de cause à effet, au sens où cette relation s'applique dans un système énergétique, mais ils ont une source commune, et collaborent à la réalisation d'une fin commune.

Qu'il me soit permis, pour conclure, d'énumérer les thèses principales que j'ai essayé d'établir.

1. Nous dépendons des organes des sens pour notre entendement et des muscles pour l'expression de notre vouloir. L'interaction de l'esprit et du corps n'est donc pas une théorie mais un fait. Le problème est d'expliquer dans quelles conditions l'interaction se

produit. Or cela implique une théorie de la nature et de la genèse des deux ordres : l'ordre physique et l'ordre psychique.

2. La relation de l'esprit et du corps n'est pas une relation de causalité ou de parallélisme : elle est une relation de solidarité.

Parler de causalité, c'est dire que les événements mentaux et les événements corporels forment une seule série et entrent dans un seul système identique de forces qui agissent les unes sur les autres. C'est impliquer qu'une même quantité d'énergie peut prendre soit une forme mentale soit une forme corporelle. Si la chose n'est pas inconcevable, elle est du moins indémontrable.

Parler de parallélisme, c'est dire qu'il y a correspondance, point par point, de deux séries complètement indépendantes d'événements. Cette correspondance implique une harmonie sans interdépendance. Elle nie l'interaction ; elle est une théorie pour expliquer l'apparence de l'interaction.

Parler de solidarité, c'est dire qu'il y a deux systèmes individuels, d'ordres distincts de fonctions diverses, qui, dans un seul sujet et pour une fin commune, se complètent l'un l'autre, collaborent l'un avec l'autre.

3. Ni l'esprit ni le corps ne sont une série d'événements, ou une collection d'entités, qui soit formée par voie d'addition ou d'agglomération. Chacun constitue une organisation individuelle. Le principe de chaque organisation fait antithèse au principe de l'autre; l'ordre ou l'arrangement des éléments constitutifs de chacun, et la direction ou l'orientation de la fonction, chez chacun, est divergente par rapport à la direction de l'autre.

4. L'interaction de l'esprit et du corps n'est pas l'interaction d'une partie avec une partie mais toujours d'un tout avec un tout. « Que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta main droite » : voilà une maxime qui n'est pas susceptible d'être prise à la lettre.

5. L'esprit et le corps ne sont pas une diversité originelle que l'organisme psycho-physique maintient à l'état de réunion ; ils sont une dichotomie inhérente et nécessaire au processus de réalisation de l'action vivante.

6. Les deux principes antithétiques que représentent l'esprit et le corps sont la liberté et la nécessité.

7. La dichotomie psycho-physique est essentielle à l'action vivante.

Chez l'homme, l'action vivante se réalise dans la double nature de l'homme, spirituelle et matérielle. L'esprit et le corps en sont l'expression concrète. Elles ont même origine et même fin. Il n'y a pas d'esprit sans corps, et pas de corps qui ne soit « une machine pour volonté agissante ». (Robert Browning.)

H. WILDON CARR.

L'ART ET LA SCIENCE[1]

J'ai à vous entretenir aujourd'hui de l'art et de la science. On vous a déjà expliqué à quelles conditions psychologiques l'art se rattache et de quelle sorte d'activité mentale il procède. S'il suffisait, pour garantir la pérennité de tel ou tel genre de productions humaines, de montrer qu'elles ont leur raison d'être dans certaines dispositions d'esprit, la vie de l'art ne serait pas en péril.

Mais nous savons que l'esprit de l'homme est bien loin d'avoir maintenu au même degré tous les effets ou l'efficacité même de tendances qui furent, d'abord, en lui très puissantes. Nous savons qu'il a laissé se déprimer en lui certaines de ses facultés, tandis qu'il en exaltait d'autres plus ou moins différentes, plus ou moins antagonistes des premières. La création de mythes, de légendes, de toute espèce de croyances et de représentations irrationnelles a été, en d'autres temps, le témoignage le plus immédiat, le plus authentique de sa nature ; et cependant la création de mythes, de légendes paraît aujourd'hui incompatible, en fait comme en droit, avec notre culture. Est-ce que l'art, dans son ensemble, ne pourrait pas être voué à un pareil sort? N'est-il pas menacé par le progrès régulier et la prédominance croissante de la science ?

Après tout, si la science n'était qu'une production humaine comme une autre elle pourrait sans doute s'attribuer, s'arroger une certaine suprématie, qui gênerait seulement, sans les abolir pour

1. Instamment sollicité par M. Liard de faire quelques conférences à l'Ecole normale d'Auteuil, Victor Delbos accepta d'y traiter ces trois sujets : *l'Art et la Science* (29 janvier 1914), *l'Art et la Morale* (5 février 1914), *l'Art et la Philosophie* (12 février 1914). C'est, semble-t-il, d'après une sténographie que ces conférences ont été reproduites à la machine à écrire, telles qu'on les a retrouvées, seules de cette nature, parmi ses manuscrits. Pour les publier il les eût certainement revisées. Mais il a paru intéressant de recueillir l'écho direct de sa parole sur des sujets qu'il n'a pas eu l'occasion de traiter ailleurs, alors que le caractère improvisé de la forme laisse plus manifestement voir l'effort qu'il tente, dans un dessein d'éducation intellectuelle et morale, pour s'adapter à un auditoire qui ne lui était pas familier. (M. B.)

cela, les autres productions humaines. Mais la science a d'autres prétentions. Elle a la prétention de ne pas être l'un des produits parmi d'autres de la nature humaine. Elle a la prétention d'établir, elle, la mesure souveraine et définitive des choses, de devenir, peu à peu, mais sûrement, la maîtresse de la vie. Et il faut se demander, alors, si son triomphe, déjà mortel à tant de choses où s'étaient incorporés les rêves de l'humanité, ne finira pas par être mortel à l'art, cette forme singulière, exquise du rêve humain.

D'abord, il est incontestable que la science triomphe. Herbert Spencer a comparé quelque part la science à la très humble Cendrillon, reléguée pendant longtemps dans son humilité au coin du foyer de la maison, tandis que ses sœurs orgueilleuses étalaient leurs brillantes parures. Aujourd'hui, Cendrillon est devenue reine, et reine de quelle façon! avec un sentiment, plus ou moins légitime, de représailles, avec une autorité tellement absolue qu'elle semble ne pouvoir plus supporter auprès d'elle aucune rivale!

Et de fait, il peut sembler que la science, aujourd'hui, non pas seulement du droit du plus fort, mais du droit le plus incontestable et le plus authentique, tend à réduire de plus en plus la possibilité de l'art; et cela, d'un côté, par la nature des résultats auxquels elle aboutit ou même des principes qu'elle suppose, et, d'un autre côté, par le genre de dispositions que, de plus en plus, elle fait prévaloir dans l'esprit humain. Comment donc cela? Comment s'établit cet antagonisme de la science et de l'art? Sur quoi se fonde-t-il et jusqu'où va-t-il?

Il n'est pas d'art sans fiction. Cela est évident pour toutes sortes d'œuvres d'art qui visent expressément à nous faire dépasser le réel, à nous tirer de la vie commune et de ses habitudes familières. Cela est moins évident, et cependant tout aussi vrai, pour les œuvres d'art qui, de parti pris, prétendent nous ramener au réel et à la vie même: car, même alors, celles de nos facultés auxquelles ces œuvres d'art réalistes font appel ne sont jamais celles dont le réel et dont la vie nous imposent l'usage.

On vous l'a sans doute expliqué : l'état d'âme esthétique ou artistique n'est possible que par le libre jeu de nos facultés représentatives qui, au lieu de se subordonner, de s'asservir, comme la réalité et comme la vie l'exigent, aux objets de leur représentation, font de ces objets, uniquement, le stimulant, l'occasion, le moyen de leur libre déploiement. S'il en est ainsi, l'œuvre d'art qui prétend nous

imposer le plus la vision, l'impression du réel, tout autant qu'elle reste œuvre d'art, doit nous détacher du réel par cela seul qu'elle en fait un objet de contemplation, par cela seul qu'elle vise, non pas à agir sur lui, par lui, mais à le faire contempler. Et c'est pour cela que nous nous prêtons à des spectacles dont nous nous détournerions dans la vie réelle.

L'art, même quand il le veut, ne peut pas absolument nous identifier avec le réel. Même devant les formes d'art les plus réalistes, il nous reste, malgré tout, le sentiment d'un détachement de la réalité que nous contemplons. Nous ne faisons pas un avec elle; nous sentons qu'elle n'est pas matière pour notre vie réelle. Du moment qu'il s'agit d'art, nous sentons que ce n'est pas la réalité qui s'impose à nous, à nos facultés.

Cette identification avec le réel que l'art, même le plus réaliste, ne peut imposer, que l'art le plus idéaliste non seulement n'impose pas, mais ne recherche pas, la science l'opère, ou du moins prétend l'opérer. La science, — (continuons à nous faire provisoirement l'écho d'un état d'esprit qui, assez répandu aujourd'hui, se donnerait volontiers comme la complète expression de la culture scientifique) — la science, dit-on, a pour but de connaître, d'expliquer : et la science ne pourra connaître, ne pourra expliquer que par l'élimination régulière de toutes les causes de fiction qui s'interposent entre nous et les choses. La science établit des rapports, découvre des lois dont la vérité frappe d'interdit tout ce qui prétend s'y soustraire. Et à mesure que la science étend le champ du connu en restreignant celui de l'inconnu, elle rejette de plus en plus impitoyablement tout ce qui pouvait donner lieu aux fictions fabuleuses, aux représentations capricieuses, à toutes les formes de l'interprétation individuelle et subjective. La science fait toucher du doigt et regarder de l'œil les faits compris dans un ordre qu'elle détermine nécessairement. Et même là où la science n'a pas réussi à apporter ses explications, là où elle n'a pas encore pénétré, elle soutient, avec une audace jusqu'à présent justifiée par le succès, que ses explications pourront pénétrer, qu'elle saura bien un jour introduire l'ordre souverain de l'analyse, la clarté lumineuse de la raison à la place même où jusqu'à présent planait l'ombre du mystère.

« La science n'a plus de mystères », dit au début d'un de ses ouvrages l'un des plus grands savants de notre époque, Marcelin Berthelot. C'est-à-dire que, selon ses tendances ou ses prétentions,

la science ne connaît rien d'inconnaissable. La science soutient que l'inconnu d'aujourd'hui ne lui échappe que momentanément et sera le connu de demain.

Ce qui échappe à la science d'aujourd'hui n'est pas d'une nature telle qu'il y subsiste quelque chose d'irréductible, de réfractaire à l'explication scientifique. Qu'elle étende ses méthodes, et alors l'inconnu qui nous attire, qui nous sollicite, qui permet à notre esprit d'errer à l'aventure, se réduit en lois, objets de détermination et de connaissance précise. Et quoi de plus fatal à l'art que cette annulation graduelle du mystère? Tant que la science n'avait jeté sur le monde qu'une sorte de dévolu partiel, on peut dire qu'elle y laissait de nombreuses régions où la création artistique venait occuper les places laissées vacantes encore par la science. Mais un monde qui, dans sa totalité, n'apparaît plus que comme un tissu de faits et de lois n'a plus rien qui excite l'imagination et le sentiment. Au sentiment et à l'imagination il oppose la force écrasante de la réalité qu'il est, et, quant aux facultés humaines, il les subordonne à l'autorité impérieuse de l'intelligence qui découvre cette réalité telle qu'elle est.

Peut-être croira-t-on défendre l'art en lui réservant le domaine du rêve, de l'illusion, de la fiction? Mais quelle singulière façon de le défendre! Et comme on pourrait voir bien plutôt là une manière à peine déguisée de confesser son irrémédiable déchéance. Qu'est-ce donc que l'art s'il est à ce point dépourvu de substance qu'il ne s'entretienne plus que de songes, d'ombres, de fantômes, de simulacres? Qu'est-ce donc que l'art s'il a si peu de consistance? Un souffle emprisonné dans une goutte d'eau, une simple bulle à la surface des choses? Et vaut-il bien alors la peine qu'on s'y attache de toutes ses forces?

Cette façon de défendre l'art est contraire à ce que l'art, à ses moments les plus authentiques et les plus triomphants, a représenté. Une humanité plus jeune, non disciplinée par la science, réclamait mieux et plus pour l'art : dans l'art elle voyait quelque chose de sacré; et, sous les formes données par l'art aux plus nobles visions de son esprit et aux aspirations les plus impérieuses de son cœur, elle croyait sentir du divin.

Tel est donc le monde constitué ou conçu par la science. Tel il est, réprimant tout élan vers la contemplation esthétique et la production créatrice.

Ce n'est pas tout.

Le développement même de la science tue en l'homme jusqu'aux facultés d'où cette contemplation esthétique et cette production créatrice dérivent. Car, pour être comprise, la science exige que l'on arrête l'imagination, que l'on fasse taire la sensibilité, qu'on laisse seulement fonctionner l'intelligence. Et encore, quelle intelligence? Une certaine intelligence très spéciale, très technique, l'intelligence uniquement soucieuse d'objectivité. Et, par conséquent, la science développe en nous des habitudes d'observation disciplinée, de démonstration rigoureuse, de vérification stricte, de critique minutieuse, d'analyse inflexible qui enlèvent fatalement aux esprits l'aptitude à la liberté de contemplation, le don de création spontanée et ce qu'on pourrait appeler toute leur candeur inventive. La science développe donc, avant tout, des habitudes de réflexion, de méfiance de soi, de pure attention à la réalité de choses qui ne sont pas celles dont l'art et la contemplation esthétique ont besoin. Et, s'étant arrogé le droit d'être l'éducatrice souveraine, la science détourne l'intelligence de tout ce qui pourrait l'attirer hors de ses propres fonctions; ainsi donc, comme la science a enlevé à la nature toutes ses raisons d'apparaître belle, elle enlève à l'esprit tout son génie. Saturés d'évidence intellectuelle, de préoccupations critiques, toujours enclins à expérimenter, à discuter, à raisonner, nous perdons peu à peu, sous l'influence de l'esprit scientifique, les vertus originales, les vertus de création qui, au regard de la science, ont le tort de nous empêcher d'être le miroir fidèle des choses.

Ce n'est pas tout encore.

La science menace l'art, d'une façon moins directe, sans doute, mais très réelle encore, par ses conséquences et ses applications pratiques. Là encore elle contribue à affaiblir, à anéantir le goût de l'art. Certes, ce n'est pas elle qui crée dans l'humanité le besoin du bien-être, la recherche des satisfactions positives; mais, si elle ne les crée pas, elle les favorise et les accroît. On peut dire qu'elle les favorise par les bienfaits matériels qui dérivent d'elle. De plus en plus, elle oblitère le sens de l'idéal; de plus en plus, elle confirme l'homme dans le goût des choses positives et du bien-être matériel; de plus en plus elle donne à notre civilisation la figure d'un immense machinisme destiné à compenser les complications de la vie par l'augmentation de ses commodités.

L'art a toujours vécu de la croyance qu'il y avait d'infinies possi-

bilités par delà celles que la nature a secrètement réalisées; qu'il pouvait y avoir un libre exercice de nos facultés représentatives par delà l'usage qu'en réclame la discipline de la connaissance; qu'il pouvait y avoir des aspirations infinies par delà la réalité donnée des choses.

La science refoule de plus en plus cette croyance et refoule, par suite, de plus en plus l'art, qui en a découlé.

Ne devons-nous pas déjà constater, en effet, qu'il y a bien des genres artistiques, florissants autrefois, qui aujourd'hui sont comme desséchés? Qui oserait croire encore aujourd'hui, dans notre siècle de civilisation matérielle et de progrès scientifique, à la vitalité de la poésie épique? Les rameaux sont déjà tombés ou tomberont l'un après l'autre; l'arbre lui-même tombera à son tour, d'une chute irrémédiable, parce qu'il ne trouvera plus dans le sol les sucs nourriciers qui pouvaient l'alimenter.

Rien, d'ailleurs, n'est plus contraire à l'histoire que la pensée d'une durée éternelle de ce en quoi l'humanité s'est un moment complu. Rien n'est plus contraire à l'histoire. L'œuvre humaine s'accomplit, sans doute, par conquêtes; mais ces conquêtes sont en même temps, comme toutes les conquêtes, des destructions. Les Grecs durent croire à l'éternité de leurs dieux, de ces dieux qui avaient été des types si parfaits pour les représentations de la poésie et de l'art. Ils durent bien croire à l'éternité de leurs dieux, de ces dieux en qui ils avaient réalisé, personnifié à la fois leurs passions et leur sagesse. Et cependant, elles sont mortes, elles sont bien mortes, les brillantes, les radieuses divinités de l'Hellade!

C'est le symbole aussi de la destinée réservée à l'art. L'humanité, dans sa jeunesse, s'y est attachée de toute son âme, de toute la joie de ses espérances, de toute la ferveur de son enthousiasme. Mais l'art succombera sous la force plus grande qui l'enserre et le domine. Ceci tuera cela. Rien ne peut empêcher la science d'accomplir son œuvre nécessaire. Elle a le droit de dominer, de gouverner. Il ne faut pas que d'ailleurs survienne ou survive comme une production rivale, qui entrave la magnifique régularité de son développement et de son progrès.

Telle est la façon dont on peut représenter l'antagonisme de la science et de l'art.

Une telle puissance attribuée à la science contre l'art vise, sans doute, à glorifier la science? Elle peut viser aussi — ou plutôt aboutir

— à la rabaisser. Mais on la présente le plus souvent comme l'expression d'un fait ou d'une induction plus ou moins probable à partir de certains faits.

Allons-nous nous faire prophète à notre tour, prophète de bonheur après les prophètes de malheur? S'il s'agissait ici de prévoir ou de prédire ce qui arrivera, il vaudrait mieux ne rien répondre, ne rien dire, ou se borner à répondre : l'avenir en décidera, l'avenir n'est pas à nous. En effet, l'avenir en décidera. Il pourra y avoir des périodes de langueur, de sécheresse artistiques, comme il y a eu et comme aussi il pourra y avoir des périodes de langueur et de sécheresse scientifiques.

Mais la question que nous avons à examiner est tout autre. Nous n'avons pas à prophétiser. Nous avons à instituer une discussion, à résoudre un problème dont nous pouvons vérifier les données, et ce problème, voici quel en est l'énoncé :

L'analyse qui oppose aux destinées de l'art le progrès de la science et la prédominance de l'esprit scientifique est-elle suffisante, au point que nous puissions croire que la réalité y répondra? Et alors, c'est simplement une question d'analyse philosophique; ce n'est plus une question de prophétie.

Or l'analyse que nous venons de présenter ne tient pas compte suffisamment de la relation naturelle et des rapports divers qu'a le monde qui nous environne avec notre esprit. Comment cela?

On suppose d'abord que ce monde, tel qu'il apparaît selon la science, a une sorte d'existence en soi. Et cette supposition est la plus grave et la plus gratuite à la fois. Car cette existence en soi, telle que la science la considère, lui a été conférée par un effort vigoureux, légitime d'ailleurs, d'abstraction. Avant d'être ainsi pourvu de l'existence en soi, ce monde est lié à nos sensations qui présentent d'une façon plus ou moins subjective ses qualités et ses façons d'être. Ce monde a commencé par prendre naissance, si l'on peut dire, dans notre conscience avant d'en sortir pour être observé et analysé indépendamment de nous. Nous l'avons isolé de nous-mêmes pour le connaître, pour ne voir en lui que des faits et des lois exclusifs de l'individualité de notre vision. Mais nous ne l'avons connu d'abord que représenté par nos sensations visuelles, tactiles, sonores, etc.... Nous qne l'avons connu ue représenté par nos sensations, c'est-à-dire par quelque chose de nous-mêmes. Et c'est par une tendance, d'ailleurs très légitime, de notre pensée, tendance

ultérieure et dérivée, que nous l'avons posé en lui-même, pour le percevoir plus nettement et le comprendre plus clairement. Ce monde où il n'y a que des faits sans marque humaine, des lois sans intérêt humain, ce monde a été d'abord comme enveloppé en nous et dans les sensations qui nous l'ont représenté. Et c'est ensuite seulement que nous l'avons dépouillé de nos sensations pour être capables de le considérer en soi.

Remarquez ceci d'abord : — si la science a mis tant de temps à conquérir ses méthodes de vérification, c'est que, par une sorte de tendance immédiate, l'humanité se mêlait d'abord à la représentation qu'elle avait des choses ; elle a dû éliminer peu à peu l'anthropomorphisme. C'est la tâche la plus difficile que la science ait à remplir ; et il faut qu'elle la remplisse pour s'imposer, pour pouvoir faire appel aux moyens de contrôle, de vérification, pour éliminer les facteurs individuels : procédé légitime pour conquérir une connaissance certaine des choses, mais qui a dû arracher de la conscience humaine ce qui ne lui était pas primitivement étranger.

Admettons donc le monde conçu de la sorte, posé en soi, réduit à une simple complication de mouvements déterminés par des lois mathématiques, gouverné par un déterminisme rigoureux, tout différent des vues spontanées de notre esprit. Ceci n'autorise point à considérer que la totalité de notre esprit doit se laisser mesurer par lui. La science repose sur le rapport de choses exactement déterminables à une intelligence en quelque sorte impersonnelle. Ce rapport n'est ni un rapport immédiat, ni un rapport intégral du monde à notre esprit.

Ni un rapport immédiat, pourquoi? Ni un rapport intégral, pourquoi? Parce qu'il y a en nous d'autres facultés que cette intelligence impersonnelle; parce que l'intelligence même (car l'intelligence est, elle aussi, une sorte d'abstraction), est liée d'une façon concrète aux sentiments et à l'action; parce que, du point de vue des sujets que nous sommes, l'harmonie de nos facultés est un idéal aussi légitime que l'est, du point de vue de l'objet, la réduction des faits à des lois nécessaires.

La contemplation esthétique et la production artistique sont une façon de réaliser cette harmonie, indépendamment de tout souci de vérité purement intellectuelle et de toute action purement pratique. Or, le postulat de l'argumentation que j'ai développée tout à l'heure, c'est que la nature, comprise par la science, ne fournit pas de raisons

à l'art. Soit : la nature, comprise par la science, ne fournit pas de raisons à l'art. Mais ce n'est pas de la nature que l'art tire ses raisons; ce n'est pas de la nature, même quand la nature est objet de pure contemplation esthétique, que l'activité esthétique tient ses raisons d'être, mais de la nature en tant qu'elle est liée à nos facultés. La nature prise en elle-même, dans son impassible sérénité, ou plutôt la nature dans son indifférente objectivité, n'est ni belle ni laide; elle échappe à ce moment-là aux catégories esthétiques. Elle ne devient esthétiquement qualifiable que mélangée plus ou moins avec notre âme. Elle ne le devient que par une création déjà artistique de notre esprit qui en interprète la perception.

Quand nous contemplons esthétiquement la nature, nous lui prêtons l'âme d'un artiste créateur qui tend à susciter, par la production de telle ou telle forme, par l'emploi de tel ou tel moyen d'expression, tel ou tel sentiment dont nous jouissons pour lui-même.

Pascal disait : « Quelle vanité, que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux! » Il disait cela par raillerie; il voulait faire ressortir l'une des nombreuses contradictions humaines. Il n'y a pas là de contradiction ; c'est le fait même qui est à l'origine de l'art et de la contemplation esthétique. Il n'y a pas de beauté de la nature en soi, et le philosophe Hegel disait justement : « La beauté dans la nature n'apparaît que comme un reflet de la beauté de l'esprit. »

La beauté de la nature est une création de l'esprit; à plus forte raison la matière de l'art n'est point dans le monde extérieur. Donc la science, en concevant ce monde d'une façon antiesthétique, ne peut rien faire là qui puisse porter préjudice à l'art! Même avant que le monde ait, si l'on peut dire, été touché par la science, ce n'est pas de lui que venait l'art. Qu'il soit touché encore par la science, peu importe; c'est de l'esprit lui-même, c'est du libre jeu de ses facultés que l'art tire sa raison.

Il est cependant incontestable que la science a exclu de l'art certaines formes de contemplation artistique qui la contredisent trop. Il est certain qu'une peinture artistique du monde ne peut pas supposer aujourd'hui, pour nous saisir, nous atteindre vraiment, nous faire vibrer, le monde des anciens limité par la voûte de cristal. La perspective des espaces infinis est au surplus une source d'émotions plus vives et plus profondes. Le merveilleux des anciens, de la

mythologie a fait son temps; il paraît mort et bien mort. Encore faut-il s'entendre, car ce merveilleux n'a point été, quand l'humanité s'y est complu, une invention fictive; il a été engendré, entretenu par des sentiments humains dont la puissance, dont la permanence peuvent dépasser singulièrement les formes qu'ils s'étaient, un temps, données. Et cela fait que ce merveilleux peut être parfois ressuscité, autrement même que par de froides reconstitutions, par l'évocation nouvelle, vivante de sentiments qui y ont été ou peuvent encore y être liés : vous savez ce que Wagner a pu faire des grandes légendes du moyen âge, les Niebelungen, le Saint-Graal.

Ce qui reste vrai, c'est que la matière offerte à l'art, même avec l'art réaliste, n'est jamais matière purement naturelle; c'est une matière toujours, à quelque degré, humaine par son attache aux facultés, par sa relation avec la façon humaine de se représenter les choses. Même si le monde se réduisait à ne réaliser qu'une mathématique incolore et muette, l'âme humaine continuerait à percevoir les couleurs, les sons pour réaliser sa vie à elle. Même si les découvertes scientifiques réduisaient la part de l'inconnu, autorisaient à juger de l'inconnu d'après le connu, le mystère, qu'on dit être, en grande partie, l'aliment de l'âme, subsisterait; non pas au cœur des choses, mais au cœur de l'homme incapable, je crois bien, d'échapper au frisson que suscite en lui la conscience du rapport de sa destinée avec l'existence de l'univers.

Nos émotions, nos joies, nos peines, nos angoisses, nos espérances, nos désespoirs, nos enthousiasmes, la volonté de nous xalter et de nous dépasser nous-mêmes, la volonté de nous résigner et de nous sacrifier, le drame de nos passions, quelle riche matière pour l'art, et qui ne risque point d'être réduite ou supprimée par la science!

Si l'on disait même que la science, maîtresse de la vie autant que maîtresse de la vérité, doit plier le cœur humain au seul respect de l'ordre nécessaire qu'elle découvre, si l'on disait qu'elle doit faire tomber tout le reste comme un résidu de superstitions vaines, outre que cette consigne serait impossible à observer dans sa totalité rigoureuse, quels puissants sujets pour l'art, encore, dans la pensée de cette humanité qui demeurerait, malgré tout, toujours présente, toujours vivante, jusque dans cette abnégation, consentie et sans cesse renouvelée, de ses vœux, de ses joies, de ses désirs! La dualité de la matière et de la vie, de la chose et de la personne, cette dualité

qu'on peut présenter comme un conflit ou comme le développement, comme la promesse d'une harmonie supérieure, ne crée-t-elle pas des sujets inépuisables d'inspiration ?

Que le monde matériel, gouverné et maintenu par ses lois, se contente d'être, d'exister : en l'homme a surgi une inquiétude qui a contracté à jamais son esprit et son cœur, inquiétude qui a donné à ce mot d'existence une signification et une profondeur infinies : *être ou n'être pas*, telle est, comme dit Hamlet, toute la question.

Eh bien, ce que l'humanité a mis, ce qu'elle continuera toujours à mettre d'elle-même dans la conscience et dans l'examen de cette question, l'art saura toujours s'en inspirer, ne fût-ce que pour bercer la souffrance et le gémissement de l'humanité.

Il reste cependant à se demander si la science, par les habitudes qu'elle inculque, ne dépouillera pas, à la longue, les sentiments humains de leur puissance de suggestion esthétique en restreignant le rôle de l'imagination.

D'abord, observons que les connaissances apportées par la science peuvent avoir donné à la représentation esthétique un nouvel élément. Ruskin, qui pourtant n'est pas suspect d'une tendresse exagérée pour les pratiques de la science, dit « qu'il est bon d'être géologue pour sentir la beauté d'une montagne ». Il est certain, — et j'aurai l'occasion de revenir sur ce sujet, — que la connaissance des grandes lois de l'univers étend notre admiration pour la nature, pour la production et la variété de ses formes. D'un autre point de vue, la connaissance plus précise des conditions dans lesquelles se sont produites les œuvres d'art augmente la puissance de notre admiration.

Lisez, s'ils vous tombent sous la main, les beaux livres que M. Émile Mâle a écrits sur l'art religieux du moyen âge, et vous verrez si ce merveilleux effort d'érudition pour rattacher cet art à toutes ses sources d'inspiration ne contribue pas à augmenter notre puissance d'admiration ; ainsi la science peut se mettre en quelque mesure au service du sentiment esthétique.

La science, de son côté, a elle-même besoin de mettre en œuvre les facultés dont l'art procède, elle en a besoin pour se produire et se développer. La science vit aussi d'invention et ne résulte pas purement et simplement de l'organisation des faits. Elle exige que l'on pressente ce qu'elle va découvrir, qu'on imagine ce qu'elle va vérifier; elle a recours à l'imagination et à l'intuition.

Voici ce qu'a écrit Henri Poincaré : « On peut s'étonner de voir invoquer la sensibilité à propos de démonstrations mathématiques qui, semble-t-il, ne peuvent intéresser que l'intelligence. Ce serait oublier le sentiment de la beauté mathématique, de l'harmonie des nombres et des formes, de l'élégance géométrique. C'est un vrai sentiment esthétique, que les vrais mathématiciens connaissent. » (*Science et méthode*, p. 57.)

Et c'est dans cet article sur l'invention mathématique qu'il rappelle avec insistance le rôle de l'intuition en mathématique, ce sentiment de certitude préalable qui accompagne la grande intuition du savant. Ce sont les vrais savants qui procèdent ainsi et qui prennent conscience de l'esprit agissant et créateur au sein de la science.

C'est un lieu commun aujourd'hui, depuis le grand ouvrage de Claude Bernard, *L'Introduction à la médecine expérimentale*, que de déclarer l'importance de l'hypothèse dans les sciences de la nature, et d'affirmer que, sans ce que Claude Bernard appelle l'idée *a priori*, sans l'intuition divinatrice des lois et des causes qui pousse le savant à chercher, aucun progrès réel de la science ne s'accomplirait.

Toute découverte est d'abord une invention anticipée. Comme le grand artiste, le grand savant est toujours celui qui cherche toujours au delà; il y a dans son âme un foyer d'enthousiasme qui s'obscurcit parfois, mais reste toujours brûlant en dedans. Par une sympathie naturelle et débordante pour les objets qui le préoccupent, son intelligence communiquant directement avec eux entrevoit les formes précises sous lesquelles ils peuvent être déterminés et expliqués.

Donc il y a, au profit même de la science, une mise en jeu des facultés qui sont considérées comme facultés de l'artiste, qui déterminent l'activité esthétique et la production artistique.

Et, sans doute, l'invention scientifique n'est pas l'invention artistique; elles ne se ressemblent pas complètement. Mais est-ce que toutes les formes d'art, elles aussi, se ressemblent? Est-ce que l'une peut annihiler ou détruire l'autre? Non; il suffit de reconnaître que, dans la science comme dans l'art, un principe de production, d'invention, d'intuition spontanée entre, lui aussi, en jeu et détermine les grands mouvements de rénovation de la science elle-même. Et que la puissance d'invention, spécialisée inévitablement, presque toujours garde cependant quelque chose d'universel, c'est ce dont a témoigné, par un magnifique exemple, un Léonard de Vinci aussi

fécond en conceptions scientifiques de haute et juste portée qu'en œuvres d'art admirables.

Et ainsi l'art n'est pas, je crois, destiné par nature à disparaître devant la science. L'art peut vivre à côté d'elle, peut vivre même en s'aidant d'elle. Il garde, l'art, la fonction de corriger ou de tempérer, dans le développement de la culture humaine, l'esprit d'observation impassible et de sécheresse qui pourrait parfois enlever aux sciences leur humanité. L'art et la science ne s'opposent pas en eux-mêmes. Ce qui fait qu'ils paraissent s'opposer, ce sont certains dogmatismes auxquels souvent, par une sorte de dégénérescence chez les esprits de second rang, ils donnent lieu. Eh bien! que l'on se libère de ce dogmatisme, que derrière la science, qui se donne comme une espèce de vérité en marche mécaniquement, on retrouve ce qui est vraiment le principe de la science, à savoir l'esprit créateur et organisateur; que derrière l'art, même quand il prétend s'adapter le plus exactement aux exigences de notre civilisation et au besoin de réalités précises, on retrouve le principe primitif et primordial (et c'est encore ici l'esprit jouant dans une sorte d'organisation à lui); que derrière l'art et derrière la science on arrive jusqu'à l'esprit vivant d'où ils dérivent, et alors l'opposition tombe d'elle-même. Il reste, pour nous rassurer, cet esprit que n'épuise jamais son œuvre sous aucune forme et auquel sont promises d'interminables destinées.

(*A suivre.*) VICTOR DELBOS.

LES MESURES ET NOTRE CONNAISSANCE DU MONDE EXTÉRIEUR

Tout ce que nous savons de précis sur le monde extérieur provient d'une double origine : de *mesures* de grandeurs, longueurs, masses, temps... d'une part et de *dénombrements statistiques* d'autre part. Il convient toutefois d'en excepter les connaissances qui relèvent de l'*Analysis situs* où nos moyens de pénétration semblent de nature différente.

L'opération de la mesure d'une grandeur, c'est-à-dire la détermination du nombre de fois que cette grandeur contient l'unité et les sous-multiples décimaux de cette unité, est conçue par notre esprit comme indéfinie et comme donnant pour résultat un nombre décimal illimité. Il en est tout autrement dans la pratique réelle; l'opération est vite arrêtée par les imperfections de nos sens et de nos instruments de mesure et strictement parlant, le résultat se réduit à un petit groupe de chiffres. Le temps, il est vrai, apporte de continuels perfectionnements à nos méthodes et à nos instruments, mais l'acuité de nos sens reste la même et l'ensemble de nos moyens d'attaque du monde extérieur n'en demeure pas moins imparfait. Nos mesures se buttent toujours à cette imperfection.

On est volontiers porté à croire que la marche du progrès a un caractère asymptotique ayant pour limite dans un avenir lointain, la perfection. Je ne crois pas cependant que personne puisse espérer, qu'un jour viendra où les hommes mesureront avec des sens et des instruments parfaits, si tant est que cet idéal ait un sens absolu. Cet état d'imperfection subsistera toujours et fait nécessairement partie de nos moyens d'investigation.

Il semble qu'on n'ait pas assez remarqué cette nécessité inéluctable et qu'on ait tiré, des mesures, des conclusions qui les dépassent parfois, en regardant ces imperfections qui leur sont inhérentes, comme temporaires et pour ainsi dire comme des résidus négli-

geables dont l'avenir nous débarrassera sûrement un jour. Il ne semble donc pas défendu de prendre, vis-à-vis du monde extérieur, la position consistant à admettre délibérément que l'acuité de nos sens et la perfection de nos instruments seront toujours limitées et à ne vouloir tirer de nos mesures, à chaque pas en avant dans la voie de la connaissance, non pas le mélange de certain et de probable qu'elles peuvent contenir, mais strictement ce qu'elles contiennent de certain et d'indépendant de ces imperfections.

C'est à ce point de vue que je me place dans les lignes qui suivent. Dans le même ordre d'idées, j'ai publié en 1915, dans le *Bulletin Astronomique*, t. XXXII, p. 18, un article dans lequel j'insistais sur les points qui pouvaient être utiles aux calculateurs. Je voudrais revenir ici sur ces questions en développant plus particulièrement des conséquences que j'ai laissées de côté à dessein dans cet article et qui sont de nature à intéresser, peut-être, les lecteurs de cette revue.

Afin d'éviter toute confusion, j'appellerai *nombre exact*, tout nombre dont on peut calculer autant de chiffres que l'on veut, par exemple, le rapport de la circonférence au diamètre, est un nombre exact. Je nomme au contraire *nombre de mesure*, tout nombre provenant d'une mesure réellement effectuée. Ces derniers n'ont qu'un nombre restreint de figures, cinq ou six à l'ordinaire, huit environ au maximum dans l'état actuel de nos moyens de mesure. Ils possèdent des propriétés particulières bien connues, mais qu'il est essentiel de mettre en pleine lumière.

Un examen approfondi, parfois d'ailleurs fort délicat, permet de fixer, au moment de faire une mesure le nombre de chiffres *bons* qu'elle pourra donner. Quand on a effectué la mesure en poussant l'opération à la limite de cette précision, on est dans une *ignorance complète des chiffres qui suivent le dernier chiffre obtenu*. Tout au plus dans certains cas, peut-on savoir que le premier chiffre inconnu est inférieur ou supérieur à 5.

Cette ignorance complète a pour première conséquence qu'il est interdit d'ajouter au nombre donné par la mesure des chiffres quels qu'ils soient, pas plus des *zéros* que des *chiffres significatifs*. Le faire serait, en effet, affirmer dans ce nombre des ordres d'unités qu'on ignore et comprendre plus que la mesure n'a donné. Il en est autrement dans un nombre décimal exact limité, à la droite duquel, on peut mettre autant de zéros que l'on veut. Le calculateur inexpéri-

menté confond souvent ces deux nombres et ajoute, mentalement, tout au moins, des zéros aux nombres de mesure. Nous verrons plus loin le danger de cette pratique.

On ne saurait d'ailleurs se montrer trop respectueux vis-à-vis des nombres de mesures. Ils représentent souvent une peine et des dépenses considérables. Que l'on songe, par exemple, à la valeur des trois figures 8",81 de la parallaxe solaire. Elles représentent les peines et les fatigues des astronomes qui ont pris part aux missions des passages de Vénus sur le Soleil dans les deux derniers siècles et les quelques dizaines de millions dépensés par les États qui ont organisé ces missions.

La limitation forcée des nombres de mesures a pour seconde conséquence d'écarter toute question sur la nature arithmétique de ces nombres. Par exemple il n'y a pas lieu de se demander s'ils sont incommensurables au sens mathématique du mot. En fait, étant limités, ils sont toujours commensurables.

On a coutume de regarder un nombre de mesure comme une valeur *approchée* d'un *nombre exact* qu'on croit entrevoir dans un avenir plus ou moins nébuleux et qu'on pense pouvoir obtenir quand on pourra effectuer la mesure avec des sens impeccables et des instruments parfaits. La position que nous avons prise nous interdit cette manière de voir. Elle implique, en effet, un postulat tout gratuit, à savoir : qu'à l'être physique auquel nous appliquons le processus de la mesure correspond un nombre, entendu dans le sens où notre esprit a développé la notion de nombre. Qu'en sait-on? De cet être physique, on ne connaît que les quelques chiffres qu'a donnés la mesure.

Ce postulat qu'on pourrait nommer, *postulat de l'existence arithmétique du monde extérieur* revient donc à admettre qu'à toute grandeur physique, correspond un nombre au sens mathématique du mot. Nous touchons ici à la question si souvent soulevée de la distinction des deux domaines formés par le monde extérieur et par nos états de conscience.

Du fait qu'on ne peut admettre, sans un postulat spécial, l'existence de la *valeur exacte* d'une grandeur physique, résulte, qu'en répétant la mesure dans les mêmes conditions, on ne peut invoquer aucune raison précise pour affirmer que le résultat de la seconde mesure est meilleur ou plus mauvais que celui de la première, si les deux résultats ne sont pas identiques. C'est ce qui arrive le plus

souvent ; les deux résultats ayant le même nombre de chiffres mais différant par les figures terminales. On ne possède, en effet, aucun point de comparaison ; le critérium le plus sûr de la qualité de la mesure est encore le sentiment qu'on a bien ou mal opéré. Ce sentiment trompe cependant, comme nos sensations. L'avenir seul peut nous renseigner en livrant des mesures de la même grandeur possédant, grâce aux progrès réalisés, un plus grand nombre de figures. Voilà les propriétés les plus immédiates des nombres de mesures. Elles ont bien des conséquences. Arrêtons notre attention sur quelques-unes d'entre elles.

Quand on exécute une opération arithmétique sur des nombres de mesures, les chiffres inconnus qui suivent les derniers chiffres de ces nombres influencent naturellement par leurs retenues toute la partie droite du résultat de l'opération. Cette influence se propage vers la gauche plus loin qu'on ne pourrait le croire *a priori*. Si donc le calculateur inexpérimenté dont nous parlions plus haut, remplace ces chiffres inconnus par des zéros, il rend nulles ces retenues. Or, elles ne le sont pas en réalité, bien qu'on les ignore. On voit donc qu'il convient de considérer tout résultat de calculs effectués sur des nombres de mesure comme la *juxtaposition* de deux parties : la *partie droite* soumise à l'influence des retenues amenées par les figures inconnues des données, partie, par suite, toujours *incertaine* et la *partie gauche* sur laquelle ces retenues n'ont pas d'effet. C'est la seule partie *certaine* du résultat. Les calculateurs savent distinguer nettement la ligne de démarcation de ces deux parties et laisser tomber, quand ils veulent, la partie incertaine. Ils ont même modifié légèrement les règles des opérations arithmétiques de façon à n'obtenir au résultat que cette partie certaine ; appelons cette manière d'opérer : *calculer à l'approximation stricte*. En bonne règle on doit toujours opérer ainsi.

La négligeance de ces précautions conduit à de singulières aberrations dans l'application de la théorie des erreurs.

On sait que dans cette théorie, due à Gauss, on définit les erreurs, on établit les lois de leur probabilité et l'on apprend à traiter un ensemble de mesures de façon à en tirer, pour des grandeurs qui leur sont liées algébriquement, les valeurs les plus probables. L'aboutissant de toute cette théorie est la célèbre méthode des moindres carrés. La fermeté des bases de cette théorie n'est pas en question ici. Bertrand et Poincaré se sont plu à en signaler les points

faibles et à en opposer les contradictions. Le cas le plus simple de la méthode, à savoir, la règle consistant à prendre la moyenne arithmétique entre plusieurs mesures d'une même grandeur n'a pu, jusqu'à présent, être justifiée d'une manière irréprochable. J'admettrai cette théorie comme une construction de notre esprit qui a la faculté d'imaginer jusqu'à concurrence de contradiction. Au reste, vers la fin de sa vie, Gauss, avait déjà séparé nettement la théorie des erreurs de la méthode des moindres carrés et donnait dans son enseignement des raisons très plausibles pour accepter cette méthode en tant qu'algorithme. C'est l'application de cet algorithme à des nombres de mesure que je veux seule examiner.

Tout d'abord le calculateur ne connaît pas les erreurs telles qu'elles ont été définies dans la théorie, mais seulement des limites supérieures de ces erreurs. Dans l'application, il assimile souvent tacitement les unes aux autres. De plus en introduisant des coefficients numériques (*poids*) qui, selon lui, pèsent la qualité relative des mesures, il modifie au fond ces mesures. Enfin, ce qui importe le plus dans le cas présent, il calcule le plus souvent sur les nombres de mesures comme si les chiffres inconnus étaient des zéros et non pas à l'approximation stricte. De cette trituration, où tout respect des mesures disparaît selon moi, découlent des résultats dans lesquels il est impossible de distinguer le certain du probable et de l'inconnu. Les exemples de ces vicieuses habitudes d'esprit sont journaliers. Elles nous sont venues d'Allemagne. Bien des astronomes, par exemple, se croiraient répréhensibles, s'ils ne traitaient, par la méthode des moindres carrés, les observations qu'ils discutent. John Perry, l'éminent physicien anglais, dit qu'on croit à son influence occulte, comme jadis on croyait à la magie. L'emprise de ces procédés sur l'esprit est d'autant plus forte qu'ils paraissent offrir un caractère de nécessité très séduisant. La théorie n'est pas en cause ici; c'est son application à des nombres de mesures sans la précaution de calculer à l'approximation stricte qui est défectueuse et produit l'illusion. Si l'on s'impose l'obligation de calculer à chaque pas à l'approximation stricte, des expériences numériques faciles montrent que cette méthode des moindres carrés donne sensiblement les mêmes resultats numériques que toute autre méthode similaire.

Il est intéressant d'envisager l'ensemble formé par tous les nombres de mesure. Ces nombres ayant un nombre limité de chiffres, cet ensemble se compose d'un nombre fini d'éléments, mais

il est en formation continuelle, chaque progrès réalisé dans les mesures et chaque mesure nouvelle y ajoutant de nouveaux nombres.

Deux nombres de cet ensemble ayant nécessairement une différence finie, il en résulte que tout *infiniment petit* au sens mathématique du mot est banni de cet ensemble. Toute variation s'y fait par *quanta*. La grandeur de ces quanta n'est pas déterminée, car elle dépend de l'état de perfection de nos mesures sans cesse en évolution. Il est curieux que les considérations élémentaires qui précédent, nous conduisent à n'admettre dans le monde extérieur que des variations *discontinues*; la *continuité* se présentant comme une construction de notre esprit et ne résultant nullement de l'interprétation stricte des mesures.

Dans cet ensemble, toute opération comportant un passage à la limite et par là même impossible. Cette circonstance restreint, dans leurs applications à des nombres de mesures, la portée de bien des théories mathématiques où se rencontrent de tels algorithmes. Par exemple les méthodes approximations successives des racines d'équations ou de solutions d'équations différentielles s'arrêtent vite, butées à l'approximation limitée des données du calcul. S'il paraît en être autrement, c'est qu'ici, comme dans la méthode des moindres carrés, l'illusion provient du traitement des nombres de mesure comme nombres exacts par l'addition tacite de zéros.

Lorsqu'on établit les équations qui régissent tel ou tel phénomène du monde extérieur, on considère fréquemment certaines grandeurs comme infiniment petites au sens mathématique du mot; on obtient alors des équations différentielles. Rien n'autorise, strictement parlant, ce passage à la limite si ce n'est l'admission tacite du *postulat d'existence arithmétique* signalé plus haut et la nécessité de schématiser assez le phénomène étudié pour pouvoir y appliquer commodément les mathématiques. Poincaré, dans son article sur « l'hypothèse des quanta » a signalé cette circonstance et remarqué qu'on évite ainsi d'introduire, au lieu d'équations différentielles, des équations aux différences finies beaucoup moins maniables.

En un mot, le vieil adage *Natura non fecit saltus* ne résulte en aucune manière de nos mesures.

En présentant les remarques qui précédent, il n'entre nullement dans ma pensée qu'elles aient jamais pour effet de modifier les méthodes qui nous conduisent graduellement à la connaissance du monde extérieur. Toute méthode est excellente aux mains de celui

qui trouve. Mais je crois cependant que ces remarques doivent être retenues dans l'interprétation des faits scientifiques et l'examen de la portée des lois naturelles. Leur application aura souvent pour résultat de rendre douteux ce qu'on croyait certain, le scepticisme en est augmenté, mais comme l'a dit Duclaux, « c'est précisément parce que la science n'est jamais sûre de rien, qu'elle avance toujours ».

HENRY BOURGET.

ÉTUDES CRITIQUES

LES « SOUVENIRS » DE LORD MORLEY

Le livre qui vient de paraître est composé à la manière anglaise, c'est-à-dire qu'il n'est pas composé du tout. On y trouvera, pêle-mêle, des mémoires pour servir à l'histoire intellectuelle et morale de la nation; le carnet tenu au jour le jour par John Morley, du temps où il fut journaliste politique, membre de la Chambre des Communes, ministre; de longues digressions sur Machiavel, sur Lucrèce, sur la vie et la mort; toute une correspondance de lord Morley, secrétaire d'état pour les Indes, avec le vice-roi lord Minto. C'est un livre austère jusqu'à la sécheresse, où ne s'exprime que la double préoccupation de la vérité philosophique et du bien de l'État. S'arrêter dessus un instant, c'est rendre l'hommage français, qu'il mérite à coup sûr, à celui qui fut, il y a un demi-siècle, auprès du public de sa nation, l'introducteur intelligent des philosophes de notre XVIIIe siècle, de Rousseau, de Voltaire, de Diderot, et des encyclopédistes. C'est en même temps apprendre à mieux connaître, par un témoignage considérable, ce qui fut une grande époque de la civilisation britannique, une grande époque de la pensée occidentale. Le témoignage est d'autant plus précieux que lord Morley, si haute qu'ait pu être la valeur de son intelligence, n'a jamais prétendu être l'inventeur d'une doctrine personnelle : il n'a été, et ne veut être, qu'un « disciple ». Il est, par excellence, l'interprète, l'homme représentatif d'un temps et d'une école.

Jouffroy, discutant les systèmes de morale contemporaine, est naturellement amené à aborder l'examen du système de Bentham,

1. Recollections, *By John Viscount Morley*, 2 vol. in-8, London, Macmillan, 1917.

et lui donne le nom de « système sensualiste ». En lisant les « Souvenirs » que publie, sur ses vieux jours, celui que l'on peut considérer comme ayant été le dernier des disciples de Bentham et de James Mill, je ris de songer qu'il faudrait, pour se conformer à la nomenclature de l'école éclectique, classer ce penseur grave, austère, presque triste, parmi les sectateurs du « sensualisme ». Si l'on considère ces deux volumes de mémoires comme constituant une longue étude de morale philosophique et de morale politique, quels sont les principes qu'on en pourrait dégager, les préceptes auxquels on pourrait ramener cette morale? Toute sensualité certes en est absente.

Le premier de ces préceptes, c'est une loi de vérité, ou de véracité. Soumets-toi aux choses. Prends pour vrai ce qui est, et non ce que tu désires qui soit. Quiconque aspire, par son intelligence ou son imagination, à dépasser le cercle étroit de l'expérience, est victime d'une illusion, qui, dans la mesure où parfois elle est presque volontaire, confine au mensonge. John Morley est le fils de petites gens qui avaient, pendant un temps, appartenu à une secte nonconformiste; lui-même a fait ses classes dans une école dirigée par des dissidents religieux; et sa libre pensée, son « agnosticisme », comme celui de tant d'autres Anglais, n'est que la sécularisation de la résistance obstinée qu'oppose le protestant à tout dogme imposé du dehors. Il ne dit pas : « Chasse de ton esprit le souci de la vérité; abandonne-toi aux plaisirs. » Il dit : « Ne commets pas la lâcheté de chercher le bonheur là où tu ne peux pas le trouver, — là où, pour parler plus exactement, tu n'as pas le moyen de savoir si tu pourras le trouver. » Tel est l'esprit que respire son vigoureux petit traité *Du Compromis*, qui fit en 1874 tant de bruit. Protestation implicite contre l'essai posthume de Stuart Mill sur *Le Théisme*, qui parut la même année et plongea dans la consternation tout le groupe intellectuel auquel John Morley appartenait. Leur maître bien-aimé, à l'école de qui ils avaient appris à ne jamais avoir peur de la vérité, s'abandonnait à l'espérance d'une vie future, devenait théologien, et admettait la possibilité de la coexistence de deux principes : un Dieu créateur, dépourvu de toute-puissance, et un principe du mal qui, n'étant pas issu de lui, s'oppose à lui de toute éternité. « Celui qui avait, plus que personne, contribué à transformer le langage, les notions, le raisonnement, en autant d'instruments de précision, nous demandait maintenant de donner

notre adhésion sans réserve à une des plus audacieuses parmi toutes les thèses du mysticisme. Il disait un jour à un ami, frappé dans ses affections les plus intimes : « La seule valeur permanente « que présente, selon moi, l'idée religieuse, consiste en ce qu'elle « atténue le sentiment de la séparation totale, si affreux quand nous « sommes éprouvés. » Peut être. Mais croit-on vraiment que cet ensemble d'éventualités possibles, de faibles probabilités, d'espérances simplement permises, d'hypothèses douteuses, peut apporter une paix, une consolation digne de ce nom à des cœurs souffrants ? De quelque manière que nous l'abordions, la mort est toujours la mort. Il n'est pas d'âme si religieuse — le fait est d'expérience courante — dont la religion ait réussi à jamais essuyer les larmes. »

Deuxième loi, également austère, de cette morale austère. La nature veut que tout plaisir s'achète au prix d'une peine ; elle nous prescrit de travailler pour vivre. C'est l'idée maîtresse de cette économie politique, qui constitue une morale aussi bien qu'une science, et dont John Morley est l'adepte. Fait curieux de la part d'un auteur qui a écrit un « Rousseau », un « Voltaire », et un « Diderot » : John Morley, quand il vient à nommer ses maîtres intellectuels, ne mentionne ni Rousseau, dont la sensibilité exaltée n'a rien de commun avec son froid intellectualisme, ni Voltaire ni Diderot, trop amis de la volupté pour le conquérir entièrement. Il nomme Adam Smith, les Physiocrates, Bentham, Turgot, Comte, Condorcet, — Turgot surtout, dont Stuart Mill lui a fait comprendre la grandeur. Vive dispute à ce sujet avec Louis Blanc, un soir qu'il partage à Londres le dîner du proscrit. Car Turgot symbolise, aux yeux de Louis Blanc, le triomphe de l'individualisme sur la fraternité ; il est l'esprit du mal incarné. Et John Morley ne cherche ni à nier, ni à diminuer, la distance qui, en ces matières, le sépare de Louis Blanc. De même que, suivant lui, tout système intellectuel est faux qui nous promet la félicité au delà des limites que l'expérience fixe à nos connaissances, de même tout système politique est faux, pénétré d'imposture, qui promet aux hommes le bonheur en dehors des conditions auxquelles la nature a soumis le bonheur. La première erreur s'appelle métaphysique ou religion, la deuxième s'appelle socialisme ; et les deux erreurs sont connexes. « Lu, écrit John Morley dans son Journal, à la date du 9 août 1891, l'article de Mill sur les *Revendications du Travail*. Tendance marquée à ce qu'on nomme socialisme. Problème : ce penchant, qui aurait tant déplu à

son père, ne s'harmonise-t-il pas avec le penchant simultané de Mill vers une sorte de théisme? Le socialisme moderne ramène indubitablement aux vieilles leçons de l'Église, qui consistaient par essence dans une exaltation de l'esprit communiste. La pitié au lieu de l'effort, la méditation au lieu de la lutte, la pauvreté au lieu de l'accumulation des richesses, l'abnégation au lieu de l'effort énergique. »

Voici pourtant d'autres vocables — liberté, progrès — qui font partie de la langue philosophique de lord Morley, et qui semblent respirer plus d'optimisme, plus de confiance dans les conditions naturelles d'existence du genre humain. Ce sont de belles pages que celles où lord Morley nous raconte quelles émotions ces idées — filles, nous dit-il, de la France de 1830 — éveillaient dans tous les esprits, au temps béni où lui-même vint, jeune adolescent, se mêler à la vie intellectuelle de la capitale. Darwin publiait son *Origine des Espèces;* Buckle, son *Histoire de la Civilisation;* Mill, son essai *Sur la Liberté;* Herbert Spencer, les premiers fascicules de sa *Philosophie Synthétique*. Tous les dogmes s'écroulaient; et, par cet écroulement, l'esprit humain se sentait non pas diminué, mais au contraire libéré. Il y avait bien quelques excentriques pour protester avec bruit contre le génie des temps modernes : mais on s'indignait moins des diatribes d'un Carlyle, d'un Ruskin, qu'on ne s'amusait d'une fantaisie que l'on jugeait inoffensive. Lord Morley fait d'ailleurs, au sujet de Ruskin, cette observation judicieuse, que « l'on pouvait, en tout état de cause, être, ou se croire, son disciple fervent, sans faire acte d'adhésion à un seul article de la tradition ou de l'autorité ecclésiastique ».

Lord Morley nous dit quels furent alors ses maîtres, ses amis : Meredith, le romancier et le poète, Stuart Mill, le candide, scrupuleux et intrépide philosophe, deux apôtres de la liberté. A côté d'eux, d'autres figurent avec lesquels son intimité fut grande aussi : Matthew Arnold, protagoniste de la « culture »; Herbert Spencer, trop systématique pour ne pas être, aux yeux de lord Morley, un objet de quelque amusement et de quelque scandale; des *philosophi minores*, tels que Leslie Stephen et Henry Sidgwick. Chez Lewes et George Elliott, John Morley subit des influences continentales; il se lie avec les hommes du groupe positiviste anglais, et, par eux, il fait la connaissance de Pierre Laffitte, dont la prédication éloquente l'aurait converti peut-être au comtisme, s'il ne s'était pas souvenu,

docile toujours à l'influence de Stuart Mill, qu'il faut se défier des sectes. Et le comtisme n'est pas la seule voie par laquelle le continent européen exerce sur lui son action. Il connaît Mazzini, le grand révolutionnaire italien dont la popularité fut si grande à Londres [1]. Il rend visite à Victor Hugo, « le plus grand des fils que sa mère, la Terre, porte à l'heure présente », déclarait Meredith — « le plus grand écrivain, déclarait Swinburne, que le monde ait vu depuis Shakespeare ». Quelles sources d'énergie juvénile, d'enthousiasme et de joie!

Mais toujours l'esprit sévère de la doctrine utilitaire est là qui veille, qui se défie de la passion, de l'enthousiasme irréfléchi, qui songe prudemment à la déception qui suivra si l'enthousiasme et la passion ne sont pas fondés en raison. La liberté est un beau mot; mais il ne faut pas s'attendre à trouver, sous la plume de lord Morley, une nouvelle description de l'Abbaye de Thélème, un nouveau *Supplément au voyage de Bougainville.* La liberté, pour un disciple de Stuart Mill, c'est la liberté nécessaire à la recherche de la vérité, la liberté nécessaire pour que tout travail soit fécond; et c'est ainsi que reparaissent, au sein de ce libéralisme, les deux lois qui sont à la base de la morale utilitaire, les deux lois de la véracité et du travail. De même l'idée de progrès, à première vue, déborde d'optimisme; elle semble prendre, par instants, chez un homme de 1860, les proportions d'un dogme quasi religieux. A une époque où l'idée évolutionniste envahit toute la pensée humaine, il s'établit une sorte de confusion entre cette notion suivant laquelle tout change et tout passe, et cette autre notion, bien différente cependant, suivant laquelle tout tend, conformément à une loi nécessaire, vers le bonheur et le bien. Mais il ne faut pas oublier, d'une part, que jamais, pour un utilitaire, le progrès ne pourra nous affranchir de la loi du travail : le progrès pourra faire que nous ne prenions aucune peine en vain, il ne nous dispensera jamais de l'effort. Et d'autre part, lord Morley, en toute sincérité, doit reconnaître que c'est une notion facile à critiquer. « C'est, nous dit-il, le mélange d'une idée, d'une espérance, d'une émotion; sur bien des lèvres, ce n'est qu'une

1. Ce prophète avait sa malice. Lord Morley nous rapporte cette conversation qu'il eut avec Mazzini au temps de la visite triomphale de Garibaldi à Londres en 1864. « *Mazzini* : Avez-vous jamais vu un lion? — *John Morley* : Oui, au Jardin Zoologique. — *Mazzini* : Vous savez comment est faite la figure d'un lion? — *John Morley* : Oui, en gros. — *Mazzini* : N'est-ce pas une figure bien bête? Tout à fait la figure de Garibaldi? »

formule, commode, qui ne résiste pas plus à l'analyse que le dix-septième article de foi de l'Église Anglicane. » Si, après cela, lord Morley avoue ne pouvoir point renoncer à cette idée, s'il déclare que, « chimère ou illusion, elle représente une croyance active dont le monde moderne ne consentira jamais à se passer », voyons, ici la preuve que toujours la raison — même l'impitoyable raison d'un philosophe utilitaire —, finit par capituler devant les exigences de la sensibilité.

Que l'on n'aille pas croire que lord Morley, lorsqu'il écrit l'éloge de cette époque lointaine, exprime des idées chères à tous les Anglais d'aujourd'hui. S'il est bien au contraire, ou s'il était, avant la présente guerre, une opinion courante en Angleterre, c'est que les « idées de 1860 » sont des idées fanées et démodées. A quelle date en faire remonter le déclin? Aux environs de 1890, dit quelque part lord Morley; et non seulement il se trompe, mais on peut discerner la cause, toute personnelle, de l'erreur où il tombe. C'est au cours des années soixante-dix, qu'il a publié les ouvrages qui ont fait sa célébrité littéraire; c'est alors également qu'il a dirigé la *Fortnightly Review*, et exercé sur l'esprit de son temps la sérieuse influence que peut exercer un directeur de revue. C'est au cours des années quatre-vingt, que, devenu homme d'État, il a joué un rôle de premier plan dans une des crises intérieures les plus graves que l'Angleterre moderne ait traversées. Quoi d'étonnant s'il fait coïncider la période de plein épanouissement des idées qui lui sont chères avec celle qui marque l'*acmé* de son activité politique et philosophique? N'oublions pas cependant que, de son propre aveu, il n'est qu'un épigone, un « disciple », bien menacé, en cette qualité, d'avoir à constater l'ascension de systèmes nouveaux et le discrédit, fût-il temporaire, de la doctrine de ses maîtres. Avec plus de justesse, il nous parle ailleurs des années qui vont de 1850 à 1870, comme constituant les « deux décades merveilleuses » de l'idée libérale. Le libre-échangisme triomphait en Angleterre, avec tout le cortège d'idées pacifiques et humanitaires qui n'en sont point séparables. En Amérique, après une crise sanglante, l'esclavage était aboli. L'Italie conquérait son indépendance. Tout change, en 1870, après Sedan.

Non que les libéraux anglais aient assisté, d'abord, avec consternation, aux victoires de Bismarck et de Moltke. Quand, le 14 juillet, Stuart Mill, assis dans son jardin, avait reçu de John Morley la

nouvelle que Napoléon III déclarait la guerre à la Prusse, son indignation avait été sans bornes : « Quel dommage que les bombes d'Orsini aient manqué leur but, et laissé vivant le criminel usurpateur ! » Même après le 4 septembre, beaucoup ne pardonnèrent pas aux vaincus les vingt ans de napoléonisme qu'ils avaient voulu et consacré par leurs suffrages. Parmi les disciples anglais de Comte, si Frédéric Harrison et Beesley prenaient parti pour la France, Morison professait des sympathies allemandes. Meredith et Morley restaient neutres, résolus à ne vouloir pas que l'Angleterre intervînt dans le conflit, et disposés à répéter, en observateurs cyniques, le mot de Henry Bulwer : « l'Europe a perdu une maîtresse, elle a trouvé un maître ». Comment nier cependant que la marche des événements ait depuis cinquante ans, confirmé l'appréciation de Harrison et de Beesley?

Des trois hommes d'État qui, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, ont rajeuni la théorie et la pratique du « césarisme », — Napoléon III, Bismarck, Disraëli, — le premier sans doute s'effondrait; mais son effondrement faisait la grandeur du second; et Bismarck fondait, en Allemagne, un « césarisme » autrement dangereux pour les idées libérales, parce que plus sérieux et plus durable, que le château de cartes bonapartiste. Une organisation puissante s'édifiait, au mépris de tous les principes chers à Cobden, à Buckle, à Herbert Spencer, à Stuart Mill, — une société commerciale fermée, une société militarisée depuis le haut jusqu'en bas, une société où l'État s'attribue la mission de veiller, par la contrainte, sur le bien-être de tous les sujets. Et quand, une quinzaine d'années après 1870, Herbert Spencer jetait son cri d'alarme, c'est que la contagion avait gagné l'Angleterre elle-même. Le troisième des grands césariens, Disraëli, venait d'engager l'Angleterre dans les voies de l' « impérialisme ».

C'est en ce moment qu'intervient, dans la biographie de John Morley, la grande personnalité de Gladstone. Voilà plus de quarante ans que Gladstone a fait ses débuts dans la vie politique, comme représentant du parti tory le plus orthodoxe. Aux côtés de sir Robert Peel et avec lui, il s'est converti à la politique libre-échangiste : et c'est par cette voie qu'il a été insensiblement amené à devenir le chef du parti démocratique, le champion de la cause de la paix universelle et de la libération des nations opprimées. On lui

reproché bien souvent en Angleterre son attitude de plus en plus dictatoriale à mesure qu'il avançait en âge, la manière dont il fit en quelque sorte le vide autour de lui, indisposa ceux qui pouvaient aspirer à diriger, avec lui, le parti libéral, vit par exemple sans déplaisir Chamberlain déserter ce parti, pour se rallier au parti adverse. Après avoir lu les *Souvenirs* de lord Morley, on est plus enclin à plaider en faveur de Gladstone les circonstances atténuantes, et même quelque chose de plus. Sir Charles Dilke, un de ces hommes nouveaux à l'égard desquels Gladstone manifesta de la défiance, avait été le véritable initiateur de l'impérialisme; et Gladstone n'avait pas tort s'il soupçonnait déjà, chez Chamberlain, les germes d'un impérialisme latent. Peut-on lui reprocher de n'avoir pas admis avec plaisir, au sein de son propre parti, l'infiltration des idées qu'il combattait chez le parti adverse avec une sorte de foi? D'autre part Chamberlain et Sir Charles Dilke voulaient rajeunir le parti libéral par la transformation de ce parti en un parti de démocratie sociale; or Gladstone était l'adversaire réfléchi du socialisme. Mais il ne manifestait pas le même sentiment de défiance à l'égard de tous les nouveaux venus dans son parti; et, par exemple, dès qu'il eut fait la connaissance de John Morley, il l'adopta. Trois ans après que, cédant à l'influence de Chamberlain, il fut entré au Parlement, Gladstone, le dérobant en quelque sorte à son ami, faisait de lui son ministre pour l'Irlande, son lieutenant, son confident, son ami. Tous deux voulaient, avec une égale passion, la liberté des individus et des peuples. Et sans doute il y avait bien loin de la philosophie de l'un à la philosophie de l'autre, de l' « agnosticisme » de John Morley à l'anglicanisme orthodoxe de Gladstone. Mais les Anglais savent, quand il le faut, se mettre d'accord pour différer; et nous n'essaierons même pas de faire comprendre au lecteur français les mystères de la tolérance anglaise.

C'est en 1880 que Gladstone revenait au pouvoir, après les quelques années pendant lesquelles sa gloire avait été éclipsée par le prestige de Disraëli, pour engager un dernier combat, désespéré, contre l'invasion de l'idée impérialiste. Au programme impérialiste : expansion indéfinie de l'empire colonial anglais, il opposait un programme adverse : la libération du pays que l'on pouvait considérer comme la « colonie » anglaise la plus voisine, nous voulons parler de l'Irlande. John Morley l'assistait. Comme Secrétaire en chef pour l'Irlande, il était chargé d'administrer le pays, de faire

régner un semblant d'ordre là où l'insurrection était endémique. Ses fonctions le mettant d'ailleurs en relations constantes avec les chefs du nationalisme irlandais, il se trouvait le négociateur tout désigné entre eux et le gouvernement anglais, lorsqu'il s'agissait de rédiger un projet de loi qui fût acceptable à la fois pour les électeurs d'Irlande et d'Angleterre. Deux batailles furent livrées, au Parlement de Londres, sur la question de l'autonomie irlandaise. Elles se terminèrent, pour le parti du *Home Rule*, par deux échecs; mais le deuxième échec eut quelque chose de théâtral et de grandiose. On vit, pendant quatre-vingt-dix séances, Gladstone, chargé d'ans, la vue et l'ouïe très affaiblies, supporter le poids écrasant de la discussion du *bill*. Il entraînait derrière lui un parti chez lequel, certainement, les sceptiques l'emportaient en nombre sur les partisans sincères de la réforme : car combien y a-t-il d'Anglais pour prendre l'Irlande au sérieux? Il forçait un parti dont tous les cadres étaient constitués par les protestants des sectes à se passionner pour la liberté d'une nation « papiste ». « Il amenait, écrit lord Morley, les Irlandais eux-mêmes à croire en soi, par l'intensité de la foi qu'il avait en eux »; et l'on vit le miracle, la popularité d'O'Connell ressuscitant, de l'autre côté du détroit de Saint-Georges, en faveur d'un Anglais protestant. D'ailleurs on savait le *bill* voté d'avance aux Communes, mais voté par une majorité faible et dépourvue de valeur puisque les représentants de l'Irlande eux-mêmes en faisaient l'appoint, et par suite condamné d'avance quand il viendrait devant les Lords. Toute la Chambre s'abandonna, sans distinction de partis, au plaisir d'assister, avec une sorte d'orgueil patriotique, à ce qui était la représentation d'adieu du plus grand de ses hommes d'État.

Le Bill rejeté par les Lords, que faire? Peu de temps après, le premier Lord de l'Amirauté soumit à l'approbation du Cabinet un budget de la marine considérablement enflé. Gladstone le combattit, et se trouva en minorité dans son propre cabinet, qui lui signifiait ainsi son congé. Il lui fallut de longues semaines pour comprendre, et se résigner à la retraite; longtemps Morley se consacra au travail pénible de le convaincre, et se multiplia en vaines démarches à cet effet. Vint enfin le Conseil du Cabinet où il informa ses collègues que sa décision était prise. « Kimberley, notre doyen, prononça le discours d'adieu. Mais presque tout de suite la voix manqua à ce brave homme. Il réussit, courageusement, à prononcer quelques

paroles — de braves, d'honnêtes paroles; puis il s'arrêta, il pleurait. Harcourt le suivit : il dit combien il avait été fier du privilège qui lui était échu d'alléger le travail de Gladstone, et combien allait lui manquer une tâche qui lui était devenue chère. M. Gladstone était resté, tout le temps, froid et insensible comme le marbre. Il termina la scène par un petit discours de quatre ou cinq minutes — des phrases harmonieuses et touchantes, une voix sereine et qui ne tremblait pas, tout le discours dit sur un ton bas, grave, et ferme. Il parla d'une divergence qui portait sur une question dont l'importance était vitale, sur une décision qu'il ne pouvait s'empêcher de considérer comme désastreuse. Mais « ceux qui ne pouvaient honorablement continuer à collaborer, pouvaient du moins se séparer « avec honneur ». Il se consolait par la pensée que l'affaiblissement de ses sens justifiait sa retraite. Il se consolait encore par la pensée qu'en dépit d'une profonde divergence d'opinions relative à une question d'ordre public, leurs sentiments d'amitié réciproque demeureraient intacts. Puis il dit — les mots avaient à peine plus de force qu'un soupir, mais on en entendait tous les accents — : « Dieu vous « bénisse tous. »

Ainsi se trouvait close, après de longues années de déclin et d'agonie, l'ère de ces idées qui avaient jeté un éclat si vif, au temps où John Morley était jeune. Le « militarisme » triomphait sur le « libéralisme »; et le triomphe était d'autant plus décisif qu'il n'était plus le triomphe d'un parti sur un autre, chaque parti gardant ses principes intacts, mais qu'il se réalisait à l'intérieur de parti libéral, du cabinet libéral lui-même. Cette désertion, par les libéraux, de leurs principes traditionnels, ne devait pas d'ailleurs les sauver de la défaite électorale, un an plus tard; et, pendant dix longues années, l'impérialisme conservateur célébra ses orgies. Mais le déclin des vieilles idées demeura sensible encore quand, en 1905, le cabinet libéral eut été ramené au pouvoir, à la tête d'une écrasante majorité.

John Morley fait partie naturellement du nouveau ministère. Ce n'est plus l'Irlande, cette fois, c'est l'Inde qu'il est chargé d'administrer. Bientôt, fatigué par le dur service de la Chambre des Communes, il obtient de passer à la Chambre des Lords; il faudra donc perdre l'habitude de penser à « John Morley », il faudra dire dorénavant « le vicomte Morley », « lord Morley ». Aux Indes, lord Morley se trouve en face des mêmes problèmes qu'en Irlande, bien que sur

une échelle immensément agrandie. Il introduit, pour la première fois, des indigènes dans les bureaux de la colonie géante, fait quelques essais de gouvernement représentatif: il réussit, d'accord avec un vice-roi éclairé, à surmonter, à force de patience, les difficultés que dressent sur sa route la mauvaise volonté des bureaux, le terrorisme des révolutionnaires. Son administration fait date dans l'histoire de l'Inde Britannique; et l'on doit de la gratitude à lord Morley pour les détails qu'il nous fournit à cet égard. On souhaiterait cependant que, dans cette dernière partie de son livre, lord Morley se cantonnât moins étroitement dans l'histoire de son département ministériel. Autour de lui, l'Angleterre subit de profondes transformations sociales. On voudrait avoir, sur ces transformations, le jugement de lord Morley. Il se dérobe; on est tenté de croire qu'il se dérobe volontairement.

En 1897, faisant une tournée dans la circonscription électorale qu'il représentait au Parlement, John Morley notait qu'il avait reçu la visite de cinq ou six syndiqués, pour discuter certains conflits locaux. « Quels gaillards! écrivait-il dans son journal. Quand surgira-t-il un homme pour diriger et commander le monde du travail? Je doute qu'il sorte de leur classe. Un homme qui aurait le génie de M. Gladstone, et se consacrerait à la poursuite de fins sociales. » Moins de dix ans plus tard, la prédiction de John Morley s'est vérifiée. Le parti du travail s'est constitué, il a acquis au Parlement une influence prépondérante; et un homme d'État, qui n'appartient pas au Parti, s'est trouvé pour donner une direction et une forme aux revendications de la classe ouvrière. Peut-on dire cependant que la politique de Lloyd George rencontre l'approbation de lord Morley? De cette approbation, on ne trouve pas une seule expression dans les *Souvenirs*. Lord Morley cite la phrase de J.-J. Rousseau : « C'est le peuple qui constitue le genre humain; ce qui n'est pas peuple est si peu de chose que ce n'est pas la peine de le compter »; et il constate, avec justesse, que cette pensée est la pensée inspiratrice du Benthamisme aussi bien que du Socialisme. N'empêche que le Benthamisme et le Socialisme constituent deux applications bien différentes de ce même principe : laquelle choisir? Ailleurs, appréciant l'œuvre de Richard Cobden, il semble admettre qu'avec le cours du temps, des besoins nouveaux ont surgi, et que ces besoins, pour être satisfaits, réclament d'autres formules que les formules de Cobden. « La revendication par l'État de la gestion de

tout le capital social, se substituant à l'Evangile manchesterien de l'initiative privée, sera, nous dit lord Morley, le symbole d'une époque, comme le furent, en d'autres époques, la Réforme, puis la Révolution française — chacune ayant entraîné des luttes prolongées, ardentes et confuses, aucune n'ayant apporté au genre humain un bonheur sans mélange. » Mais faut-il voir autre chose, ici, de la part d'un vieillard philosophe, qu'un effort pour accepter une évolution, qu'il ne réussit pas à comprendre? C'est un fait qu'en 1895, John Morley sacrifia son siège de Newcastle, plutôt que de donner son adhésion à la réglementation de la durée de la journée de travail dans les mines. Et ce n'est point un hasard — du moins nous avons peine à le croire — si, dans ces *Souvenirs* où tant de noms se pressent sous la plume de l'auteur, le nom de Lloyd George ne se rencontre pas une seule fois.

De même encore, dans ce ministère socialisant, les grands ministères — Intérieur, Affaires étrangères, Guerre — ont été réservés à ceux qui, au sein de la nouvelle majorité libérale, représentent la doctrine impérialiste; et, dans la mesure où ils réussissent à persuader une opinion dégoûtée de la guerre, profondément imbue de pacifisme, ils travaillent à accélérer la militarisation du pays. Lord Morley n'a pas de tendresse pour M. Asquith, pour sir Edward Grey, pour lord Haldane. Lorsque avec une soudaineté dramatique, la grande guerre éclate, inopinée seulement pour ceux qui ne savaient pas voir, il s'amuse du spectacle que lui offrent ces grands hommes d'État. Ils avaient adopté pour programme la formule de l'*efficiency;* ils se piquaient de représenter, au plus haut degré, dans le Parlement britannique, l'esprit de décision et le sens des réalisations. Les voici pourtant, qui, abdiquant entre les mains des chefs de l'impérialisme tory, abandonnent à ceux-ci la conduite de la guerre. Mais oublie-t-il, en vérité, qu'il a abdiqué, lui aussi? Et ne nous devait-il pas de nous expliquer pourquoi, dès le lendemain de la déclaration de guerre, il a donné sa démission de ministre? Est-ce qu'il s'est rallié au petit clan des pacifistes à outrance, de ceux — car la Grande-Bretagne a ses excentriques comme la Russie, bien que plus doux et plus inoffensifs — qui veulent que l'on réponde au mal par la non-résistance? Il ne le dit nulle part. Ou bien est-ce qu'il désapprouve les méthodes adoptées pour la conduite de la guerre? Pourquoi donc n'en préconise-t-il pas d'autres, au lieu de se réfugier dans le silence? ou bien encore, plus simplement, sachant cette guerre iné-

vitable, sentant qu'elle ne peut pas ne pas être poussée jusqu'au bout, se refuse-t-il, par une sorte d'aristocratisme intellectuel, à coudoyer, en la faisant, des hommes dont, pendant toute sa vie, la phraséologie lui avait inspiré du dégoût?

Voyez l'épilogue du livre. C'est une longue méditation, écrite par lord Morley, un soir d'automne, au retour d'une promenade aux champs.

Ses pas l'ont conduit jusqu'au sommet de Hindhead. Sur les quatre branches de la croix qui domine la hauteur, il s'est arrêté pour lire la quadruple inscription latine : *Post Tenebras Lux. In Luce Spes. In Obitu Pax. Post Obitum Salus.* Il s'est souvenu de cette autre inscription, lue dans l'Église des Capucins, à Rome, sur la tombe d'un cardinal : *Pulvis et umbra et nihil.* Il a médité sur la vie, sur la mort.

Dans sa poche, il a emporté, pour lui servir de compagnon de promenade, les *Pensées* de Marc-Aurèle, de ce sage que les libres penseurs peuvent considérer comme leur saint. « Marc-Aurèle jette un regard patient et pénétrant sur les révolutions de l'univers. Il n'est pas sûr si tout en ce monde est embrouillement, confusion, dispersion ; ou bien au contraire unité, ordre, providence ; si c'est un cosmos bien ordonné, ou un chaos. Le mot de l'énigme — les dieux ou les atomes — demeure un secret, que les facultés humaines ne sauraient pénétrer. Mais dans l'une ou l'autre hypothèse sa morale garde sa valeur. Si tout est hasard, ne sois pas hasard toi-même. Si les choses sont ordonnées une fois pour toutes et se suivent selon des règles, alors accepte la nécessité avec respect, et fie-toi au destin qui gouverne le monde. » Ses maîtres vénérés, le premier et le second Mill, avaient-ils en fin de compte enseigné une autre morale? « Un des plus rigides et des plus vigoureux parmi les chefs de l'école militaire, a déclaré, dans une phrase fameuse, que la vie, pour qui la prend au mieux, est une pauvre chose, après que la fraîcheur et la curiosité de la jeunesse ont passé : ce qui ne l'empêchait pas de mettre l'ardeur la plus passionnée à prêcher la justice, le travail, le dévouement au bien public, de condamner la mollesse et l'indolence. Le fils de ce philosophe, qui a exercé sur son temps une influence plus profonde, nous a enseigné à ne pas chercher le bonheur dans une vie de délices : le bonheur, c'est une existence où des peines rares et fugitives se mêlent à des plaisirs variés, les plaisirs de l'action l'emportant sur les plaisirs passifs ; une existence où surtout

on ne demande à la vie rien de plus que ce que la vie peut donner. »

Et, de l'éternité, sa pensée retombe au spectacle que présente le siècle. « A-t-on oublié cette désolante pensée de Gibbon, suivant laquelle l'histoire n'est guère autre chose que le catalogue des crimes, des folies, des infortunes du genre humain? Nous n'avons aujourd'hui que trop de raisons pour ne pas l'oublier. Nous ne voudrions faire de réserves, en passant, que sur ces mots « guère autre chose ». Quelques reproches que l'on puisse adresser à cette époque de l'histoire de l'Europe qui commence à Waterloo pour finir à Sedan, ce fut, dans notre pays tout au moins, une époque où les cœurs étaient gonflés d'espoir, où les cerveaux bouillonnaient d'idées sérieuses et graves, toutes tendues vers le bien public. Il est des siècles sentimentaux, d'autres sont rationnels. L'ère victorienne eut cette fortune que les deux courants vinrent se fondre en un seul courant, vigoureux et puissant. » Quel n'a pas été cependant le dénoûment de ce siècle si sérieux et si charitable, si plein de foi, et cependant capable de tant de tolérance? « Une question douloureuse, je dois le confesser, se pose. On me demande : les maîtres de l'école à laquelle vous appartenez — les Darwin, les Spencer, les Renan, et tant d'autres — n'ont-ils pas tenu le monde civilisé, le vieux monde et le nouveau monde, l'Europe et l'Amérique, dans le creux de leur main, pendant deux générations successives? Leurs influences ont-elles été plus fortes que l'enseignement de tant d'églises? *Circumspice.* La diplomatie, que Voltaire, peu charitablement, appelait le champ des mensonges, a-t-elle jamais eu plus de pouvoir qu'aujourd'hui pour mystifier gouvernants et gouvernés par de grands mots abstraits qui dissimulent d'obscurs et inavouables desseins, et transformer le monde entier, plongé dans le sang et les larmes, en un étrange sabbat de sorcières? Problèmes importants et graves, mais qui demandent, pour être résolus, plus de temps et de réflexion qu'on ne peut leur en donner, au cours d'une rêverie d'automne. »

Ainsi s'achève par une profession de foi désespérée cette vie d'un philosophe utilitaire. On connaît le passage classique dans lequel Macaulay, qui tenait par tant de liens à l'école benthamique, a opposé le disciple de Bacon, qui se révolte contre le mal, et vise sinon à l'abolir, tout au moins à le corriger, au disciple des Stoïciens qui se borne à subir le mal avec patience, qui se résigne et qui s'abstient. Opposition forcée. Il n'y a pas en ce monde, d'action

efficace qui ne s'accompagne des vertus stoïciennes. Trop de fois il a été prouvé, par l'exemple, que le stoïcisme était une source d'énergie et une doctrine d'action. Marc-Aurèle gouverna un empire, commanda des armées. James Mill, qui vraiment, comme nous le rappelle lord Morley, avait une âme stoïque, prêchait l'action, le dévouement à la chose publique; et John Stuart Mill voulait que, dans une vie conforme à la nature, les joies actives l'emportassent sur les jouissances passives. Pourquoi faut-il que, dans l'épilogue de son livre, lord Morley, disciple de James Mill, de Stuart Mill, disciple aussi de Marc-Aurèle, fasse tout ce qu'il faut pour justifier l'antithèse où se complaît Macaulay, par l'exagération du stoïcisme passif auquel il s'abandonne? La guerre ravage le monde; les libertés du monde, la civilisation universelle, sont en jeu. Que faire? Lord Morley, après une vie entière partagée entre la doctrine et l'action, ne trouve rien à faire que d'écrire l'épitaphe d'un siècle. Le philosophe pratique, après l'homme d'État, donne sa démission.

ELIE HALÉVY.

QUESTIONS PRATIQUES

LA SOCIÉTÉ DES NATIONS

Deux ouvrages viennent de poser devant l'opinion publique, dans toute son ampleur, la question de la Société des Nations. M. Edgard Milhaud [1], rassemblant et complétant ses articles de *L'Humanité* écrit un livre ardent, où vibre encore l'écho des polémiques, et où la Société des Nations, par le vœu des peuples, apparaît, en pleine guerre, comme la préface nécessaire du traité futur, la condition actuelle de la paix. Reprenant le problème en historien, en sociologue et en juriste, M. Maxime Leroy [2] cherche, conformément à la méthode et aux idées directrices de son œuvre, à dégager, sous l'idée révolutionnaire, la marche évolutive d'une tradition, et à lire, si possible, dans l'organisation des Sociétés internationales présentes, plus ou moins réduites ou embryonnaires, les linéaments de la Société future. Ces deux ouvrages apportent au plus brûlant des problèmes une telle contribution d'étude et de réflexion qu'il convient, nous semble-t-il, d'essayer de condenser brièvement, pour les lecteurs de cette *Revue*, les enseignements qu'ils renferment ou les thèmes qu'ils offrent à nos méditations.

*
* *

Le livre de M. E. Milhaud est un livre de combat, non de doctrine. Il est écrit au jour le jour, et l'auteur a tenu à lui conserver ce caractère en respectant, pour l'ordre de ses chapitres, l'ordre chrono-

1. Edgard Milhaud, *La Société des Nations*, Bernard Grasset, éditeur, Paris, 1917. Les vingt premiers chapitres de ce livre sont la reproduction d'articles publiés dans *L'Humanité*.
2. Maxime Leroy, *La Société des Nations*, Giard et Brière, éditeur, Paris, 1917.

logique de leur publication primitive. Aussi faudrait-il aller y chercher assez loin, jusqu'au chapitre XVII, une définition de l'esprit et de la signification profonde de la Société des Nations. Pratiquement, ils n'échappent aujourd'hui à personne, depuis surtout que, par son admirable message du 22 janvier 1917, le président Wilson [1] les a proclamés devant l'univers. Les droits des peuples sont liés aux droits de l'homme, les libertés nationales aux libertés civiques. La Société des Nations suppose des pays libres et des gouvernements responsables. La Révolution russe a réalisé, dans cette guerre, l'union des démocraties contre les autocraties. L'attitude des deux empereurs comparée à celle du gouvernement provisoire de Pétrograd sur la question polonaise [2] rend plus visible le lien du droit international au régime intérieur des Nations. Plus d'obscurité sur ce point. C'est pourquoi l'objectif de la guerre a changé. Il fut d'abord uniquement « l'écrasement du militarisme prussien » ; « puis, la formule s'élargit, en se haussant jusqu'au principe ». On se bat, maintenant, « pour la suppression générale du militarisme ». Mais les négations appellent des affirmations.

L'affirmation, ce fut la « Société des Nations [3] ». Le lien nécessaire, immédiat, pratique, de celle-ci avec le problème de la guerre et de la paix, voilà ce qui préoccupe d'abord M. E. Milhaud, et ce qu'il tient à établir dès son premier chapitre, comme cela est, dans la réalité, la « première question » de l'heure présente.

Nous sommes en guerre. Mais comment de la guerre pourra jamais sortir la paix? Comment traiter avec l'Allemagne, avec le le pays des « chiffons de papier »? Comment réorganiser un régime international nouveau par des conventions où l'Allemagne apposerait une signature suspecte? Faudra-t-il, pour prévenir un nouvel attentat, briser la puissance allemande, démembrer l'Allemagne? et, pour qu'elle ne puisse se relever de cet écrasement définitif, s'emparer de garanties territoriales? C'est le formidable programme devant lequel certains ne reculent pas. Mais devant l'avenir de luttes sanglantes, de haines et de revanches indéfinies qu'il nous ouvre, il

1. Signalons à ce propos la traduction intégrale des Messages du président Wilson, conforme aux textes officiels, que vient de donner, sous ce titre : *Pourquoi nous sommes en guerre*, M. D. Roustan, aux éditions Bossard, 43, rue Madame, Paris, 1917. Le Message du 22 janvier est traduit, en annexe du livre de M. Maxime Leroy.

2. Sauf une réserve, que fait l'auteur, sur l'union militaire « libre » de la Pologne et de la Russie, p. 179.

3. E. Milhaud, Avant-propos.

vaut la peine de chercher « d'autres garanties du droit des peuples, d'autres garanties des contrats — des garanties décisives, absolues, souveraines. .. Si l'humanité les trouve ou les crée... elle fera l'économie de quelques millions d'existences dans la guerre actuelle, ou d'une nouvelle guerre, ou des unes et de l'autre (p. 17). » Mais pourquoi refuserait-elle de les chercher? Par quelle aberration fatale les deux groupes de belligérants s'obstineraient-ils à reculer jusqu'après le règlement du conflit actuel[1] la recherche et l'établissement des garanties internationales nécessaires?

Et, prenant trois exemples précis : la question des détroits, celle de la liberté des mers, celle de la limitation des armements[2], l'auteur nous montre, pour reprendre un mot du président Wilson[3], que « de simples accords de paix entre les belligérants ne satisferont pas même les belligérants eux-mêmes ». Car leur mutuelle défiance, et l'identité de leurs convoitises entraîneront, avec la pérennité des luttes meurtrières, nécessaires pour s'assurer des garanties territoriales, le maintien indéfini des militarismes offensifs. La paix ainsi obtenue sera une « paix de guerre », ce ne sera pas la paix durable, la paix du droit. Seules, des garanties internationales effectives, seule une force supérieure à toute alliance ou à toute combinaison possible d'alliances formées ou projetées, seule la force universelle de toutes les Nations coalisées peut, désormais, assurer contre toute volonté rebelle le respect des conventions à intervenir. Il ne faut donc pas dire : la paix d'abord, la Société des Nations ensuite, s'il est établi que la Société des Nations est le seul instrument possible de la paix.

Mais si la Société des Nations est à organiser d'abord et en vue de la paix, l'institution de garanties, de sanctions internationales est le fondement nécessaire de la Société des Nations elle-même. « Le droit international sera demain un droit armé de sanctions, où il ne sera pas » (p. 36). Ces sanctions, quelles sont-elles?

Le fait nouveau, la situation nouvelle, introduite par la guerre, c'est que ces sanctions existent. La guerre les a mises en œuvre. Il

1. Voir sur ce point, au chapitre XIV, les déclarations concordantes des alliés (réponse du 12 janvier 1917 à la note Wilson) et des Empires Centraux (réponse des puissances centrales à la même note et déclaration du chancelier au Reichstag, le 9 novembre 1916).

2. P. 143-146, 238-251.

3. M. E. Milhaud constate que « la réponse faite en général par la presse de notre pays à cette offre [*d'organiser la Société des Nations*], ne peut pas être considérée comme en rapport avec le sérieux de l'événement » (p. 154).

n'y a plus à les inventer, il n'y a qu'à les organiser. Ce sont d'abord des *sanctions économiques* (ch. II). Le blocus a provoqué en Allemagne une crise qu'il serait puéril de nier. « Sa vie économique est bouleversée, et c'est par dizaine de milliards que se chiffrent ses pertes depuis le début de la guerre, évaluées par certains à la moitié de ses revenus normaux. Quel ne serait pas le dommage subi par elle si, par l'effet d'un boycottage général ou quasi général.... elle se trouvait économiquement isolée du reste du monde », si les pays, alliés ou neutres, restés en relations directes avec elles et représentant plus du quart (27 p. 100) de son commerce extérieur rompaient avec elle tout commerce? C'est pourtant la situation où se trouverait l'État qui, dans la Société des Nations organisée et armée de sanctions, refuserait de se soumettre à l'arbitrage. Et le blocus peut être renforcé par d'autres mesures encore : suppression de la représentation et de la protection des ressortissants de la puissance violatrice, annulation de leurs droits privés (crédits, brevets, etc.), confiscations de leurs biens, suppressions de toutes communications postales, télégraphiques et téléphoniques; condamnation de l'État rebelle aux indemnités dues aux particuliers par le fait des opérations militaires et du boycottage économique, etc. « Que tous les peuples s'engagent à appliquer simultanément et solidairement de pareilles sanctions, aussitôt, par exemple, que la Cour de la Haye aurait prononcé la condamnation, il suffit. La condamnation n'aura pas à être prononcée. Elle ne le sera jamais. L'action préventive de pareilles peines sera décisive (p. 22). » Mais pourra-t-on obtenir l'adhésion universelle des peuples à un pareil programme? Des objections graves y ont été faites. Vu l'interdépendance des nations, ne lèsera-t-il pas les nations boycottantes comme la nation boycottée? Assurément, répond M. E. Milhaud, mais pas dans la même mesure : les unes ne seront privées que d'une fraction de leurs échanges, l'autre de la totalité. Certaines petites nations, dépendant économiquement de la nation condamnée, ne seront-elles pas sacrifiées? L'expérience de la guerre actuelle nous enseigne quelles mesures pourront être adoptées, quels organismes de ravitaillement créés pour parer à la difficulté. Enfin, si la nation boycottée résiste et essaye de briser par la force le cercle de fer qui l'étreindra, il faut que la Société des Nations puisse lui opposer, même sur le terrain militaire, la force supérieure de tous. Ainsi s'impose une deuxième catégorie de sanctions, les *sanctions militaires* (ch. IV). A l'acte de félonie qui menace

la loi commune doit répondre la mobilisation simultanée et l'effort militaire convergent des nations liées par la même foi publique internationale. Et ce n'est pas seulement, comme on l'a proposé, dans le cas où une nation refuserait de recourir à l'arbitrage, c'est encore dans le cas où elle refuserait de se soumettre à la sentence arbitrale, c'est en cas de révolte armée contre les mesures d'exécution, que, sous peine d'impuissance, les nations coalisées devront recourir à cette mesure répressive (p. 246). Il n'y a pas là un simple recours à la tradition guerrière, une simple résurrection du militarisme qu'on voulait anéantir. Cette sanction militaire suprême se distingue de toutes les guerres du passé comme de la guerre actuelle par deux traits significatifs : la connaissance préalable et certaine de la sanction qui en fait une pénalité véritable, prévisible et efficace, et l'universalité de l'action coercitive, la mise au service du droit de la force la plus grande que les hommes soient capables de créer.

A ce programme d'action concertée, M. E. Milhaud nous montre l'adhésion progressive des publicistes de tous les pays : en Suisse, en France, aux États-Unis, en Angleterre, en Espagne, dans l'univers entier. Et ce sont les écrivains les moins suspects de « flirter avec l'utopie », comme Roosevelt, comme, dans la *Revue des Deux Mondes*, M. le vicomte Georges d'Avenel ou M. Hanotaux (p. 43, 212) qui réclament cette organisation de la force du droit, cette convocation du Parlement universel, des états généraux du monde pour l'établissement de la force coercitive commune. Réaliser cette force supérieure, base même de la Société des Nations, c'est le vœu progressif des peuples (ch. v), c'est l'engagement que, par des déclarations solennelles et réitérées, prennent les gouvernements alliés (ch. vi). C'est le rêve, non pas de publicistes sans mandats et sans responsabilité, mais d'hommes d'État au pouvoir (p. 61, 83). Ainsi contre les risques de troubles futurs, pourra s'instituer la grande « Mutuelle des Nations » (ch. viii). Et l'auteur se demande si, en Allemagne même, des voix de plus en plus nombreuses et inattendues, voix encore bien voilées et suspectes, mais à les comparer à celles de jadis, bien désenchantées (p. 91, 205), ne laissent pas entendre des dispositions nouvelles. Ainsi la Société des Nations, qui, dans le message du président Wilson, a trouvé sa consécration publique et comme sa charte fondamentale, croît chaque jour devant nous dans la conscience des peuples.

Parmi les obstacles pourtant qui retardent l'éclosion en actes

décisifs de ces velléités universelles, il en est deux, d'ordre préliminaire et général, qui, à la lecture du livre de M. E. Milhaud, attirent particulièrement l'attention.

C'est d'abord l'attitude des neutres. Quatorze puissances seulement sont engagées dans la guerre actuelle. Que fera la trentaine d'États restants qui jadis avaient adhéré à la deuxième Conférence de la Haye? Beaucoup voudraient sans doute, à l'avenir comme par le passé, demeurer en dehors de tout conflit, et peut-être consacrer leur neutralité de fait par une neutralité de droit. Ils demanderont que cette neutralité leur soit garantie, cette fois, non plus par quelques puissances contractantes, mais par la force coalisée des nations[1]. Mais ces droits nouveaux appelleront des obligations nouvelles. La Société des Nations leur demandera de défendre au besoin par la force non seulement leur propre neutralité, mais le pacte international, base juridique de toutes les autres conventions. Y consentiront-ils? Comprendront-ils que leur intérêt élémentaire exige ce sacrifice de leur isolement, et qu'ils doivent encourir ce risque, vraisemblablement minime, pour bénéficier de la garantie des sanctions internationales, seul mais puissant rempart de la sécurité commune? M. E. Milhaud nous montre que déjà, parmi eux, se fait jour une intelligence véritable de l'avenir. La Ligue des pays neutres (août 1916), les déclarations succinctes, en septembre et en décembre 1916, du gouvernement suisse d'abord, puis des gouvernements scandinaves, permettent, en dépit de l'attitude singulière d'États comme la Hollande, d'envisager l'avenir avec espoir (ch. XI-XVI).

Mais une autre difficulté subsiste, touchant au contraire les puissances principales. On se rappelle l'hostilité qu'en 1907, à la deuxième Conférence de la Haye, l'Allemagne manifesta sur la question de l'arbitrage obligatoire, hostilité qu'elle fit partager à plusieurs États et qui entraîna l'échec du projet. Selon la thèse allemande, l'arbitrage, capable de résoudre des questions de droit, ne peut résoudre des questions de puissance, qui, en définitive, sont les plus ordinaires et les plus dangereuses sources de conflits. Le droit exprime un équilibre de forces qui s'est traduit en conventions. Mais les déplacements de ces forces, l'avènement des puissances nouvelles, la lutte des intérêts, restent nécessairement hors de son domaine.

1. Cf. dans le même sens et même pour une extension des neutralités, l'article de M. Paul Otlet dans *La Paix par le Droit*, nos 13, 14, 15, 16, de la 27e année (juillet-août 1917).

Qui se résoudrait à voir étouffer, à leur naissance, ces forces jeunes, créatrices du droit de l'avenir, par la coalition des intérêts acquis, dissimulés sous les apparences d'un droit immuable? D'où la nécessité, l'obligation pour les États forts, pour ceux qui n'ont pas perdu l'espoir de modifier à leur profit l'état de choses existant, et pour l'Allemagne en particulier, de se réserver la liberté des recours à l'arbitrage, et de réserver ainsi, dans les traités d'arbitrage, le cas où les intérêts vitaux et l'honneur de la Nation seraient engagés. Mais cette double réserve, n'est-ce pas, pour l'édifice futur, une double fissure qui le ferait écrouler tout entier? Peut-on espérer pourtant que les États y renoncent et ne peut-on craindre que d'apparentes renonciations ne se dévoilent, au jour du conflit, comme une barrière trop fragile? Sans doute, depuis 1907, des progrès ont été réalisés sur ce point, et l'on peut espérer que la guerre a grandi la volonté de l'effort pacifique. Il faut, rappelle avec force M. E. Milhaud, que cet effort aille jusqu'au bout de la voie qu'il s'est tracée. Il faut que les États renoncent à cette conception du droit de la force. Contre elle s'est soulevée la conscience universelle des peuples. Les alliés l'ont à diverses reprises, solennellement répudiée. La victoire des alliés, qui sera la victoire du droit, la balaiera définitivement. La Société des Nations suppose avant tout la ferme volonté commune de se soumettre au droit, d'accepter sans réserves la juridiction internationale. Par le système des garanties qu'elle assure, elle substitue au droit de la force, la force du droit organisé. Impossible de nier ce principe sans nier le fondement même du droit nouveau. Mais la difficulté n'en susbiste-t-elle pas moins, et est-elle vue ici dans toute son étendue? Suffit-il vraiment en ces matières d'opposer principes à principes? Est-il même bien exact de prétendre que la thèse allemande ne soit qu'une simple conséquence des théories des Treitschke et des Bernhardi? On peut en douter. On peut croire que, sous ses principes orgueilleux et condamnables, elle soulève un problème pratique très réel et très difficultueux. Elle n'est pas, sur ce point particulier, une simple substitution de la force au droit; elle pose la question de savoir si, dans les rapports internationaux actuels, dans ceux de demain, dans ceux de toujours peut-être, tout conflit est entièrement réductible à un différent de droit et exprimable en termes juridiques. Et c'est là une question à laquelle, de longtemps encore sans doute, il faudra bien prêter attention. Il ne semble pas, en tout cas, que, pour y

répondre, on puisse se contenter d'affirmer que, par la Déclaration des devoirs et des droits des Nations, « les questions de puissance se résoudront finalement en questions de droit » (ch. VII)[1].

*
* *

C'est ce que nous paraît avoir mieux senti M. Maxime Leroy. Mais avant d'aborder ce point spécial, et pour mieux comprendre les solutions indiquées, et leur esprit, nous devons donner d'abord un aperçu de l'ensemble de l'ouvrage.

L'auteur cherche à résoudre un triple problème : de quelle tradition relève, dans le passé, la Société des Nations, de quels efforts continus et progressifs de l'humanité est-elle l'achèvement ; en second lieu, de quoi dépend-elle, quelles conditions psychologiques et sociales suppose sa réalisation ; enfin quelles organisations juridiques actuelles nous en présentent le modèle ou le germe ?

A. — La question dont l'analyse s'impose tout d'abord pour comprendre les conditions profondes du succès de l'entreprise, est celle de savoir ce que suppose et de quoi dépend la Société des Nations. C'est donc elle que l'auteur tient à élucider dès le premier chapitre de son livre.

L'espoir d'une paix durable repose en partie sans doute sur les clauses même du traité de paix et des conventions qui l'auront préparé ou l'entoureront. Mais ces clauses, répète à son tour M. M. Leroy, « ne feront que clôturer la guerre et préparer la paix sans avoir le pouvoir par elles-mêmes de prévenir l'une et d'organiser l'autre, plus ou moins définitivement »[2]. L'organisation et le maintien de la paix ne peut dépendre que d'institutions d'un caractère plus organique : de services communs entre États, d'établissements ou d'assises « chargés de relever et d'assurer l'ordre ». Un tel programme,

1. Nous entendons bien d'ailleurs que M. E. Milhaud suppose cette déclaration entrée dans l'esprit et les mœurs des nations. Pour hâter l'avènement de cet esprit nouveau, il insiste en terminant son livre, sur les moyens qui lui paraissent le plus appropriés : des *commissions internationales d'enquêtes* et des *communiqués internationaux* (ch. XXII) aideraient puissamment, lors des conflits, à dépassionner le débat, à le ramener sur le terrain ouvert des discussions publiques et à le débarrasser, par un contrôle impartial, des faits imaginaires qu'exploitent les haines ou les intérêts dissimulés ; enfin le *loyalisme international* (ch. XXIV) devrait être développé par une éducation du sentiment juridique international et de la forme nouvelle d'*honneur* qu'il suppose. Ainsi l'aspect pédagogique et moral de la question ne lui échappe pas.

2. M. Leroy, *Société des Nations*, ch. I, p. 11.

que résume la vieille formule des États-Unis d'Europe, naguère rêve de théoriciens, est celui d'une combinaison aujourd'hui « souhaitée, étendue à tout l'univers, même par les gouvernants ; et les commerçants et les industriels soutiennent les gouvernants qui ont parlé dans ce sens : voilà le fait nouveau », que M. Leroy, dans son chapitre Ier, illustre de citations caractéristiques.

Cet espoir, comment se réalisera-t-il? Ce dont il faut d'abord se pénétrer, c'est que la guerre ne peut être supprimée entre les peuples « comme s'il s'agissait d'une institution arbitraire[1] ». Elle a été, jusqu'à nos jours, « le trait caractéristique dans l'histoire de la société » Elle est liée en nous à des instincts profonds. Elle est liée à la constitution même de l'État moderne, fondé, agrandi et maintenu par la guerre, et qui n'a point perdu sa volonté de domination. « Si elle doit disparaître, elle ne disparaîtra qu'avec une réorganisation du milieu qui l'a favorisée. » Ne nous flattons donc pas d'un espoir et d'un optimisme excessifs. Nous aurons fait de notre mieux si nous prenons contre elle toutes les précautions possibles. Pourtant ne méconnaissons pas la puissance des forces morales. Le patriotisme prouve la force de l'idéal sur l'homme le plus commun. Mais les puissances morales n'agissent que si les idées dont elles vivent sont liées à des sentiments qui pénètrent la vie quotidienne. Ceci nous impose une double tâche. D'abord il faut que des sentiments nouveaux se développent et alimentent l'Internation comme la nation même. Il faut que les peuples se débarrassent de leur haine de l'étranger, qu'ils aient de l'amitié les uns pour les autres, « car ce n'est pas par en haut, par les gouvernants que se constituera le droit nouveau, fait d'honneur laborieux; c'est par chaque peuple, par l'universalité des citoyens directement membres de la paix[2] ». Et en second lieu, il faut que les institutions nouvelles, garantie de la paix future, « fassent partie de notre pratique courante ». « Les institutions internationales n'auront chance de vivre et de se développer que si non seulement elles sont aimées et souhaitées, mais encore si elles sont liées aux institutions proprement nationales. » Une des principales causes de l'échec du Tribunal de la Haye, c'est qu'il était trop lointain. Dans la dépendance des diplomates, il n'avait pas su gagner la confiance des peuples. Au lieu de ce « conseil souverain, chamarré de vaine politesse », il faudra

1. Citation de M. J. de Louter, p. 24.
2. Expression empruntée aux plénipotentiaires du Traité de Westphalie.

instituer « une justice visible, simple », liant directement les intérêts des fédérés entre eux, comme sont liés entre eux les intérêts de chaque Français. Si la Fédération des États ne devient pas une sorte de nation, « s'il n'y a pas une sorte de réaction du centre fédéral sur chaque État contractant, assurons-nous par avance que nous aurons failli à notre espoir ». Il faut trouver « les combinaisons centralisatrices qui imposeront non pas seulement aux gouvernements mal disposés pour les vastes réaménagements pacifiques, mais à tous les sujets ou citoyens du régime de la paix[1], cette discipline sans laquelle il n'y aurait que juxtaposition, simple alliance, entente cordiale, mais point communauté, fusion, amitié ». Seulement ici une lutte, un danger sont à prévoir et à prévenir. « Tous les gouvernements invoqueront, au jour du règlement, pendant les discussions, contre cette démocratie internationale, gardienne de la concorde, les droits et privilèges de leur souveraineté, idée fondamentale des États. » La notion de l'*étranger* dans le domaine du sentiment et du droit privé, la notion de la *souveraineté* dans le domaine du droit public, voilà donc les deux obstacles profondément enracinés dans la constitution morale ou juridique des peuples modernes et auxquelles les « honnêtes gens » devront s'attaquer s'ils veulent vaincre. Mais la lutte serait vaine, la démocratie internationale serait idéalogie pure, si déjà le mouvement des idées et du droit ne nous portait vers le but. Aussi est-ce à tracer les grandes lignes de cette évolution favorable que sont consacrés les chapitres II et III du livre de M. M. Leroy. Nous ne pouvons qu'en indiquer rapidement le contenu.

Un double mouvement entraîne les sociétés modernes, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, d'une organisation régalienne, absolutiste, vers une organisation démocratique et républicaine. Au dedans, l'État apparaît de plus en plus aux citoyens libres comme un service public responsable, sans imperium (p. 50). Au dehors, le souverain absolu de Hobbes, assoiffé de conquêtes, et ne connaissant pas de règle à sa fantaisie ni de puissance supérieure à la sienne, l'État-loup, prenant, par force, conscience de la solidarité et de l'interdépendance des Nations, en arrive à proclamer l'égalité juridique de

1. Nous verrons mieux plus loin tout ce que signifie ce programme, et de quelle pénétration progressive du droit privé dans le domaine du droit public ou mieux de quelle réduction de prétendus différents collectifs à de réels différents privés entend parler l'auteur.

tous les États, petits et grands, et puise, dans les principes mêmes de sa constitution intérieure, les idées de contrat et de paix qui l'amèneront à incliner sa souveraineté orgueilleuse devant l'autorité des règles supérieures du droit[1]. L'État devra apprendre de plus en plus à être « le sujet d'une loi, à la façon des individus » et à substituer à l'idée de souveraineté « l'idée d'autonomie limitée par celle de la solidarité internationale » (p. 165). Ainsi, « les peuples, seuls maîtres de leurs destinées »; « les gouvernants, serviteurs de la chose publique, soumis pour tous leurs actes à la juridiction des tribunaux ordinaires, civils ou administratifs, ainsi que tous les citoyens », voilà le double fondement nécessaire, sur le terrain du droit public, de la Société des Nations. Tel est aussi le but, lointain encore, du mouvement inachevé mais visible, qui tend à affranchir l'univers « de ses dernières servitudes féodales[2]. »

Même transformation dans le domaine du droit privé, plus directement expressif des sentiments populaires. Dès la plus haute antiquité, l'étranger a cessé d'être l'ennemi, et M. M. Leroy nous raconte, à Athènes, à Rome, les progrès de cette assimilation égalisatrice. Dans les temps modernes, le droit international privé nous montre le triomphe du principe de la personnalité des droits civils essentiels sur le vieux principe féodal de la territorialité. Après la législation accueillante de la Révolution, le Code civil est moins favorable à l'étranger. Mais la législation et la jurisprudence contemporaines, sous l'action des besoins croissants du commerce international, ont singulièrement élargi le droit de 1804. Les conférences de droit privé de la Haye ont accentué la prééminence, pour le règlement des conflits entre régnicoles et étrangers, de la loi nationale de l'étranger sur la loi du domicile et sur la loi de la situation des choses. Les règles destinées à résoudre les conflits entre lois étrangères ont été, par elles, uniformisées. « La loi nationale [territoriale]

1. Cette lutte contre l'esprit régalien, cette démocratisation progressive de l'autorité, c'est, rappelons-le, l'idée dominante des ouvrages antérieurs de M. M. Leroy sur la Loi et sur les Syndicats professionnels. — Une attaque parallèle contre la métaphysique de la Souveraineté a été menée par M. Duguit. Enfin, si l'on veut prendre une claire conscience du lien de fait, sinon logique, qui lie la notion de souveraineté absolue, à la Bodin, et la politique d'hégémonie, de déloyauté et de ruse ainsi que de la nécessité d'y opposer la conception de l'État responsable et « justiciable du droit », qu'on relise les principaux chapitres du livre de David Jayne Hill (*L'État moderne et l'organisation internationale*, Flammarion, édit., notamment p. 31-37 et ch. VIII).

2. N'oublions pas, pour saisir tout le sens de cette expression, le caractère territorial de la Souveraineté

n'est plus considérée comme nécessairement la meilleure dans les limites mêmes de son territoire. » Peu à peu l'étranger conserve, partout où il va, ses droits propres, et conquiert la presque totalité des droits civils qui lui étaient jadis refusés, ainsi que bon nombre de droits publics. Progrès immense, quoique limité par la jalousie des États orgueilleux et méfiants qui « contractent sur la tutelle, le mariage ou le divorce, comme s'il s'agissait d'un remaniement de la carte du monde » et par l'hostilité des tribunaux qui défendent, non sans étroitesse parfois, la loi territoriale. Les besoins de notre relèvement économique, nos traditions assimilatrices, les idées philosophiques et juridiques qui font la gloire et la force de l'Entente, tout nous engage, conclut M. M. Leroy, quelles que soient les précautions nécessaires à prendre contre les indésirables de toutes nations [1], à maintenir et à développer le commerce international, jusqu'à ce qu'en bien des matières, plus ou moins en fait internationalisées, un droit commun entre les États supprime, avec les conflits de lois, les conflits de souveraineté, ainsi que l'orgueil national, susceptible et agressif, qui est à leur base (p. 93). A ne considérer d'ailleurs que les progrès accomplis, « rien de plus consolant que cette histoire, à la veille du grand effort auquel nous convie M. Wilson. La notion barbare s'est spiritualisée, comme s'est spiritualisée celle d'État souverain, épurations convergentes l'une à l'autre liées (p. 96). »

On le voit, la longue enquête historique, sociologique et juridique à laquelle M. M. Leroy vient de se livrer et qui tient près d'un tiers de son livre, n'a pas un simple intérêt théorique ou rétrospectif. Ce sont les attaches profondes, dans le passé, de l'avenir qui se prépare; ce sont aussi les conditions indispensables, en nous et dans la société, de sa réalisation, qu'il s'agissait de découvrir. La Société des Nations nous est apparue comme liée à la démocratisation de l'État, à la limitation de la souveraineté des États, à l'internationalisation progressive du droit civil entre des peuples que lie un

1. Sur la nécessité d'exclure l'Allemagne, tant que son esprit de domination économique n'aura pas changé, de ce droit nouveau qui mettra de plus en plus l'étranger sur le même pied que le régnicole, et sur les moyens d'éviter dans la loi, une formule d'exception; cf. Thaller, Esquisse d'une réforme de la législation des étrangers, in *Revue politique et parlementaire*, 10 septembre 1917. L'auteur propose une législation générale très sévère contre les étrangers, mais des conventions particulières qui l'annihileraient vis-à-vis des États admis à bénéficier de notre hospitalité traditionnelle (p. 312-313), rendue plus large par les besoins croissants du commerce international et de notre relèvement économique.

commerce juridique incessant et un fonds commun de sentiments moraux.

B. — La tradition extérieure et visible dont elle relève nous en sera, dès lors, plus aisée à saisir. Par delà les hommes d'État des démocraties modernes, et les déclarations réitérées « d'Asquith, de Lloyd George, de Wilson, de Kerensky, de Lvof, des ministres français et belges », ce n'est pas seulement aux rêves et aux chimères d'un abbé de Saint-Pierre, d'un Kant, d'un Saint-Simon, d'un Fourier, d'un Proudhon, à tous les vœux des Congrès de la paix antérieurs à 1870, qu'il faut faire remonter, avec M. M. Leroy, les principes d'une indissoluble alliance, « digne du vieux rêve de fraternité chrétienne et surtout des jeunes efforts des ouvriers vers la paix universelle », — c'est aussi, avec D. Jayne Hill, à tous les internationalistes qui, depuis Althusius, se sont efforcés de lutter contre la conception absolutiste de la Souveraineté et de faire tomber les prétentions orgueilleuses des États, rebelles au droit. Mais, mieux que des principes, la Société des Nations a déjà pour elle l'autorité d'expériences authentiques, anciennes ou récentes. C'est d'abord la Charte des Insurgents américains de 1778. Les idées, les principes et jusqu'aux sanctions indiquées dans le Message du président Wilson s'y retrouvent : « Le principe de la conciliation et de l'égalité des souverainetés, l'idée de l'arbitrage, celle de la limitation des armements, le principe de l'aide militaire contre l'ennemi, celui de l'égalité entre membres des États; enfin la Constitution d'un Congrès inter-États qui a seul le droit et « exclusivement le droit de décider « de la paix et de la guerre » ; d'une Cour des États, juge des contestations entre États; d'un « Comité des États », d'un président, en somme tout le mécanisme de la Société des États, a été conçu à ce moment. Nous n'avons qu'à le perfectionner, sans que ses inventeurs nous aient laissé d'autre soin que celui de l'amélioration (p. 99). » Sans doute « l'expérience ne concerne que quelques centaines de milliers d'hommes », et, même amendée, cette constitution ne saurait être appliquée purement et simplement aux centaines de millions d'êtres humains et au peuples si divers que le président Wilson a conviés à la création d'une République fédérale nouvelle. Mais sa force d'exemple et sa puissance de suggestion demeurent. Plus vaste et plus récente est l'Union panaméricaine, dont le bureau, fondé en 1890, a reçu depuis 1898 l'adhésion de toutes les Nations d'Amérique, et dont le siège est à Washington, dans le Temple de

la Paix. Il y a là une union moins étroite, sans droit unifié, sans tribunal suprême, mais déjà des relations administratives presque fédérales. A l'intérieur de ce vaste groupement, les États de l'A. B. C. (Argentine, Brésil et Chili) se sont soumis à la juridiction d'une Haute-Cour de Justice pour supprimer toute guerre entre eux. Sans doute tous ces liens unissent des États aux traditions moins anciennes, aux intérêts moins divergents que les États de l'Europe. Et en regard des expériences américaines, l'Europe ne nous présente guère que des exemples anciens et beaucoup moins significatifs [1]. Mais les essais même d'équilibre tentés depuis le traité de Westphalie, si contraires qu'ils soient par l'inégalité des nations qu'ils consacrent au principe de la Société des Nations, nous manifestent au moins « l'inquiétude d'un vaste régime juridique qui ferait régner la paix ». Reconnaissons-le, l'Amérique fait plus : elle nous suggère les institutions et les règles dont nous avons besoin aujourd'hui.

C. — Ces institutions, quelles sont-elles? La seconde moitié du livre de M. M. Leroy tente de nous en tracer l'esquisse. L'expérience commune nous conduit à imaginer nécessairement : un pouvoir législatif, un pouvoir exécutif, un pouvoir judiciaire. Ces organes, sans doute, à l'origine, ne constitueront ni un État fédéral comme la Suisse, ni même un État fédératif, sur le modèle de l'Autriche-Hongrie. La Société des Nations sera moins, à son début, un État qu'une « union sans imperium, administrative plus que politique, économique plus que constitutionnelle ». Au point de vue politique, il est probable qu'elle sera pendant longtemps un simple perfectionnement du vieux système des alliances, « généralisé en vue de la paix » au lieu d'être « morcelé en vue de la guerre », et doué de services internationaux centralisés. Le cabinet de guerre de l'Empire britannique, émanation des Dominions, nous donne actuellement l'image d'un Conseil fédéral où se rencontrent, sur un pied d'égalité, les ministres de six nations, tous responsables devant leurs Parlements respectifs et devant les pays qu'ils représentent. « Les États s'agrégeront les uns aux autres suivant les mêmes besoins et les mêmes nécessités que les Dominions; et ce n'est que peu à peu, par l'action, que les services collectifs s'organiseront avec quelque

1. La ligue helvétique, les états généraux de Hollande, la paix perpétuelle instituée au xve siècle entre princes germaniques par les diètes de Worms et de Trèves. (Sur ce dernier point, cf. article de J. Pariset, in *Paix par le Droit*, 10-25 mai 1916.) Cf. surtout A. Mater, la *Société des Nations*, *Grande Revue*, novembre 1917.

précision. » Ainsi l'Angleterre et l'Amérique auront inventé « une forme d'État universel dont la France n'aura eu que l'inquiétude obscure, sans avoir osé la notifier au monde en invoquant sa tradition révolutionnaire » (p. 120-121).

La même méthode d'analogies prudentes, guidées par le sens des différences réelles, conduit M. M. Leroy à chercher dans les institutions internationales actuelles le germe ou l'indication des organes essentiels de la Société des Nations.

Que pourrait être d'abord le *Parlement* ou le *Congrès des Nations?* (ch. VII). Les États-Unis, qui ont fourni le premier modèle d'un Parlement entre États, fournissent aussi dès 1825, puis en 1903 et 1905, des projets de Parlement international. Selon le mot de R. O. Moon à Bruxelles, en 1905, c'est une idée qui « possède le peuple américain ». Mais, mieux que des projets, nous avons déjà un embryon de l'institution : le Parlement interallié, qui date de la fin de 1915, et dont tous les membres (25 par État)[1] sont régulièrement mandatés, comprend une section française, une section anglaise et une section italienne. Le Parlement international devra sans doute être moins nombreux : l'Union interparlementaire pour l'arbitrage international, fondée en 1888, nous fournit une indication avec 2 députés par nation. Les problèmes que soulève la constitution de ce Parlement sont nombreux : élection spéciale ou délégation des divers Parlements, unité ou dualité des chambres, pouvoirs propres ou décisions *ad referendum*, égalité ou inégalité du nombre de représentants de chaque État, vote par État ou par tête? M. M. Leroy attire principalement l'attention sur l'utilité, au moins pour la Chambre Haute, d'une représentation professionnelle, ce qui exigerait une coordination plus organique des groupements professionnels à l'intérieur de chaque nation; sur les moyens de donner à chaque État une représentation proportionnelle à son importance; sur la nécessité, au moins au début, de légiférer *ad referendum*. Le Conseil législatif aurait plusieurs rôles à jouer : arbitrer les conflits naissants, étudier les questions d'ordre international (douanes, statuts des étrangers, réglementation des Unions internationales spéciales, extraditions, quarantaines sanitaires, etc.), rédiger le Code international, lequel devrait être précédé d'une Déclaration des droits et des devoirs des États; remplacer progressivement les ministères nationaux des

1. Leurs noms sont cités à l'*Annexe* du livre de M. M. Leroy.

Affaires étrangères, avec des succursales dans les divers pays, de manière à substituer peu à peu à la négociation diplomatique la discussion de droit et à supprimer les tractations secrètes (p. 132-142).

Les réunions des ministres et des États-majors de guerre ont déjà organisé un rudiment de *pouvoir exécutif* entre les États de l'Entente (ch. VII). Dans la Société des Nations, des réunions périodiques de délégués du Conseil des ministres auront à préparer les sessions du Congrès, et à étudier toutes les questions « abandonnées jusqu'ici à des commissions spéciales, formées au hasard des litiges ou à des diplomates sans véritable esprit international » (p. 144). Pour le travail d'administration quotidien, des fonctionnaires seront nécessaires, centralisant et complétant les 200 services internationaux actuels, privés ou publics, officiels ou demi-officiels, qui réglementent les poids et mesures, l'hygiène publique, le régime des sucres, les postes et télégraphes, les monnaies, etc. Là encore des institutions existantes, comme la commission de l'Union sucrière fournissent des modèles [1]. Il suffira d'étendre ces institutions, de coordonner et de douer de pouvoirs propres les organes nouveaux. Entre chaque ministère et les grandes directions générales, un secrétariat assurera la liaison des services. Il n'y aura là que « la systématisation méthodique de l'état de fait actuel.... Point de création de toutes pièces; mais perfectionnement de pratiques anciennes (p. 157). »

Nous arrivons enfin au *pouvoir judiciaire* [2] dont l'organisation soulève les plus lourds problèmes. Des tribunaux internationaux ont déjà été institués entre les nations : la Cour de justice centre-américaine, la Cour internationale des prises, la Cour permanente de la Haye. De nombreux conflits ont été arbitrés. La violation même des conventions de la Haye, au cours de la guerre actuelle, a soulevé des protestations qui semblent indiquer la naissance, parmi les peuples, d'un « véritable sentiment de la discipline juridique ». Nous ne reviendrons pas, avec M. M. Leroy, sur l'histoire aujourd'hui connue et éclairée par les faits récents, de l'hostilité des États centraux aux efforts pacifiques des conférences de la Haye, et nous ne le suivrons pas dans les détails d'organisation de la Haute-Cour internationale (ch. VIII, sect. I). Insistons seulement sur quelques traits de l'orga-

1. Quelques-uns de ces groupements, entre autres l'Union Sucrière, ont même déjà, fait remarquer M. M. Leroy, p. 208, « des droits exécutifs, un imperium secondaire ».
2. Ch. VIII.

nisation qu'il nous propose : des membres choisis parmi les plus hauts magistrats et les professionnels du droit international, non parmi les hommes politiques; des rôles distribués par le Président de la Cour en chambre du conseil, comme devant un tribunal ordinaire, sans nul droit de choix accordé aux parties; la séparation de la juridiction et de la défense; des séances publiques, pour que les ressortissants de tous les pays s'y intéressent et apprennent aussi « quel néant ou quelle immoralité est la plupart du temps au fond de ces mystérieuses difficultés et négociations d'État à État », voilà le moyen, selon M. M. Leroy, de rapprocher l'institution de la conscience et de l'opinion publiques, et de lui donner l'autorité qui manqua à la Cour de la Haye. Mais cela ne suffit pas : il faut, avons-nous dit, faire de la justice internationale un élément de la vie quotidienne des citoyens de l'Inter-Nation. Outre les conflits d'ordre général, la Cour, à l'aide de sections spécialisées, devra régler « tous les litiges privés entre États et entre citoyens d'États différents ». Des commissions arbitrales professionnelles y seront créées pour les différends qui ne relèveraient pas du droit codifié. Ce tribunal international, ces juridictions arbitrales, ont été réclamés par les Chambres de Commerce et les Associations commerciales et industrielles de tous les pays (Congrès international de Boston, 1912; Paris, 1914). « La Fédération internationale des industriels cotonniers, la Chambre syndicale des grains de Paris, le Congrès international des éditeurs ont créé des rouages d'arbitrage de ce genre qui fonctionnent à la satisfaction des intéressés. » « Cette justice privée ne pourrait que favoriser l'entente entre étrangers, la bonne foi dans les transactions internationales directement, sans intervention de la notion désagrégeante de souveraineté. »

Mais pour que l'on puisse « organiser une vie judiciaire normale entre États », pour que les États acceptent « une règle supérieure à leur loi nationale et des juges extérieurs à leur hiérarchie », il faut commencer par affirmer le principe d'un droit commun et l'obligation de s'y soumettre. « Il faut commencer par admettre qu'il n'y a pas d'honneur national supérieur au droit ; ou, plus exactement par confondre le sentiment de l'honneur dans celui du droit. » « L'honneur national, de féodal, doit devenir juridique (p. 172). » Nous retrouvons donc ici le problème que nous posions à propos du livre de M. E. Milhaud. Peut-on espérer soumettre entièrement les relations internationales au droit? M. M. Leroy, sans poser peut-

être ce problème dans toute sa force, parce que, selon lui, le progrès des mœurs et du sentiment juridique le doit résoudre, en indique au moins franchement la difficulté; mieux encore, il nous suggère des solutions. Si les questions de puissance et de politique doivent un jour, pense-t-il, s'absorber en des questions de droit, il est certain qu'actuellement nous sommes encore fort éloignés de cet idéal et que toute une éducation des peuples sera nécessaire pour le réaliser. « Tant qu'ils ne seront pas débarrassés complètement de tout orgueil national, les différends portant sur l'honneur et les intérêts vitaux, c'est-à-dire les différends politiques, les États auront toujours répugnance à les déférer à un tribunal de juges. En ces conflits de puissance, point de droit à appliquer; mais des considérations politiques et économiques accommodées aux vagues sentiments de l'équité (p. 177). » Et plus haut, parlant de la Haute-Cour internationale, qui serait « une véritable juridiction et non une assemblée d'arbitres, un compositeur amiable n'invoquant que l'équité » (p. 165), il ajoute : « Les États ne sont peut-être pas encore arrivés à la maturité politique que comporterait cette universalité juridique; aussi est-il vraisemblable que pendant longtemps encore, une institution d'arbitrage politique devra coexister avec le tribunal qui n'aura à connaître que les litiges purement juridiques. » Comment concevoir cette institution d'arbitrage? Avec M. Eugenio Rignano, l'auteur nous propose d'ériger l'unanimité des nations associées juge de ces difficultés : l'organe compétent serait le congrès international. D'où des tractations encore possibles pour les intérêts non susceptibles de règlement proprement juridique. « L'organe international départiteur tiendrait compte, dans sa décision, de la puissance respective des États par une nécessité constitutive, en quelque sorte, puisque chaque État s'y trouverait représenté proportionnellement à sa puissance effective (p. 178). » Si nous nous rappelons tout ce que M. M. Leroy nous a dit, à propos du Congrès des nations, sur la nécessité de la représentation non seulement proportionnelle, mais professionnelle, de la représentation des intérêts, sur le rôle d'arbitre du conseil législatif, dont le premier devoir sera « de prévenir et de résoudre les conflits,... comme c'est celui du Parlement dans chaque pays de concilier les tendances et les intérêts divergents des partis et des classes » (p. 132), enfin sur la nécessité d'adjoindre au tribunal suprême des commissions arbitrales pour régler les différends privés internationaux (auxquels, dans son esprit, devront être de

plus en plus réduits bien des prétendus différends collectifs), on s'apercevra qu'il y a là un ensemble de mesures convergentes propres à répondre aux objections des Bernhardi et des Marschall von Biberstein, au moins pour des peuples décidés à aboutir à un règlement pacifique des conflits, et, à l'occasion, contraints d'y consentir.

Car à ces sentences judiciaires ou arbitrales qui régleront les conflits entre les États, des *sanctions* ne devront-elles pas être attachées? (ch. VIII, sect. II). Sur ce point encore la position de notre auteur est beaucoup moins simple que celle de M. E. Milhaud, et il se montre plus sceptique sur la valeur de certaines sanctions généralement proposées. Ce qu'il tient à faire ressortir tout d'abord, c'est l'abus qu'il y a à parler, en ces matières, de *voies d'exécution*, par analogie avec les voies d'exécution du droit civil. Cet abus résulte de ce que l'on est ici en présence de personnes non plus physiques, mais fictives, les États. Il en est de même des pénalités : « le droit pénal ignore les sanctions collectives ; les peines sont individuelles » ; collectives, elles deviennent inefficaces ou injustes. Enfin, pénalités ou prétendues voies d'exécution risquent, entre États, d'avoir un effet entièrement opposé à celui que l'on attend : au lieu d'enlever toute possibilié de réaction au condamné, et de le mettre hors d'état de nuire, elles ne font qu'engendrer de nouvelles violences et risquent de déchaîner la guerre. C'est ce qui se comprend de soi pour les rétorsions et les représailles. Le boycottage douanier ou économique présente les mêmes défauts. Outre les souffrances causées aux États boycottants et aux neutres, par suite de l'interdépendance économique des peuples, M. M. Leroy insiste sur l'impuissance de cette méthode de pression à obtenir une solution décisive. Avec plusieurs économistes et pacifistes, il considère que la guerre actuelle[1] « a démontré combien est limité ce moyen sur lequel, à un moment, on a fondé de grands espoirs » (p. 184-186, p. 210 et suiv.). Bloqué, boycotté par des tarifs douaniers ou par l'effet de croisières maritimes, un État prospère, riche en fer et en charbon, et suffisamment agricole, pourrait, d'autant mieux qu'il serait plus puissant et mieux situé, prolonger la lutte assez longtemps pour créer un malaise auquel les peuples chercheraient fatalement une

1. L'argument est-il tout à fait probant? Tient-il assez compte des effets de la *prévision* d'une sanction certaine? Les États centraux, une fois engagés, ont voulu tenir. Auraient-ils risqué autant si en 1914, ils avaient prévu? Tout revient à une question de *certitude* des sanctions, c'est-à-dire de volonté et d'organisation.

issue violente. Les soi-disant sanctions pacifiques portent donc un nom mensonger. Elles ne peuvent que déchaîner les conflits qu'elles prétendent éviter. La sanction militaire seule demeure. Sans doute, dans la Société des Nations, il conviendrait d'éviter la guerre par principe, comme le fit le Code d'arbitrage international voté par le VIe Congrès de la Paix. « Cependant tant que les peuples n'auront pas assez de sagesse pour se gouverner eux-mêmes et se conduire en sujets du droit, tant qu'il y aura des régaliens parmi les démocrates, la violence guerrière restera, en fait, l'unique recours efficace contre ceux qui auront violé le règlement de la paix universelle... : vidée de toute ambition de conquête, elle aura enfin la dignité d'une *ultima ratio*, au sens plein du mot. » A ceux qui trouveraient insuffisant ce programme, M. M. Leroy répond avec force qu'il n'y a pas d'autres sanctions collectives vraiment pacifiques que des sanctions morales. Le désir de sanctions économiques, cette idée « à tout le moins partiellement utopique[1] » a pourtant le mérite de manifester une énergique volonté d'assurer la paix sur des garanties réelles. Il n'en est pas de plus forte que la discipline volontaire qui rend les sanctions superflues. Là encore la vie civile doit nous donner une vue plus juste des relations internationales. Il n'est pas vrai, et c'est un mensonge funeste, de dire que l'ordre repose moins sur la moralité que sur la crainte du gendarme. Si l'on songe à la faible proportion des procès, des délits et des crimes par rapport au « nombre énorme des accords exécutés volontairement, avec une bonne foi satisfaisante, [au] nombre plus formidable encore des individus qui n'ont jamais été condamnés même à une amende de simple police », si l'on se représente avec quelle facilité une bande de malfaiteurs déterminés, soutenus par l'opinion, tiendrait en échec et déborderait la police, on se rend compte au contraire que « le gendarme n'est fort que par la collaboration morale des honnêtes gens ». La paix internationale, comme la paix civile, ne sera assurée que le jour où les États fonctionneront « comme une maison de commerce, comme la maison d'un honnête homme, en service économique et non en entreprise de domination », où la moralité publique sera faite des mêmes éléments que la moralité privée, où l'honneur consistera,

1. N'avons-nous pas ici un aveu de la nécessité, parfois, d'y recourir, au moins dans le cas où l'on pourrait espérer ainsi vaincre une résistance? M. E. Milhaud a-t-il tout à fait tort de penser que, de la part d'États bien décidés et bien unis, la menace d'une rupture universelle des communications et du commerce souvent pourrait suffire?

pour l'homme d'État comme pour le citoyen, à être « scrupuleux de ses engagements, respectueux de la loi et des contrats ». Il faut décidément vouloir la paix ou la guerre, et, après avoir choisi, si lointain que soit le but, y tendre de toutes ses forces. Mais le pire serait de se nourrir d'illusions qui engendreraient sourdement la guerre sous des dehors de paix,

Ces garanties morales ne sont pas d'ailleurs, dès à présent, si faibles qu'on l'imagine. Qu'on se rappelle « l'horreur qui entoura le maréchal Bazaine jusqu'à sa mort », qu'on se représente la réprobation universelle qui poursuit actuellement les auteurs responsables de la guerre, et l'on s'apercevra qu'entre les sanctions économiques impuissantes ou contraires au but et la sanction militaire, dont on voudrait, jusqu'aux dernières limites, reculer l'emploi, les sentiments moraux les plus récents et les plus forts peuvent susciter des sanctions juridiques d'un nouveau genre, et dont peut-être, jusqu'ici, l'on s'est trop peu occupé. Qu'à l'imitation de la législation suisse (cf. décision du Conseil fédéral du 3 juillet 1915, citée par M. M. Leroy, p. 192), la législation internationale se montre impitoyable pour les apologistes de la guerre, les xénophobes, les perturbateurs de la paix, les excitateurs de toute sorte ; qu'au lieu de les dissimuler sous le voile de l'honneur ou des intérêts nationaux, on ramène à leurs proportions réelles de crimes privés, de délits civils, de fautes personnelles, les infractions politiques ou économiques aux règles du droit international qui seront progressivement élaborées ; qu'on poursuive, derrière l'abstraction de la culpabilité nationale, le « délinquant caché derrière cette fiction, comme Polonius fut tué à travers la tapisserie du château d'Elseneur », alors on verra la conscience publique soutenir énergiquement ce droit nouveau, qui à son tour développera et raffermira la conscience universelle, seule garantie profonde de la paix.

*
* *

Nous voici donc ramenés, après un long détour, à ce problème des sanctions, auquel M. M. Leroy, à ne considérer que les titres des chapitres, ne consacre que quelques pages, mais qui à le bien prendre, domine nécessairement l'ouvrage tout entier. A quoi tend en effet toute cette organisation d'un Congrès international, d'un exécutif, d'une haute-cour de justice, de commissions arbitrales, sinon à rendre effective la responsabilité des États, à prévenir, par

une foule de sanctions particulières, et si possible d'ordre privé, l'éclosion des grands conflits qui exigeraient l'emploi redoutable des sanctions collectives? A quoi tend cette longue analyse des attaches profondes, dans le passé, de la Société des Nations, sinon à nous faire saisir la nécessaire et progressive internationalisation du commerce juridique, la démocratisation de l'État, la transformation d'une souveraineté jalouse en une légitime et solidaire autonomie, la soumission de l'État au droit, la substitution lente aux anciens organismes nationaux diplomatiques, d'institutions nouvelles, d'un type plus réaliste, commercial ou industriel, l'extension enfin, aux dépens du droit public, hérissé de dogmes et de conventions, des principes plus simples du droit civil, qu'anime un esprit de liberté, d'égalité et d'humanité? Mais tout cela, cette spiritualisation de l'idée nationale, qui s'attache moins au sol et plus à la personne, cette soif d'autonomie solidaire que ne satisfont plus, qu'exaspèrent au contraire les vieilles souverainetés féodales, cet appel universel au droit, cette extension du droit privé, ce besoin d'une justice plus directe, cette volonté de moraliser les États, de les traiter comme de simples particuliers, d'atteindre les individus réels à travers la fiction des personnalités juridiques, tout cela, nous le voyons à présent, c'est la moralité publique nouvelle, c'est le droit nouveau, sur lesquels, nous venons de l'entendre, M. M. Leroy, fait reposer, plus sûrement que sur des sanctions extérieures et brutales, la sanction profonde, la garantie durable de la paix.

Sommes-nous en pleine utopie? Assurément, si l'on entend par là tout essai de prévision lointaine, toute image d'un but indéfini que l'avenir ne réalisera que sous des formes sans doute inattendues, toute espérance dont notre rêve fait une loi pour notre vouloir. Mais de cela, M. M. Leroy, ne s'attriste point. Il s'en réjouit, au contraire. « Point viables les ambitions un peu vastes, les larges théories scientifiques, les importantes entreprises industrielles où n'entrent ni foi ni chimère.... Un esprit trop exact, trop minutieux, qui voudra, à force de réflexion et de calcul, mettre toute la chance dans ses opérations, réalisera peu, si toutefois l'excès de précaution ne le paralyse pas complètement (p. 6-7). » Les livres chimériques font parfois mieux comprendre les œuvres positives. N'est-ce point le cas ici? Lorsque M. E. Milhaud, plus pressé de nous proposer un programme immédiat, s'écriait que, par la proclamation de la charte internationale qui déclarera solennellement au monde les droits et

les devoirs des nations, « les questions de puissance se résoudront finalement en questions de droit », la foi pacifiste la plus solide se prenait à hésiter, devant ce coup de baguette juridique. Mais, sous le tranchant de la formule, l'utopie du juriste attentif qu'est M. M. Leroy, nous a fait découvrir un sens profond. En dépit de la barbarie des apparences, à travers la lutte des appétits et des convoitises, il nous a appris à lire, dans notre monde moderne, la tradition déjà longue, mais jeune encore, qui tend à moraliser la vie publique, à pénétrer de droit les rapports internationaux. La Société des Nations n'est que le dernier terme de cette évolution. Les organes qui la constitueront, les sanctions qu'elle pourra instituer ne sauront naître et se développer que parce qu'ils auront trouvé un terrain déjà préparé. Cette continuité constante nous montre où nous pourrons aller, si nous le voulons fermement, si des forces brutales ne nous sont pas contraires : Elle désigne le but, lointain, mais non irréel, puisque déjà en voie de réalisation. Et ce but est bien dans le sens indiqué par M. E. Milhaud. La formule qu'il nous donnait prend alors un sens insoupçonné. La puissance, si la démocratie triomphe, se soumet au droit ; les questions de puissance deviennent des questions de droit. Cela ne résultera ni d'un décret ni d'un coup de force ; ou plutôt les décrets et la force ne l'emporteront définitivement que si, en profondeur, la conscience juridique et morale lui fournissent une base solide. Et de cette conscience nouvelle, combien d'institutions vivantes, actives et réalistes, nées des besoins mêmes du commerce international, n'ont-elles pas jeté les fondements ? Le problème de l'éducation, qu'indiquait seulement M. Milhaud, passe ici au premier plan. Mais du même coup cette éducation nous apparaît nourrie de traditions et appelée, suscitée par les besoins les plus jeunes et les plus vivaces. Ainsi l'utopie, éclairant le présent, sous la magie des mots, nous fait pressentir l'avenir possible, qui reste dépendant de nos efforts, de notre volonté et des dieux. Il n'y aurait utopie véritable que si l'on voulait nous faire brûler les étapes, ou si l'on ne nous offrait nul abri provisoire. Mais tout le livre proteste contre une telle interprétation. On en arrive à se demander si l'utopie la plus cruelle ne se trouve pas chez ceux que des vues doctrinales conduisent à vouloir sans cesse repasser par les mêmes erreurs sans jamais profiter des promesses, des possibilités d'avenir que le présent nous ouvre, sans chercher à étendre et à consolider les conquêtes du passé.

Il est vrai que cette liaison même de l'avenir au passé, quelques-uns la nieront. La guerre en aurait fait éclater la faiblesse, la terrible leçon des événements aurait « fait crouler tous ces espoirs ». « Elle n'a nullement ruiné, nous dit-on[1], l'organisation même du commerce et du crédit, puisque même elle ne peut continuer que grâce à cette organisation ; mais elle a ruiné l'interprétation que l'on en donnait. L'organisation mondiale de l'industrie, ce prétendu instrument de paix, s'est transformé en un formidable instrument de guerre.... Ainsi s'est développée cruellement cette vérité que l'industrie et les finances sont un moyen que la volonté humaine peut utiliser à sa guise. » Mais à la volonté mauvaise des hommes quelle volonté l'humanitarisme pacifiste peut-il opposer? Non pas cette volonté véritablement active du sage et du chrétien qui, créant entre les individus d'étroits sentiments fraternels, se montre seule capable d'établir entre les hommes, au moins à l'intérieur de groupes restreints, un lien moral réel ; mais une volonté abstraite, lointaine, « qui se représente agissante », plus qu'elle n'agit vraiment, et exige la coopération calculée, l'organisation collective de vouloirs sans nombre. Ainsi l'humanitarisme positif se serait doublement trompé lorsqu'il a cru sortir du domaine de la spéculation pure. Il a cru voir la Société des Nations « s'inscrivant peu à peu dans les faits » ; il a cru voir « dans le développement de l'industrie mondiale, dans l'organisation internationale du crédit et de l'échange, un gage de relations pacifiques », ainsi que « dans l'emploi de traités d'arbitrage soumis à des règlements précis, dans l'institution d'une législation internationale, comme une esquisse de la société future ». Il a cru aussi pouvoir se réjouir de liens moraux, profonds entre les hommes, alors qu'il n'y avait que relations extérieures, matérielles, à double usage. Et voilà que, à la lumière brutale des faits, « l'humanité, comme Société des Nations.... apparaît renvoyée du domaine des actions dans le domaine des images et des mythes, de la sphère du présent où l'on agit dans celle de l'avenir où l'on imagine, de la destinée qui se fait réellement à la spéculation sur notre destinée. »

Graves paroles, qui constateraient la ruine de notre effort, et que l'on ne peut lire cependant sans y entendre retentir l'accent noble de la vérité. Oui, l'organisation du commerce international, comme le progrès scientifique et matériel, est une arme indifférente qui peut

1. M. Bréhier, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1917. Les divers aspects de la notion d'humanité, p. 487.

ne servir qu'a rendre plus redoutable la lutte des intérêts et des convoitises. La Société des Nations ne s'inscrit pas toute seule dans les faits, elle n'est pas la résultante mécanique de forces fatales. Et la volonté collective, la volonté politique qui seule peut l'instituer est loin, à beaucoup d'égards, d'avoir la vertu entraînante de la volonté morale du sage. Mais la tâche autrement serait trop facile, et ce seraient, en effet, d'étranges utopistes que ceux qui auraient eu besoin de la leçon de la guerre pour se déprendre de telles illusions. Nous ne croyons pas que M. M. Leroy soit de ceux-là. N'exagérons pas cependant les difficultés de l'heure présente. La parole encore est au canon, c'est bien là la plus grave difficulté. Mais qu'un jour enfin les démocraties aient la force, croit-on vraiment que la volonté qui leur sera nécessaire et qu'on exige d'elles déborde, comme une œuvre morale infinie, ce qu'on est en droit d'attendre des volontés humaines associées? C'est la volonté d'organisation, c'est la volonté, sinon d'en finir avec la guerre, au moins de prendre contre elle toutes les précautions d'ores et déjà possibles, c'est une œuvre de prophylaxie sociale contre un fléau dont le déchaînement même a fait ressortir toute l'horreur et a ruiné la légende de beauté et de force créatrice, dont quelques-uns s'entêtaient à l'entourer. C'est moins une œuvre de sages que de juristes, d'administrateurs et de soldats. C'est aussi, dans le passé et dans le présent, de cette œuvre positive, et non de je ne sais quel fatalisme économique, que M. Leroy montre les premières assises, sans nous cacher ce qu'elles nous ont de chancelant. Ce sont les liens sociologiques, juridiques, politiques, qui déjà préparent la voie et les moyens à une volonté toute sociale, en offrant des possibilités de solution aux conflits. Et si parfois des sentiments moraux y ont été unis, c'est peut-être que, moins dédaigneuse que la conscience morale, et craignant l'illusion d'une sorte d'utopie à rebours, la conscience juridique est habituée à ne pas faire fi de ces liens modestes, mais non tout à fait nuls, qui aident à cimenter les édifices sociaux, où tout n'est pas purement extérieur et matériel.

Donc, sans méconnaître la gravité de l'avertissement qu'on nous donne, nous continuerons à louer M. M. Leroy de n'avoir pas perdu encore tout espoir. Et c'est ailleurs que nous découvrirons chez lui des hypothèses ou des assertions qui nous causent quelque gêne, parce que, sans changer vraiment la direction générale ni le but proposés à notre effort, elles risquent inutilement de susciter des objec-

tions ou des réserves. Que vaut, par exemple, cette affirmation répétée qui lie le sort de la Société des Nations à la substitution progressive du droit civil au droit public[1]? Si l'on entend par là que les principes fondamentaux du droit civil, liberté, égalité, responsabilité, régissent chaque jour davantage les rapports des États et des particuliers, les rapports même des États entre eux, que l'État se dépouille des vieilles prérogatives régaliennes du prince et du souverain absolu, qu'il se lie par des contrats, qu'il se soumet au droit commun, qu'il paye les dommages qu'il cause; que par delà l'État des liens et des responsabilités juridiques de plus en plus directs s'établissent entre les citoyens des divers pays; que de plus en plus l'opinion exige qu'on ramène à des procès privés où à des fautes personnelles bien des prétendus conflits collectifs, que la Société des Nations est l'aboutissant naturel et nécessaire de ce mouvement, il n'y a rien là dont tout le livre de M. M. Leroy ne soit une illustration éloquente et documentée; — et c'est bien, semble-t-il, tout ce qu'exige la thèse dont il s'est fait le défenseur. Mais la formule (et avec elle toute la conclusion du livre) va plus loin. Il s'agit, dans l'esprit de l'auteur, d'une absorption totale du droit public par le droit civil, considérée comme terme ultime de l'évolution commencée. Amener « tous les litiges d'ordre public à devenir juridiques », c'est pour lui les amener à apparaître « avec leur vrai caractère individuel : point de querelles de groupe national à groupe national, mais d'individu à individu; des procès privés et non plus des conflits de souveraineté » (p. 204). Ne sommes-nous pas là en présence d'une affirmation excessive? On pourrait, sans doute, négliger cette conception-limite, cette hypothèse sur l'infini. Mais elle soulèvera les objections de plus d'un juriste, et si elle ne change pas la direction essentielle de notre effort, qui est de soumettre *le plus possible* l'État au droit, et même au droit commun, elle risque, en nous illusionnant sur la nature du possible, de nous détourner d'un autre effort, non moins nécessaire. Le droit public est-il indissolublement lié à la notion régalienne et absolutiste de la Souveraineté? L'État-souverain, nous dit M. M. Leroy, se transforme progressivement en un simple service public. Un service public peut-il fonctionner exactement à la manière d'une entreprise privée? Une certaine autonomie, des prérogatives

1. Outre les passages déjà cités, p. 112. « Dans l'expression : Société de Nations... est incluse cette idée centrale : la paix sera réalisée par l'extension du droit civil à tous les rapports qui jusqu'ici lui ont échappé. »

nouvelles (plus ou moins apparentées aux anciennes), une nouvelle forme de l'autorité ne vont-elles pas y prendre naissance, appelées par les nécessités de l'action et par la nature même des obligations assumées? L'autorité, la Souveraineté, dont naguère M. M. Leroy nous montrait les syndicats si jaloux, pour être aussi diluée, aussi démocratisée, aussi « éparpillée » et pourtant fortement racinée dans la masse des citoyens qu'on peut l'imaginer, ne suscitera-t-elle pas des règles, des principes encore et toujours exorbitants du droit privé? Le droit privé, c'est le règne de l'individualisme. Le contrôle populaire, le gouvernement direct de l'opinion, l'action des ligues, unions et groupements de toute sorte, les règlements des syndicats, les contrats collectifs, l'adhésion aux Statuts et règlements administratifs, à supposer que l'on y voie un progrès du régime contractuel, peuvent-ils vraiment s'analyser en un simple contrat de droit civil? De cette extension des services d'État, de tout ce mouvement « sociétaire » qui entraîne notre civilisation moderne et par laquelle (au profit peut-être de l'autonomie réelle des individus) se restreignent les libertés individuelles apparentes, s'exercent des contraintes disciplinaires variées, s'imposent à chacun des décisions de groupe, de tout ce mouvement juridique par où des principes de solidarité sociale pénètrent et transforment jusqu'au droit privé lui-même, n'est-on pas tenté d'induire, parallèlement et inversement à la loi justement mise en lumière par notre auteur, une extension progressive, envahissante, d'un droit public nouveau fondé précisément sur les notions de service public et de fonction publique, à des matières jusque-là abandonnées aux conventions particulières? Mais alors ce n'est pas à une annihilation, c'est à une transformation du droit public qu'il faut songer et travailler pour continuer l'évolution présente, et n'est-ce pas à un travail de ce genre que nous avait jusqu'ici fait assister et conviés l'auteur de la *Loi*, des *Syndicats et Services publics*, et de la *Coutume ouvrière?*

De même peut-on penser que tous les différends nationaux se réduiront un jour à des procès privés et que même ils soient tous résolubles sur le terrain du droit? Travailler en ce sens de toutes leurs forces est peut-être pour les peuples une des conditions mêmes de la paix. Percer à jour les intrigues, les convoitises intéressées, les ambitions ou les fautes individuelles qui se voilent sous les grands mots d'honneur et d'intérêt national, leur donner une solution ou une sanction juridiques, sans doute l'opinion l'exigera de plus en

plus. Mais ne nous heurtons-nous pas encore ici à une limite fatale? A moins d'imaginer l'époque problématique où il n'y aurait plus société, mais union, confusion des nations, le groupe national ne conservera-t-il pas, au-dessus des groupes plus restreints et parmi les groupements internationaux, ses intérêts et sa volonté propres? Tout n'est-il que préjugé et orgueil dans les conflits nationaux, ou heurt de souverainetés absolues et méfiantes? Est-ce uniquement pour des terres que l'on se bat (p. 205 et suiv.) ou pour des ressources commerciales et des besoins industriels, et le respect des nationalités, principe spirituel, suffira-t-il à résoudre ces problèmes? Les intérêts collectifs ne sont-ils qu'un vain mot? Ne croîtront-ils pas en importance avec l'extension du marché mondial et la prépondérance de l'Économie dans la vie des Nations? M. M. Leroy reconnaît la nécessité, pour longtemps, de les arbitrer à l'aide d'institutions politiques et économiques plutôt que vraiment judiciaires; et heureusement sur ce point encore ce qu'on est tenté d'appeler son erreur théorique ne vient pas vicier la ligne de conduite qu'il propose. Mais vraiment ce provisoire ne risque-t-il pas d'être éternel et tient-il uniquement comme on nous le répète, à un manque de « sagesse » et de sentiment juridique des peuples? La mission du droit est d'absorber et de régler les intérêts, mais toujours par delà le droit, les intérêts renaissent et se compliquent. N'est-ce pas là le mouvement nécessaire de la vie sociale? De longs développements seraient ici inutiles, mais au lieu de consentir avec dédain à des mesures passagères, ne pourrait-on désirer que le pacifisme de quelques-uns en vînt à se pénétrer davantage de l'importance de la question et, sans dévier du but posé, à y concentrer tout son effort?

Ces remarques, répétons-le, n'entament en rien le fond même de l'œuvre de M. M. Leroy, ni n'atténuent la forte impression qui s'en dégage. Si malgré tout on lui reproche de planer trop haut, de voir trop loin, l'objection, croyons-nous, méconnaîtrait le but même que s'est proposé l'auteur. Il ne s'agissait pas pour lui de faire œuvre politique, de chercher quelles combinaisons diplomatiques pourraient dès la guerre actuelle, ou dès les premières années de la paix, nous acheminer vers la Société des Nations ou en esquisser une première ébauche. Ceux que tourmente légitimement cette angoissante question, à laquelle le pouvoir des gouvernants, encore plus ou moins mal guidés par une opinion publique incertaine, ou la brutalité des événements peut toujours donner une réponse inattendue,

ont peu à apprendre de ce livre[1]. Mais l'auteur ne se fait nulle illusion sur l'immensité de la tâche, sur l'âpreté de la lutte qu'elle exige. S'il paraît parfois s'égarer dans le rêve, c'est, nous l'avons vu, pour mieux nous faire saisir tout ce que, dans les profondeurs du sentiment juridique et moral, dans l'intimité de la vie quotidienne, elle exige de nous pour aboutir vraiment, c'est pour que notre choix ne soit pas à courte vue, mais résulte de la parfaite compréhension de tout ce qu'il implique. Son livre est un « essai doctrinal » (p. 5) qui, s'il est moins directement engagé dans la mêlée que le livre ardent et chaleureux de M. E. Milhaud, ne méconnaît pas les graves difficultés de l'heure présente, mais s'efforce de les dominer par la réflexion philosophique. C'est un livre de bonne foi, qui, sur un ton modeste, « a essayé de mettre en forme la plus nécessaire et la plus sage espérance de l'humanité qui souffre et qui réfléchit[2]. » G. AILLET.

1. Ils auront cependant à méditer les pages de la conclusion (p. 209-217) où M. M. Leroy discute fortement, avec M. Ch. Gide, la thèse du boycottage économique de l'Allemagne après la guerre et pose pour son propre compte la difficile question des conditions à poser à l'admission des Empires centraux dans la Société des Nations. Cette admission suppose que « leurs formes politiques intérieures... répondront pleinement à l'organisation républicaine de la paix ». — « Tout fut perdu, lit-on dans l'*Esprit des Lois*, lorsque les rois de Macédoine obtinrent une place parmi les Amphictyons. » — Soit, mais de simples précautions politiques pourront-elles suffire contre un peuple qui, selon un mot que rappelle M. Thaller, dans l'article cité plus haut, a toujours eu dans ses relations commerciales, « pour principe d'employer les avantages de l'hospitalité d'autrui à des fins hostiles pour le pays qui la lui accorda » ?

2. Nous regrettons de n'avoir pu faire état, dans cette étude, du substantiel article, publié, après que ces pages eurent été envoyées à l'impression, par M. *A. Mater*, dans le n° de novembre 1917 de la *Grande Revue*. Le lecteur y trouvera un riche développement historique sur le caractère traditionnel de la Société des Nations, sur les très anciens efforts populaires ou diplomatiques de l'Europe qu'elle achève et résume; une conception fort intéressante du développement d'un droit international véritable, à caractère surtout privé, selon le vœu de M. M. Leroy; enfin un projet de Statuts de la Société des Nations, que l'auteur propose de faire réagir à la date du 1er août 1914, et qu'il considère comme *établie de fait* déjà entre les Alliés à qui ne manque que de vouloir et de savoir l'organiser. Des conditions très précises, politiques, militaires, juridiques, y sont posées à l'admission éventuelle des États agresseurs, et se résument en trois idées essentielles : démocratisation réelle, soumission à la loi commune, responsabilité. — Enfin le récent Message du président Wilson est venu fort à propos répondre aux interprétations tendancieuses qui déjà nous représentaient la Société des Nations comme une préoccupation secondaire à ses yeux. *Le Temps* lui-même (leader-article du 6 décembre), tout en n'y voyant encore qu'une machine de guerre, en réclame impérieusement aujourd'hui la réalisation, au moins sous sa forme économique, entre les Alliés. Ceux-ci laisseront-ils l'Allemagne en « organiser » la caricature sur les ruines de la Russie?

L'Éditeur gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LE « CONTRAT SOCIAL » DE ROUSSEAU

Le « Contrat social » et la Constitution du corps politique.

Voyons d'abord, comment, d'après ce qui précède, se pose le problème.

Quand les causes qui empêchent la conservation de l'homme à l'état de nature se sont développées au delà d'un certain point, il faut, pour que nous puissions nous maintenir, qu'elles soient neutralisées par des causes contraires. Il est donc nécessaire qu'un système de forces soit constitué qui agisse dans ce sens; et puisqu'elles ne sont pas données dans la nature, elles ne peuvent être que l'œuvre de l'homme. Mais « comme les hommes ne peuvent engendrer des forces nouvelles, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autres moyens pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert. Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs » (*Contrat*, I, 6). D'où il suit que leur *société constituée* est le seul milieu où l'homme puisse vivre, une fois que l'état de nature est devenu impossible.

Seulement, si la société, en se formant, viole la constitution naturelle de l'homme, le mal évité sera remplacé par un autre, qui ne sera pas moindre. L'homme vivra, mais vivra misérable, puisque son genre d'existence froissera sans cesse ces dispositions fondamentales. Il faut donc que cette vie nouvelle puisse s'organiser sans violer la loi de nature. Comment est-ce possible?

Rousseau va-t-il, par un vague éclectisme, chercher à édifier, au-dessus de la condition primitive, une condition nouvelle qui s'ajoute à la première sans la modifier? Va-t-il se contenter de juxtaposer l'homme civil à l'homme naturel en laissant celui-ci intact? Une telle entreprise lui paraît contradictoire. « Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne

sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même... il ne sera jamais ni homme ni citoyen » (*Émile*, I). « Les bonnes institutions sociales, dit-il encore, sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue... et transporter le moi dans l'unité commune. »

La conciliation ne peut donc se faire par voie de juxtaposition extérieure. Une refonte de la nature est nécessaire; il faut que l'homme change totalement pour pouvoir se maintenir dans ce milieu qu'il crée de ses propres mains. Ainsi les attributs caractéristiques de l'état de nature doivent se transformer, tout en étant maintenus. Il n'y a donc d'autre solution que de trouver un moyen qui permette de les ajuster à ces nouvelles conditions d'existence sans les altérer essentiellement. Il faut qu'ils prennent une forme nouvelle sans cesser d'être. Pour cela, il suffit que l'homme civil, tout en différant profondément de l'homme naturel, soutienne avec la société le même rapport que l'homme naturel avec la nature physique. Comment est-ce possible?

Si, dans les sociétés actuelles, les relations constitutives de l'état de nature sont bouleversées, c'est que l'égalité primitive a été remplacée par des inégalités artificielles, et que, par suite, les hommes se sont trouvés placés sous la dépendance les uns des autres. Mais si la force nouvelle, née de la combinaison des individus en sociétés, au lieu d'être accaparée par des particuliers et individualisée, était impersonnelle et si, par suite, elle planait au-dessus de tous les particuliers, ceux-ci seraient tous égaux par rapport à elle, puisque aucun d'eux n'en disposerait à titre privé et, du même coup, ils ne dépendraient plus les uns des autres, mais d'une force qui par son impersonnalité, serait identique, *mutatis mutandis*, aux forces naturelles. Le milieu social affecterait l'homme social de la même manière que le milieu naturel affecte l'homme naturel. « Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu » (*Émile*, II). Le seul moyen de remédier au mal, dit-il dans le même passage, est donc d'armer la loi « d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière ».

Et dans une lettre au marquis de Mirabeau (26 juillet 1767), voici comme il formule ce qu'il appelle *le grand problème en politique* : « Trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme. »

Toutefois ce n'est pas assez que cette force, clef de voûte du système social, soit supérieure à tous les individus. Encore faut-il qu'elle soit fondée en nature, c'est-à-dire que cette supériorité ne soit pas fictive, mais puisse se justifier devant la raison. Autrement, elle sera précaire ainsi que ses effets. L'ordre qui en résultera sera instable; il n'aura pas cette invariabilité et cette nécessité qui caractérisent l'ordre naturel. Il ne pourra se maintenir que grâce à un concours d'accidents qui, d'un instant à l'autre, peut faire défaut. Si les volontés particulières ne sentent pas que cette dépendance est légitime, cette dépendance ne sera pas assurée. Il faut donc à la société des principes qui « dérivent de la nature des choses et sont fondés sur la raison » (*Contrat*, I, 4). Même, comme la raison ne peut manquer d'examiner l'ordre ainsi constitué sous le double aspect de la morale et de l'intérêt, il faut qu'il y ait harmonie entre ces deux points de vue. Car une antinomie rendrait l'ordre social irrationnel et incertain. S'il y avait conflit entre ces deux sortes de mobiles, on ne sait jamais lequel l'emporterait. Tel est le sens d'une des premières propositions du livre : « Je tâcherai d'allier toujours, dans cette recherche, ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées » (*Contrat, Introd.*). — On peut être étonné au premier abord de voir Rousseau, pour qui la société n'est pas de la nature, dire que la force sur laquelle la société repose doit être naturelle, fondée dans la nature. Mais c'est que, ici, naturel est synonyme de rationnel. Même la confusion n'est pas sans s'expliquer. Si la société est œuvre humaine, elle est faite avec des forces naturelles; or, elle sera naturelle, en un sens, si elle emploie ces forces selon leur nature, sans leur faire violence, si l'action de l'homme consiste à combiner et à développer des propriétés qui, sans son intervention, seraient restées latentes, mais qui ne laissent pas d'être données dans les choses. Voilà comment il est possible à Rousseau de concevoir, d'une manière générale, que le milieu social, tout en étant autre que le milieu primitif, n'en soit pourtant qu'une forme nouvelle.

Ainsi les hommes pourront sortir de l'état de nature sans

violer la loi de nature, à condition qu'ils puissent se réunir en sociétés sous la dépendance d'une force ou d'un même système de forces qui domine tous les particuliers tout en étant fondé en raison.

Ce résultat peut-il être atteint, et comment? Suffirait-il que le plus fort se soumît le reste de la société? Mais son autorité ne sera durable que si elle est reconnue comme un droit; or, il n'y a rien dans la puissance physique qui puisse donner naissance ni à un droit ni à une obligation. De plus, si le droit suit la force, il change avec elle, cesse quand elle disparaît. Comme elle varie de mille manières, il varie de même. Mais un droit à ce point variable n'est pas un droit. Ainsi, pour que la force fasse le droit, il faut qu'elle soit fondée; elle n'est pas fondée par cela seul qu'elle est (*Contrat*, I, 3).

Grotius avait pourtant essayé de fonder logiquement le droit du plus fort. Posant en principe qu'un particulier peut aliéner sa liberté, il en concluait qu'un peuple peut faire de même. Rousseau rejette cette théorie pour plusieurs raisons : 1° Cette aliénation n'est rationnelle que si elle se fait en échange de quelque avantage. On dit que le despote assure à ce sujet la tranquillité. Mais cette tranquillité est loin d'être complète : les guerres qu'entraîne le despotisme la troublent. De plus, la tranquillité en soi et par soi n'est pas un bien : telle la tranquillité des cachots. 2° On ne peut aliéner la liberté des générations à venir. 3° Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, et cet abandon est sans compensation possible. 4° Enfin, un contrat qui stipule au profit d'un des contractants une autorité absolue est vain, car il ne peut rien stipuler pour l'autre qui est sans droits. — Grotius allègue que le droit de guerre implique le droit d'esclavage. Le vainqueur ayant le droit de tuer le vaincu, celui-ci peut racheter sa vie en échange de sa liberté. Mais : 1° ce prétendu droit de tuer les vaincus reste à prouver. On dit qu'il résulte de l'état de guerre. Mais entre particuliers, il n'y a d'état de guerre chronique et organisé en quelque sorte ni dans l'état civil, où tout est sous l'autorité des lois, ni dans l'état de nature où les hommes ne sont pas naturellement ennemis, où leurs relations n'ont pas assez de constance pour être ni celles de la guerre ni celles de la paix. Un état qui n'a pas existé ne peut avoir fondé un droit. La guerre est une relation, non d'homme à homme, mais d'État à État. Veut-on parler de la guerre entre peuples et du droit de conquête?

Mais la guerre ne donne pas au vainqueur le droit de massacrer les peuples vaincus; elle ne saurait donc fonder celui de les asservir. Dès que les défenseurs de l'État ennemi posent les armes, on n'a plus de droits sur leur vie. C'est seulement quand on ne peut pas soumettre l'ennemi qu'on a le droit de le tuer, ce n'est donc pas le droit de tuer qui fonde le droit d'assujettir. 2° D'ailleurs, le contrat d'esclavage ne met pas fin à l'état de guerre. En prenant au vaincu l'équivalent de la vie, le vainqueur ne lui fait pas de grâce. Il y a acte de force, il n'y a pas autorité légitime (*Contrat*, I, 4).

Mais il y a plus, et quand même ce droit du plus fort pourrait être rationnellement justifié, il ne saurait servir de base à une société. Une société, en effet, est un corps organisé où chaque partie est solidaire du tout, et réciproquement. Or, une foule asservie à un chef n'a pas ce caractère. C'est « une agrégation, mais non pas une association » (*Contrat*, I, 5). En effet, les intérêts du chef sont séparés de ceux de la masse. C'est pourquoi, que le premier vienne à périr, et la multitude qui n'était unie qu'en tant qu'elle dépendait de lui se disperse. Pour qu'il y ait un peuple, il faut donc avant tout que les individus, qui en sont la matière, soient et se sentent unis entre eux de manière à former un tout dont l'unité ne dépende pas de quelque cause extérieure. Ce n'est pas la volonté du gouvernant qui peut faire cette unité; elle doit être interne. La question de la forme du gouvernement est secondaire; il faut d'abord que le peuple soit, pour qu'il puisse déterminer de quelle manière il doit être gouverné. « Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. » C'est là « le vrai fondement de la société » (*Contrat*, I, 5).

Cet acte ne peut évidemment consister qu'en une association, et par suite le problème à résoudre s'énonce ainsi : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Cette association ne peut résulter que d'un contrat en vertu duquel chaque associé s'aliène lui-même avec tous ses droits à la communauté.

Par suite de ce contrat, toutes les volontés individuelles disparaissent au sein d'une volonté commune, la volonté générale, qui est la base de la société. Une force est ainsi constituée, infiniment

supérieure à toutes celles des particuliers. Et cette force a une unité interne; car les éléments d'où elle résulte ont, en y entrant, perdu, en quelque sorte, leur individualité et leur mouvement propre. En effet, comme l'aliénation s'est faite sans réserves, nul associé n'a rien à réclamer. Ainsi se trouve abolie la tendance antisociale qui est inhérente à chaque individu, par cela seul qu'il a sa volonté personnelle. « Au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté » (*Contrat*, I, 6). Peu importe, d'ailleurs, que ce contrat ait été réellement passé, et dans les formes ou non. Peut-être les clauses n'en ont-elles jamais été énoncées. Mais elles sont admises partout tacitement, dans la mesure où la société est normalement constituée (I, 6).

Par suite de ce contrat, chaque volonté individuelle est donc absorbée dans la volonté collective. Cependant cette absorption n'ôte rien à la liberté de chacun. Car « en se donnant à tous on ne se donne à personne ». Cette volonté générale n'est pas une volonté particulière qui s'assujettit les autres et les met dans un état de dépendance immorale. Elle a le caractère impersonnel des forces naturelles. On n'est donc pas moins libre parce qu'on s'y soumet. Non seulement on ne s'asservit pas en lui obéissant, mais elle seule peut nous garantir contre la vraie servitude. Car si, pour qu'elle soit possible, il nous faut renoncer à mettre autrui sous notre dépendance, la même concession est exigée d'autrui. Voilà en quoi consiste cette équivalence et cette compensation qui remet les choses en l'état. Si l'aliénation que je fais de ma personne est compensée, ce n'est pas, comme on l'a dit (Janet, II, 430) parce que je reçois en retour la personnalité d'autrui. Un pareil troc pourrait, à bon droit, paraître incompréhensible. Il est même contraire à la clause fondamentale du Contrat Social en vertu de laquelle c'est le corps politique, en tant qu'être moral *sui generis*, et non les individus dont il est fait, qui reçoit la personne de ses membres (« nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ») (I, 6). Ce que nous recevons, c'est l'assurance que nous serons protégés contre les empiétements individuels d'autrui de toute la force du corps social. D'ailleurs, même la concession que nous faisons n'est pas un amoindrissement de notre liberté; car on peut asservir

les autres sans s'asservir soi-même. « La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre » (*8e Lettre de la Montagne*). De même pour l'égalité. Elle reste aussi entière qu'à l'état de nature, mais sous une forme nouvelle. Primitivement, elle venait de ce que chacun formait « une unité absolue »; maintenant, elle vient de ce que « chacun se donnant également, la condition est égale pour tous ». (I. 6). Et de cette égalité naît aussi un état de paix d'un genre nouveau. « La condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres » (*Ibid.*).

Il y a plus : non seulement la liberté et l'égalité sont saines et sauves, mais elles ont quelque chose de plus parfait qu'à l'état de nature. D'abord, elle sont plus assurées parce qu'elles ont pour garantie non la force particulière de chacun, mais les forces de la cité qui « sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier » (I, 9). En outre, et surtout, elles prennent un caractère moral. A l'état naturel, la liberté de chacun « n'a pour bornes que les forces de l'individu » (I, 8), c'est-à-dire que les limites opposées à celui-ci par le milieu matériel. C'est donc un fait physique, non un droit. A l'état civil, elle est limitée et réglée par la volonté générale. Par cela même, elle se transforme. Car au lieu d'être considérée exclusivement comme un avantage pour l'individu, elle est rapportée à des intérêts qui le dépassent. L'être collectif, supérieur aux particuliers, qui la détermine, en même temps la consacre et lui communique par cela même une nature nouvelle. Elle est fondée désormais, non sur la quantité d'énergie dont chacun de nous peut disposer, mais sur l'obligation où se trouve chacun de respecter la volonté générale, obligation qui résulte du pacte fondamental. Voilà pourquoi elle est devenue un droit.

Il en est ainsi de l'égalité. A l'état de nature, chacun possède ce qu'il peut posséder. Mais « cette possession n'est qu'un effet de la force » (I, 8). Le privilège du premier occupant, quoique plus fondé moralement que celui du plus fort, ne devient lui aussi « un vrai droit qu'après l'établissement du droit de propriété », c'est-à-dire après la constitution de l'état civil. Chaque membre de la communauté se donne à elle avec tous les biens dont il a la possession de fait; toutes ces terres réunies deviennent le territoire public. Ce que la société a ainsi reçu, elle le restitue, ou, tout au moins, peut le res-

tituer aux citoyens; mais alors ceux-ci détiennent les biens qui leur reviennent ainsi dans des conditions toutes nouvelles. Ce n'est plus à titre privé, c'est « comme dépositaires du bien public »; ce qui transforme « l'usurpation en un véritable droit et la jouissance en propriété » (I, 9). Car elle est alors fondée sur l'obligation qu'a chaque citoyen de se contenter de ce qui lui est alloué. « Sa part étant faite, il doit s'y borner » pour se conformer à la volonté générale (*Ibid.*). « Voilà pourquoi le droit du premier occupant, si faible dans l'état de nature, est respectable à tout homme civil. On respecte moins dans ce droit ce qui est à autrui que ce qui n'est pas à soi. » Sans doute, cela ne suffit pas pour instituer une égalité, de quelque nature qu'elle soit. Si la société consacrait le droit de premier occupant sans le subordonner à aucune règle, elle ne ferait, le plus souvent que consacrer l'inégalité. Cette autorisation doit donc être subordonnée à de certaines conditions. Il faut 1° que le terrain soit libre au moment de l'occupation; 2° qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister; 3° qu'on en ait pris possession par le travail et non par une vaine cérémonie. Ces trois conditions, surtout la seconde, sauvegardent l'égalité. Mais si celle-ci devient un droit, ce n'est pas par la vertu de ces trois principes; c'est essentiellement parce que la communauté lui imprime ce caractère. Ce n'est pas parce que ces trois règles sont ce qu'elles sont, mais parce qu'elles sont voulues par la volonté générale que l'égale répartition des biens qui en découle est juste et que le système ainsi établi doit être respecté. C'est ainsi que « le pacte fondamental substitue une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes » (Livre I, dernières lignes).

Le passage de l'état de nature à l'état civil produit donc dans l'homme « un changement très remarquable ». Il a pour effet de transformer l'ordre de fait en ordre de droit, de donner naissance à la moralité (I. 8). Les mots de devoir et de droit n'ont de sens qu'une fois que la société est constituée. La raison en est que, jusque-là, l'homme « n'avait regardé que lui-même », et que maintenant, « il se voit obligé d'agir d'après d'autres principes ». Il y a au-dessus de lui quelque chose avec quoi il est obligé de compter (devoir), et avec quoi ses semblables sont obligés de compter également (droit). « La vertu n'est que la conformité de la volonté particulière à la générale » (*Economie Politique*) [1].

1. Aussi Rousseau, comparant l'état civil, ainsi conçu, avec l'état de nature,

Mais ce serait se méprendre singulièrement sur la pensée de Rousseau, si l'on entendait cette théorie, comme si, suivant lui, la morale avait pour fondement la plus grande force matérielle qui résulte de la combinaison des forces individuelles. Sans doute, la constitution de cette puissance coercitive n'est pas un fait sans importance ; car elle garantit les droits qui prennent naissance avec l'état civil, mais elle ne leur donne pas naissance. Ce n'est pas parce que la volonté générale est matériellement la plus forte qu'elle doit être respectée, c'est parce qu'elle est générale. Pour que la justice règne entre les individus, il faut qu'il y ait en dehors d'eux un être *sui generis* qui serve d'arbitre et qui fixe le droit. C'est l'être social. Celui-ci ne doit donc pas sa suprématie morale à sa supériorité physique, mais à ce fait qu'il est d'une autre nature que les particuliers. C'est parce qu'il est en dehors des intérêts privés qu'il a l'autorité nécessaire pour les régler. Car il n'est pas partie dans la cause. Ainsi, ce qu'exprime cette théorie, c'est que l'ordre moral dépasse l'individu, qu'il n'est pas réalisé dans la nature physique ou psychique ; il y doit être surajouté. Mais pour qu'il ait un fondement, il faut un être en qui il se fonde, et, comme il n'y a pas d'être dans la nature qui remplisse pour cela les conditions nécessaires, il faut bien en créer un. C'est le corps social. Autrement dit encore, la morale ne découle pas analytiquement du donné. Pour que les rapports de fait deviennent moraux, il faut qu'ils soient consacrés par une autorité qui n'est pas dans les faits. Le caractère moral leur est ajouté synthétiquement. Mais alors il faut une force nouvelle qui opère cette liaison synthétique : c'est la volonté générale.

C'est donc bien à tort que certains critiques (Janet, II, 429) ont accusé Rousseau de s'être contredit en condamnant d'une part l'aliénation de la liberté individuelle au profit d'un despote, et en faisant de cette même abdication la base de son système, quand elle se fait entre les mains de la communauté. Si elle est immorale dans un cas, dit-on, comment ne le serait-elle pas dans l'autre? Mais c'est que les conditions morales dans lesquelles elle a lieu ne

célèbre-t-il les avantages du premier « qui d'un animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme » (*Ibid.*). Il rappelle, il est vrai, dans le même passage la déplorable facilité avec laquelle cet état se corrompt, rejetant l'homme dans une condition inférieure à celle qu'il avait originellement. Il n'en est pas moins vrai que l'humanité proprement dite est pour lui contemporaine de la société et que l'état social est le plus parfait, quoique malheureusement le genre humain soit trop exposé à en mésuser.

sont pas du tout les mêmes. Là, elle est proscrite parce qu'elle place l'homme sous la dépendance d'un homme, ce qui est la source même de toute immoralité. Ici, elle le place sous la dépendance d'une force générale, impersonnelle, qui le règle et le moralise sans diminuer sa liberté, la nature de la borne qui le limitait étant seulement changée, et de physique devenue morale. L'objection vient uniquement de ce qu'on a méconnu l'abîme qu'il y a, au point de vue moral, entre la volonté générale et une volonté particulière, quelle qu'elle soit.

Du Souverain en général.

Le corps politique, auquel le Contrat Social a donné naissance, en tant qu'il est la source de tous les droits, de tous les devoirs, et de tous les pouvoirs, s'appelle le *Souverain*. Voyons quels sont les attributs de la souveraineté et la nature des manifestations par lesquelles elle s'affirme.

La souveraineté est « l'exercice de la volonté générale ». C'est le pouvoir collectif dirigé par la volonté collective. Il faut donc d'abord déterminer en quoi consiste cette dernière.

La volonté générale a pour éléments toutes les volontés particulières. « Elle doit partir de tous » (II, 4). Mais cette première condition ne suffit pas à la constituer. La volonté de tous n'est pas, ou du moins n'est pas nécessairement, la volonté générale. La première « n'est qu'une somme de volontés particulières » (II, 3). Il faut encore que l'objet auquel s'appliquent toutes les volontés particulières soit lui-même général. « La volonté générale, pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence; elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous » (II, 4). Autrement dit, c'est le produit des volontés particulières délibérant sur une question qui concerne le corps de la nation, sur un intérêt commun. Mais ce mot lui-même a besoin d'être compris.

On conçoit parfois l'intérêt collectif comme l'intérêt propre du corps social. On considère alors ce dernier comme une personnalité d'un genre nouveau, ayant des besoins spéciaux et hétérogènes à ceux que peuvent ressentir les individus. Sans doute, même en ce sens, ce qui est utile ou nécessaire à la société intéresse les particuliers parce qu'ils sentent le contre-coup des états sociaux. Mais cet intérêt n'est que médiat. L'utilité collective a quelque chose de

spécifique; elle ne se détermine pas en fonction de l'individu, envisagé sous tel ou tel aspect, mais en fonction de l'être social considéré dans son unité organique. Telle n'est pas la conception qu'en a Rousseau. Pour lui, ce qui est utile à tous, c'est ce qui est utile à chacun. L'intérêt commun, c'est l'intérêt de l'individu moyen. La volonté générale donc, c'est celle de tous les particuliers en tant qu'ils veulent ce qui convient le mieux, non à tel ou tel d'entre eux, mais à chaque citoyen en général, étant donnés l'état civil et les conditions déterminées de la société. Elle existe, dès lors « que tous veulent le bonheur de chacun d'eux » (II, 4): et elle a si bien l'individu pour objet qu'elle ne va pas sans égoïsme. Car « il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun* et qui ne songe à lui-même en votant pour tous. Ce qui prouve que l'égalité de droit, et la notion de justice qu'elle produit, dérivent de la préférence que chacun se donne, et par conséquent de la nature de l'homme » (*Ibid.*).

Aussi, pour que la volonté générale se dégage, il n'est pas nécessaire ni même utile que toutes les volontés particulières soient en contact dans une délibération effective : ce qui serait indispensable, si elle était autre chose que les éléments d'où elle résulte. Car alors, il faudrait bien que ces éléments fussent mis en rapport et combinés entre eux afin que leur résultante pût se dégager. Tout au contraire, l'idéal serait que chaque individu exerçât sa part de souveraineté, isolément des autres. « Si, quand le peuple informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux... la délibération serait toujours bonne » (II, 3). Tout groupement intermédiaire entre les citoyens et l'État ne peut être que nuisible à cet égard. « Il importe, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opère que d'après lui » (II, 3). En effet, la volonté générale, définie comme elle vient de l'être, ne peut être obtenue que si les caractères différentiels des volontés particulières s'élident mutuellement. « Otez de ces volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale » (*Ibid.*). Si donc chaque individu vote indépendamment de son voisin, il y aura autant de votants que d'individus, par suite un très grand nombre de petites différences qui, à cause de leur faiblesse, disparaîtront dans l'ensemble. Cela seul surnagera qui ne tient à aucune constitution particulière; la volonté collective ira donc naturellement à l'objet qui lui est propre. Mais, s'il se forme des groupes particuliers,

chacun d'eux aura sa volonté collective qui sera générale par rapport à ses membres, mais particulière par rapport à l'État; et c'est de ces volontés collectives que devra se dégager celle du souverain. Or, précisément parce que ces volontés élémentaires sont peu nombreuses, leurs caractères différentiels s'élident moins facilement. Moins il y a d'éléments pour former un type, moins ce type est général. La volonté publique risquera donc davantage de dévier vers des fins particulières. Si, enfin, il arrive qu'un de ces groupes devienne prédominant, il ne reste plus qu'une différence unique, « et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier » (*Ibid.*). On reconnaît dans cette théorie cette horreur de tout particularisme, cette conception unitaire de la société qui est une des caractéristiques de la Révolution.

En résumé, la volonté générale, c'est la moyenne arithmétique entre toutes les volontés individuelles en tant qu'elles se donnent comme fin une sorte d'égoïsme abstrait à réaliser dans l'état civil. Rousseau pouvait difficilement s'élever au-dessus d'un tel idéal. Car si la société est fondée par les individus, si elle n'est entre leurs mains qu'un instrument destiné à assurer leur conservation dans des conditions déterminées, elle ne peut avoir qu'un objet individuel. Mais, d'un autre côté, parce que la société n'est pas naturelle à l'individu, parce que celui-ci est conçu comme doué éminemment d'une tendance centrifuge, il faut que la fin sociale soit dépouillée de tout caractère individuel. Elle ne peut donc être que quelque chose de très abstrait et de très impersonnel. De même, pour la réaliser, on ne peut s'adresser qu'à l'individu; il est l'unique organe de la société, puisqu'il en est l'unique auteur. Mais, d'un autre côté, il est nécessaire de le noyer dans la masse pour le dénaturer autant que possible et l'empêcher d'agir dans un sens particulier: tout ce qui serait de nature à faciliter ces actions particulières ne peut être considéré que comme un danger. Ainsi nous retrouvons partout les deux tendances antithétiques qui caractérisent la doctrine de Rousseau : d'une part, la société réduite à n'être qu'un moyen pour l'individu, de l'autre, l'individu placé sous la dépendance de la société, élevée bien au-dessus de la multitude des particuliers.

Une dernière remarque ressort de ce qui précède. Puisque la volonté générale se définit principalement par son objet, elle ne consiste pas uniquement ni même essentiellement dans l'acte même du vouloir collectif. Elle n'est pas elle-même par cela seul que tous

y participent; il peut se faire que les citoyens réunis prennent en commun une résolution qui n'exprime pas la volonté générale. « Ceci suppose, dit Rousseau au chapitre II du livre IV, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité : quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté. » La pluralité n'est donc pas une condition suffisante; il faut en outre que les particuliers qui collaborent à la formation de la volonté générale, se proposent la fin sans laquelle elle n'est pas, à savoir l'intérêt général. Le principe de Rousseau diffère donc de celui par lequel on a voulu parfois justifier le despotisme des majorités. Si la communauté doit être obéie, ce n'est pas parce qu'elle commande, mais parce qu'elle commande le bien commun. L'intérêt social ne se décrète pas; il n'est pas par le fait de la loi; il est en dehors d'elle et elle n'est ce qu'elle doit être que si elle l'exprime. Aussi le nombre des suffrages est-il quelque chose de secondaire. « Ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit » (II, 4). Les longs débats, les délibérations passionnées, loin d'être le milieu naturel au sein duquel doit s'élaborer la volonté générale, « annoncent (plutôt) l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État » (IV, 2). Quand la société est en parfait état de santé, tout cet appareil compliqué est inutile à la confection des lois. « Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti » (IV, 1). En d'autres termes, la volonté générale n'est pas constituée par l'état où se trouve la conscience collective au moment où se prend la résolution; ce n'est là que la partie la plus superficielle du phénomène. Pour le bien comprendre, il faut descendre au-dessous, dans les sphères moins conscientes, et atteindre les habitudes, les tendances, les mœurs. Ce sont les mœurs qui font « la véritable constitution des États » (II, 12). La volonté générale est donc une orientation fixe et constante des esprits et des activités dans un sens déterminé, dans le sens de l'intérêt général. C'est une disposition chronique des sujets individuels. Et comme cette direction elle-même dépend de conditions objectives (à savoir l'intérêt général), il s'ensuit que la volonté collective elle-même a quelque chose d'objectif. Voilà pourquoi Rousseau en parle souvent comme d'une force qui a la même nécessité que les forces physiques. Il va jusqu'à dire qu'elle est « indestructible » (IV, 1).

La souveraineté n'est autre chose que la force collective, telle que

la constitua le pacte fondamental, mise au service de la volonté générale (II, 4, début). Maintenant que nous connaissons les deux éléments d'où elle résulte, il est facile de déterminer la nature de la résultante.

1° La souveraineté ne peut être qu'inaliénable. Et par là, il faut entendre qu'elle ne peut même pas s'exercer par voie de représentation. « Toutes les fois qu'il est question d'un véritable acte de souveraineté, le peuple ne peut avoir de représentants » (*Œuvres inédites*, publiées par Streckeisen-Moulton, édition Dreyfus, p. 47, n. 2).

En effet, elle ne pourrait s'aliéner que si la volonté générale pouvait s'exercer par l'intermédiaire d'une ou de plusieurs volontés particulières. Or, c'est impossible : car ces deux sortes de volontés sont de nature trop différente et se dirigent dans des sens divergents. L'une va au général, et par conséquent, à l'égalité, l'autre au particulier et, par conséquent, aux préférences. Sans doute, un accord momentané peut être possible accidentellement entre elles ; mais comme cet accord ne résulte pas de leur nature, rien n'en peut garantir la durée. Le souverain peut bien se trouver vouloir ce que veut aujourd'hui tel homme ; mais qui peut assurer que cette harmonie subsistera demain ?

En un mot, parce que l'être collectif est *sui generis*, qu'il est seul de son espèce, il ne peut, sans cesser d'être lui-même, être représenté par un autre sujet que lui-même (II, 1).

2° La souveraineté est indivisible. En effet, elle ne peut se diviser que si une partie de la société veut pour le reste. Mais la volonté du groupe ainsi privilégié n'est pas générale, par conséquent le pouvoir dont il se trouve disposer n'est pas la souveraineté. Sans doute le souverain est composé de parties, mais le pouvoir souverain qui résulte de cette composition, est un. Il ne peut pas n'être pas tout entier dans chacune de ses manifestations : car il n'est que si toutes les volontés particulières y entrent comme éléments.

Mais s'il est indivisible dans son principe, ne pourrait-il être divisé dans son objet ? En partant de cette idée, on a quelquefois dit que la puissance législative était une partie de la souveraineté et la puissance exécutive une autre, et l'on a mis sur le même rang ces pouvoirs partiels. Mais c'est comme si l'on disait que l'homme est fait de plusieurs hommes, dont l'un aurait des yeux sans avoir de bras, l'autre des bras sans avoir d'yeux, etc. Si chacun de ces

pouvoirs est souverain, tous les attributs de la souveraineté s'y retrouvent : ce sont des manifestations différentes de la souveraineté, ce n'en sauraient être des parties distinctes.

Cette argumentation prouve que l'unité attribuée par Rousseau à la puissance souveraine n'a rien d'organique. Cette puissance est constituée, non par un système de forces différentes et solidaires, mais par une force homogène, et son unité résulte de cette homogénéité. Elle vient de ce que tous les citoyens doivent concourir à la formation de la volonté générale, et il est nécessaire qu'ils y concourent tous pour que les caractères différentiels soient éliminés. Il n'y a pas d'acte souverain qui n'émane du peuple tout entier, parce que, autrement, ce serait l'acte d'une association particulière. Nous sommes ainsi mieux en état de nous représenter dans quel sens Rousseau a pu, comme il le fait très souvent, comparer la société à un corps vivant. Ce n'est pas qu'il la conçoive comme un tout formé de parties distinctes et solidaires les unes des autres, précisément parce qu'elles sont distinctes. Mais c'est qu'elle est ou doit être animée d'une âme une et indivisible, qui meut toutes les parties dans le même sens, en leur enlevant, dans la même mesure, tout mouvement propre. Ce qui est au fond de cette comparaison, c'est une conception vitaliste et substantialiste de la vie et de la société. Le corps de l'animal et le corps social sont mus chacun par une force vitale dont l'action synergique produit le concours des parties. Sans doute, il ne méconnaît pas l'importance de la division des fonctions; et, à cet égard encore, si l'on veut, son analogie se soutient. Seulement ce partage du travail est pour lui un phénomène secondaire et dérivé qui n'engendre pas l'unité du vivant individuel ou collectif, mais plutôt la suppose. Ainsi, une fois constituée l'autorité souveraine, dans son unité indivisible, elle peut se susciter des organes divers (les magistratures) qu'elle charge, sous son contrôle, de la réaliser; mais les pouvoirs qui prennent ainsi naissance ne sont pas des parties, mais des émanations du pouvoir souverain, et lui restent toujours subordonnés. C'est en lui et par lui qu'ils trouvent leur unité. En un mot, la solidarité sociale résulte des lois qui attachent les individus au groupe, non les individus entre eux ; ils ne sont solidaires les uns des autres que parce qu'ils sont tous solidaires de la communauté, c'est-à-dire aliénés en elle. L'individualisme niveleur de Rousseau ne lui permettait pas un autre point de vue.

3° La souveraineté est sans contrôle; le souverain n'a nul garant envers ses sujets (I, 7). Qu'il ne puisse pas y en avoir, c'est ce qui est l'évidence même, puisqu'il n'y a pas de force supérieure à la force collective qui constitue la puissance souveraine. Mais, de plus, toute garantie est inutile. Car « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique » (II, 3). En effet, pour qu'il y ait volonté générale, il faut et il suffit que chacun veuille ce qui paraît être utile à chacun en général. Elle va donc aussi sûrement à sa fin, c'est-à-dire « à la conservation et au bien-être du tout » (*Économie Politique*), que la volonté privée de l'homme naturel va à son bonheur et à sa conservation personnelle. Sans doute, il peut se faire qu'elle se trompe, que ce qui paraît le plus utile à tous n'ait pas réellement cette utilité. Mais ce n'est pas alors la volonté qui est viciée, c'est le jugement. « On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours. Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe » (II, 3). « La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé » (II, 6). Ces erreurs se produisent surtout quand des groupes particuliers se forment au sein de l'État. Pour peu qu'ils prennent d'ascendant, les membres qui les composent, au lieu de se demander ce qui est avantageux à tous, c'est-à-dire à chacun en général, recherchent ce qui est avantageux à tel parti, telle association, tel individu. Les intérêts particuliers deviennent ainsi prépondérants; mais la volonté générale n'est pas détruite pour cela, ni corrompue, elle est seulement « élidée », c'est-à-dire subordonnée à des volontés particulières. Elle reste inaltérable, va toujours à sa fin naturelle, mais elle est empêchée d'agir par des forces contraires (IV, 1).

Mais alors, si la souveraineté est affranchie de tout contrôle, ne serait-elle pas sans bornes?

Sans doute, tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui doit sitôt que le souverain les lui demande. Mais, d'un autre côté, le souverain ne doit pas demander au sujet d'autres sacrifices que ceux qui peuvent servir à tous. Y a-t-il un critère qui permette de distinguer ceux qui sont légitimes des autres?

Il n'y a qu'à se reporter aux propositions précédentes. La volonté générale est infaillible, quand elle est elle-même. Elle est elle-même quand elle part de tous et qu'elle a pour objet la collectivité en général. Mais, au contraire, elle ment à sa nature et n'est plus générale que de nom « lorsqu'elle tend à quelque objet individuel

et déterminé » (II, 4). Elle ne peut prononcer ni sur un homme, ni sur un fait. En effet, ce qui fait sa compétence quand elle se prononce sur le corps de la nation indistinctement, c'est qu'alors l'arbitre et la partie ne sont que le même être considéré sous deux aspects. Le souverain, c'est le peuple à l'état actif; le peuple, c'est le souverain à l'état passif. Mais quand la volonté souveraine porte sur une question individuelle, il y a hétérogénéité entre les deux termes; il y a d'un côté le public (moins le particulier intéressé), de l'autre ce dernier. Dès lors « l'affaire devient contentieuse », on ne voit plus « quel est le juge qui doit prononcer » (II, 4). Même la volonté qui s'exerce dans ce cas n'est plus, à proprement parler, la volonté souveraine; car elle n'est plus la volonté du tout. Le tout, moins une partie, n'est plus le tout. Il n'y a plus de tout, mais des parties inégales. De quel droit l'une ferait-elle la loi à l'autre? (II, 6). (Toujours la même conception en vertu de laquelle Rousseau cherche à constituer au-dessus des individus une force qui les domine et qui pourtant soit de même nature qu'eux.)

Ce principe posé, une délimitation de la souveraineté en découle naturellement. Un acte de souveraineté légitime est celui où le souverain agit en connaissant seulement le corps de la nation, et sans distinguer aucun de ceux qui la composent. Ce n'est donc pas une convention du supérieur avec l'inférieur (comme l'esclavage), mais du corps avec ses membres, c'est-à-dire en définitive du corps avec lui-même. Toute autre manière d'agir est illégitime. D'où il suit que, si absolu que soit le pouvoir souverain, il a des limites. « Il ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales » (*Ibid.*). Conséquemment, si complète que soit l'aliénation que l'individu a faite de lui-même, il ne laisse pas de conserver des droits. « Tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions (générales) » (*Ibid.*). Voilà ce que veut dire Rousseau, quand, par une contradiction qui n'est qu'apparente, après avoir déclaré que les particuliers se donnent tout à l'État, il parle néanmoins « de distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain » (*Ibid.*).

Mais, dira-t-on, si le souverain empiète sur ces droits et dépasse ces limites? Mais, suivant Rousseau, il ne le peut pas plus qu'il ne le doit. Car pour cela, il faudrait qu'il tendît à une fin particulière, et, par suite, cessât d'être lui-même. Quand de telles violations se produisent, elles sont l'œuvre non du souverain, mais de particu-

liers qui ont pris sa place et usurpé son empire. C'est dire que l'obéissance n'est pas exigible. (Comparaison avec Kant.)

De la loi en général.

Les chapitres I à VI du second livre ont considéré le souverain au repos; les chapitre VI à XII le considèrent à l'état de mouvement. Du point de vue statique, Rousseau passe au point de vue dynamique. Le corps politique est formé; il va nous le montrer vivant.

L'acte par lequel se manifeste la volonté souveraine, c'est la loi. Elle a pour objet de fixer les droits de chacun, de manière à assurer l'équilibre des parties dont est faite la société. C'est là, en définitive, l'objet même et la raison d'être de l'organisation sociale. Aussi Rousseau ne craint-il pas de dire qu'elle est « par rapport aux membres de l'État la source du juste et de l'injuste » (*Économie Politique*). Ce n'est pas que la justice puisse être créée arbitrairement par un acte de volonté, comme l'entendait Hobbes par exemple. « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu » (II, 6). Mais cette justice immanente aux choses n'est que virtuelle; il faut la faire passer à l'acte. La loi divine est sans action tant qu'elle ne devient pas une loi humaine.

Telle est la fonction de la loi, qui se confond avec la fonction même du souverain, arbitre supérieur des intérêts particuliers. Mais en quoi consiste-t-elle? Elle se définit naturellement en fonction de la volonté générale. Elle résulte de l'application de toutes les volontés au corps de la nation dans son ensemble. « Quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il se forme alors un rapport, c'est de l'objet tout entier sous un point de vue à l'objet tout entier sous un autre point de vue.... C'est cet acte que j'appelle une loi » (II, 6). (Preuve nouvelle qu'il n'y a au fond qu'une différence de point de vue entre l'arbitre et les parties, le corps de la société et la masse des individus, quelque effort que fasse Rousseau pour mettre l'un au-dessus de l'autre.)

De là résultent plusieurs conséquences. 1° La loi, comme la volonté générale qu'elle exprime, ne peut avoir d'objet particulier. Elle peut bien créer des privilèges, non les assigner nommément à quelqu'un. Elle ignore les individus en tant qu'individus. C'est le contraire

que soutenait Hobbes : « Les lois sont faites pour Titus et pour Caïus, et non pas pour le corps de l'État » (*De Cive*, XII). La raison de cette différence, c'est que Hobbes admettait une ligne de démarcation nettement tranchée entre le souverain et la multitude des sujets. Le premier était extérieur aux seconds et dictait à chacun d'eux ses volontés. Le point d'application de l'activité souveraine était donc nécessairement un individu ou des individus, situés en dehors de cette activité. Pour Rousseau, le souverain, tout en dépassant infiniment les particuliers en un sens, n'en est pourtant qu'un aspect. Quand donc il légifère sur eux, c'est sur lui qu'il légifère, et c'est en eux que réside cette puissance législative qui s'exerce par lui. 2° Pour la même raison, la loi doit émaner de tous. Elle réunit « l'universalité de la volonté à celle de l'objet ». Ce qu'un homme ordonne n'est jamais une loi, mais un décret, un acte de magistrature, non de souveraineté. 3° Enfin, puisque c'est le corps de la nation qui légifère sur lui-même, la loi ne peut être injuste « puisque nul n'est injuste envers lui-même » (*Ibid.*). Le général est le critère du juste ; or la volonté générale va au général par nature. Ce sont les magistrats qui faussent la loi, parce qu'ils sont pour elle des intermédiaires individuels (Voir *9e Lettre de la Montagne*).

Mais le peuple ne se suffit pas à lui-même pour faire la loi. S'il veut toujours le bien, il ne le voit pas toujours. Il faut quelqu'un pour éclairer son jugement. C'est le rôle du législateur.

On ne peut pas n'être pas surpris de voir Rousseau accorder une telle importance au législateur. C'est nécessairement un individu ; et il semble qu'il y ait une sorte de contradiction à faire d'un individu la source de la loi, alors qu'on a présenté l'individu comme la source de l'immoralité. Rousseau s'en rend compte. Il reconnaît que par elle-même la nature humaine n'est pas adéquate à une telle fonction ; car il faudrait pour cela un homme qui connût à fond le cœur humain et qui, en même temps, fût assez impersonnel pour planer au-dessus des passions humaines et pour dominer le particularisme des intérêts. Un tel personnage ne peut donc être qu'un « être extraordinaire », une sorte de Dieu que Rousseau postule pour ainsi dire, comme la condition nécessaire de toute bonne législation, sans avoir aucune assurance que cette condition soit toujours donnée. « Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes. »

La difficulté ne vient pas seulement de ce qu'un génie extraordinaire est indispensable pour cette mission, mais encore de l'espèce

d'antinomie qu'elle implique. Il s'agit de dénaturer la nature humaine, de transformer le tout en partie, l'individu en citoyen (II, 7. Lire le passage de la p. 71). Or, de quel pouvoir dispose le législateur pour accomplir une œuvre aussi laborieuse? D'aucun. Il ne saurait, en effet, avoir entre les mains aucune force effective pour réaliser ses idées ; car, autrement, il se mettrait à la place du souverain. Ce serait un particulier qui commanderait aux hommes; si sage que puisse être une volonté individuelle, elle ne saurait se substituer à la volonté générale. « Celui qui commande aux lois ne doit pas commander aux hommes. » Il ne peut que proposer. Le peuple seul décide.... « Ainsi l'on trouve à la fois, dans l'ouvrage de la législation, deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine et, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien » (*Ibid.*). Comment donc se fera-t-il obéir? Qu'on songe surtout que, au moment ou il entreprend cette tâche, il n'y a pas encore de mœurs sociales constituées qui la lui facilitent. Que de chances il a pour n'être pas compris. « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique... il faudrait que l'effet pût devenir la cause et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles » (*Ibid.*).

Historiquement, les législateurs n'ont triomphé de ces difficultés qu'en revêtant un caractère religieux. De cette façon, les lois de l'État prenaient aux regards des peuples la même autorité que celles de la nature, puisque les unes et les autres avaient la même origine. Les hommes s'inclinaient plus volontiers « en reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité » (II, 7). Il est donc nécessaire que, à l'origine des nations, la religion serve « d'instrument » à la politique (II, 7, dernières lignes). Rousseau, toutefois, n'entend pas dire par là que, pour fonder une société, il suffise de faire habilement parler les oracles. Ce qui doit imposer ce respect religieux, c'est avant tout la personne même du législateur, le génie qui parle en lui. « La grande âme du législateur est le seul miracle qui doit prouver sa mission. » C'est peut-être ce qui permet de concevoir comment, même dans l'avenir, ces sortes d'apothéoses ne lui paraissent pas tout à fait impossibles.

Mais ces conditions nécessaires d'une bonne législation ne sont pas encore épuisées. Ce n'est pas assez qu'un législateur guide l'activité collective appliquée au corps de la nation. Il faut encore que le peuple soit lui-même dans des conditions déterminées.

1° Quand la nature humaine est fixée, elle ne se laisse plus dénaturer. La transformation si profonde que doit opérer le législateur suppose que l'homme est encore malléable. Elle n'est donc possible que chez des peuples qui ne sont pas encore trop avancés en âge, trop dominés par les préjugés. Mais ce serait une autre erreur que de la tenter prématurément. Un peuple trop jeune n'est pas encore mûr pour la discipline : on ne pourrait lui imposer qu'un ordre extérieur. Il y a donc un instant radical qu'il faut choisir et qu'on ne retrouve plus. Sans doute, des révolutions peuvent parfois remettre la matière sociale à l'état plastique, en brisant complètement les vieux cadres. Mais ces crises salutaires sont rares, et, pour être efficaces, il faut qu'elle ne soient pas trop éloignées des origines. Car une fois que les forces sociales sont émoussées, que « le ressort civil est usé », les troubles peuvent détruire ce qui existait sans rien restaurer à la place.

2° Il faut que les dimensions du peuple soient normales. Il faut qu'il ne soit pas trop grand; car, alors, il ne saurait avoir l'homogénéité sans laquelle la volonté générale est impossible. Il faut aussi qu'il ne soit pas tellement petit qu'il ne puisse se maintenir. Mais si ces deux conditions sont importantes, elle ne le sont pas également. La première prime la seconde; car, avant tout, ce qui importe, c'est une bonne constitution intérieure, et elle est impossible si l'État est trop étendu. Rien de moins étonnant que cette remarque de Rousseau. Tout le *Contrat Social* tend à l'établissement d'une petite société, sur le modèle de la Cité Antique ou de la République de Genève.

3° Il faut que le peuple, au moment où il est institué, « jouisse de l'abondance et de la paix ». Car c'est un moment de crise où le corps politique « est moins capable de résistance et plus facile à détruire » (II, 10).

On voit combien, d'après Rousseau, l'institution d'une législation est une œuvre délicate, compliquée, laborieuse et d'un succès incertain. Il faut que, par un heureux mais imprévisible accident, un législateur se rencontre qui guide le peuple et on a vu qu'il n'y en avait que de loin en loin et comme par miracle. Il faut que le peuple ait juste le degré de maturité nécessaire, les dimensions normales, soit dans un état intérieur convenable. Si l'une ou l'autre de ces conditions font défaut, l'entreprise est manquée. Une telle conception résulte logiquement des prémisses posées par Rousseau, en

même temps qu'elle explique son pessimisme historique. Si la société n'est pas nécessairement contraire à la nature, elle n'en découle pas naturellement. C'est donc une opération forcément difficile que celle qui a pour objet de développer des germes qui, sans doute, existent en eux-mêmes, mais sont infiniment éloignés de l'acte et de trouver une forme de développement qui leur convienne sans contredire les tendances les plus fondamentales de l'homme naturel. Mettre en équilibre stable des forces qui ne sont pas constituées naturellement pour former un tout systématique, le faire sans violence, changer l'homme tout en respectant sa nature, est en effet une tâche qui peut passer pour excéder les forces humaines. Et l'on comprend que Rousseau ne soit pas surpris du petit nombre de cas historiques où, suivant lui, l'humanité s'est un peu rapprochée de cet idéal.

Des lois politiques en particulier.

Les lois peuvent avoir pour objet d'exprimer le rapport du tout au tout, c'est-à-dire de l'ensemble des citoyens considérés comme souverain à l'ensemble des citoyens considérés comme sujets; ce sont les lois politiques. Elles énoncent la manière dont la société se constitue. Les lois civiles sont celles qui déterminent les rapports du souverain avec les sujets ou des sujets les uns avec les autres; les lois pénales, celles qui édictent les sanctions des autres lois (ce qui ramène la sanction civile à la sanction pénale). En dehors de ces trois sortes de lois, Rousseau en distingue une quatrième : ce sont les mœurs, les coutumes et surtout l'opinion qui, dit-il, sont la clef de voûte du système social (II, 12 *in fine*). Par là, il entend ces manières collectives de penser et d'agir qui, sans prendre une forme explicite et consacrée, déterminent l'intelligence et la conduite des hommes tout comme feraient des lois proprement dites. Ce n'est pas une vue sans intérêt que d'avoir rapproché aussi étroitement la loi écrite de la coutume diffuse.

Entre ces différentes sortes de lois, Rousseau ne s'occupe que des premières qui sont seules relatives à la constitution de l'ordre social.

De même que la volonté individuelle ne peut se réaliser au dehors qu'à l'aide d'une énergie physique, la volonté générale ne peut s'actualiser que par l'intermédiaire d'une force collective. Cette force, c'est la puissance exécutive ou le gouvernement. Le gouvernement est donc une sorte de médiateur plastique entre la volonté souve-

raine et la masse des sujets auxquels elle doit s'appliquer; c'est l'intermédiaire entre le corps politique conçu comme souverain et le corps politique comme État. Son rôle n'est pas de faire des lois, mais de veiller à leur exécution. Le *prince* est l'ensemble des individus chargés de ces fonctions.

La force gouvernementale peut donc être considérée comme une moyenne proportionnelle dont les extrêmes sont le souverain et l'État; c'est-à-dire que le souverain est au gouvernement comme le gouvernement est à l'État. Le premier donne des ordres au second, qui les transmet au troisième. Le lien entre ces trois termes est tellement étroit que l'un d'eux implique les autres et ne peut varier sans que les autres varient. Par exemple, de deux États, dont l'un compte dix fois plus de sujets que l'autre, le premier est celui où chaque citoyen aura une moindre part d'autorité souveraine; elle sera dix fois plus petite. L'écart entre la volonté générale et chaque volonté particulière sera donc dix fois plus considérable. Or, moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, plus il faut que le gouvernement ait de force pour contenir les divergences individuelles. Mais plus le gouvernement a de force, plus le souverain doit en avoir. Aussi, étant donnée la série S (souverain), G (gouvernement), P (peuple), si l'on fait $P = 1$, si l'on constate que S (raison doublée) est devenu plus fort, on peut être certain qu'il en est de même de G. D'où il suit que la constitution du gouvernement est relative à la dimension de l'État et qu'il n'y a pas une forme unique et absolue d'organisation gouvernementale (III, 1).

La question essentielle que soulèvent les lois politiques se ramène donc à celle-ci : quelles sont les différentes formes de gouvernement et à quelles conditions différentes répondent-elles?

On a toujours classé les gouvernements, d'après le nombre de ceux qui y participent : et c'est ainsi que l'on distingue la démocratie, l'aristocratie et la monarchie. Rousseau ne se contente pas de reproduire cette classification traditionnelle : il cherche à la fonder dans la nature des sociétés et fait voir que ces différences ne sont pas superficielles, mais tiennent à ce qu'il y a de plus essentiel dans l'ordre social.

En premier lieu, ce qui fait l'importance du nombre des gouvernants, c'est que l'intensité de la force gouvernementale en dépend immédiatement et cela pour deux raisons : 1° Le gouvernement n'a de force que celle qu'il tient du souverain, elle n'augmente par con-

séquent pas si la société reste au même niveau. Mais alors, plus il est nombreux, plus il est obligé d'user de la force dont il dispose sur ses membres, moins il lui en reste pour agir sur le peuple. Donc sa faiblesse croît avec le nombre des magistrats. 2° Selon l'ordre naturel, ce sont les volontés particulières qui sont le plus actives; la volonté la plus générale a toujours quelque chose de plus faible et de plus indécis, précisément parce qu'elle est artificielle; les autres volontés collectives se classent entre ces deux extrêmes selon leur degré de généralité. L'ordre social, au contraire, suppose cet ordre renversé et que la volonté générale prime les autres. Si donc tout le gouvernement est entre les mains d'un seul, la volonté générale du corps gouvernemental, se confondant avec la volonté particulière d'un seul, participera à l'intensité naturelle de celle-ci et aura son maximum d'énergie; et, comme c'est du degré de volonté que dépend, non la grandeur, mais l'usage de la force, le gouvernant aura la plus grande activité possible. Ce sera l'inverse s'il y a autant de gouvernants que de sujets, c'est-à-dire si la puissance exécutive est unie à la législative (démocratie), car alors il n'y aura plus que la volonté générale avec sa faiblesse naturelle (III, 2).

D'un autre côté, nous avons vu que la force du gouvernement doit croître avec la grandeur de l'État. D'où il suit que le nombre des gouvernants dépend des dimensions de la société et, par suite, plus généralement, « le nombre des magistrats doit être en raison inverse de celui des citoyens » (III, 3). La force du gouvernement, définie par les dimensions de l'organe gouvernemental, se trouve ainsi rattachée aux dimensions de l'État.

Ces principes posés, il semble qu'il n'y ait plus rien à en déduire, si ce n'est que « le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres et le monarchique aux grands ». C'est bien, en effet, ce qu'il dit (III, 3), mais il ne s'en tient pas à cette conclusion : il entreprend de comparer les divers gouvernements en vue de déterminer le meilleur. Il n'y a, d'ailleurs, aucune contradiction à ce qu'il se pose ce problème. Sans doute, chaque gouvernement peut être le meilleur relativement à telle condition déterminée d'existence. Rousseau est aussi loin que possible d'admettre qu'une même forme puisse convenir à tous les pays : il établit expressément le contraire au chapitre VIII du livre III (Que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays). Mais

d'un autre côté, ces différentes sortes de gouvernement satisfont inégalement aux conditions idéales de l'ordre social. Celui-ci sera d'autant plus parfait que le règne collectif reproduira plus complètement, mais sous des espèces entièrement nouvelles, les caractères essentiels du règne naturel. Or, les divers gouvernements répondent différemment à cette exigence fondamentale. Étant données les lois qui unissent la nature du gouvernement à la nature de la société, la question peut se formuler ainsi : Quelles sont les limites normales de la société pour qu'elle soit une image transformée, mais aussi adéquate que possible, de l'état de nature?

Il semble que les principes admis par Rousseau imposent la solution. C'est dans la démocratie que la volonté générale domine le mieux les volontés particulières. Elle est donc l'idéal. C'est bien aussi le sentiment de Rousseau, seulement cet idéal lui paraît humainement irréalisable. « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (III, 4). 1° Il n'est pas bon que la volonté générale s'applique d'une manière régulière à des cas individuels : il peut en résulter des confusions anormales et dangereuses. 2° L'exercice de la puissance exécutive est continu et le peuple ne peut pas être continuellement assemblé pour vaquer aux affaires publiques. 3° D'ailleurs, la démocratie suppose des conditions presque impossibles, un État petit, où tout le monde se connaît, où l'égalité est presque absolue, les mœurs excellentes, parce que la faible activité de la volonté générale rend faciles les troubles. Reprenant le mot de Montesquieu, Rousseau dit qu'elle a la vertu pour principe, mais c'est précisément ce qui, à son sens, la rend peu praticable (III, 4). Pour des raisons contraires, la monarchie lui paraît le pire des régimes, parce que, nulle part, la volonté particulière n'a plus d'empire. Le gouvernement y est très fort par ce qu'il y a son minimum de dimensions; il peut donc facilement faire échec à la volonté générale. Entre ces deux extrêmes se trouve l'aristocratie qui se rapproche de l'idéal démocratique, mais est plus facile à réaliser. Par aristocratie, il entend une société où le gouvernement est constitué par une minorité de citoyens désignés soit par l'âge et la plus grande expérience, soit par l'élection. Il distingue, il est vrai, une troisième sorte d'aristocratie, où les fonctions directrices seraient héréditaires; mais il n'y voit qu'une forme anormale qu'il met même au-dessous de la monarchie.

Dans cette comparaison, Rousseau, quoiqu'il ne soit pas sans s'être inspiré de Montesquieu, arrive donc à des conclusions distinctes de ce dernier dont les préférences étaient évidemment pour ce qu'il appelle la monarchie. La raison de cette différence se trouve dans la manière différente dont Rousseau et Montesquieu se représentent la société. Montesquieu était parvenu à concevoir une société où l'unité sociale, loin d'exclure le particularisme des intérêts individuels, le supposait et en résultait. L'harmonie naissait du partage des fonctions et de la réciprocité des services. Les individus étaient directement liés les uns aux autres et la cohésion totale n'était qu'une résultante de toutes ces affinités particulières. Et cette société, il croyait la trouver réalisée dans la société française du moyen âge, complétée à l'aide des institutions anglaises. Pour Rousseau, au contraire, la volonté individuelle est l'antagoniste de la volonté commune. « Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle » (III, 2). Les liens d'individus à individus doivent être réduits au minimum. « La seconde relation (dont traitent les lois) est celle des membres entre eux ou avec le corps entier; et ce rapport doit être au premier égard aussi petit, et au second aussi grand qu'il est possible, en sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres et dans une excessive dépendance de la cité » (II, 12). Car c'est ainsi que la société imitera le mieux l'état de nature où les individus sont sans liens entre eux et ne dépendent que d'une force générale, la nature. Mais une telle cohésion n'est possible que dans une cité médiocrement étendue où la société est partout présente, où tout le monde est placé dans des conditions d'existence à peu près semblables et vit de la même vie. Dans un grand peuple, au contraire, la diversité des milieux multiplie les tendances centrifuges. Chaque individu tend davantage à suivre son sens propre; et par suite l'unité politique ne peut se maintenir que grâce à la constitution d'un gouvernement tellement fort qu'il est nécessité à se substituer à la volonté collective et à dégénérer en despotisme (II, 9). Et de même pour l'exclusion des groupes secondaires.

Toute cette théorie des gouvernements se meut, d'ailleurs, au sein d'une contradiction. En vertu de son principe fondamental, Rousseau ne peut admettre qu'une société où la volonté générale soit maîtresse absolue. Or, la volonté gouvernementale est particulière, et pourtant elle joue un rôle essentiel dans l'État. Sans doute,

« le gouvernement n'existe que par le souverain » (III, 1); « sa force n'est que la force publique concentrée en lui » (*Ibid.*). En principe, il ne doit qu'obéir. Il n'en est pas moins vrai qu'une fois constitué, il est capable d'une action propre. Il lui faut « un moi particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation » (*Ibid.*). Il est donc une menace perpétuelle, et pourtant il est indispensable. De là, une tendance à le réduire au minimum en même temps que le sentiment de sa nécessité. C'est ce qui explique la solution moyenne par laquelle Rousseau met l'aristocratie au-dessus de toutes les autres espèces de gouvernements.

Le gouvernement est si bien un élément adventice dans l'ordre social que les sociétés ne meurent que parce qu'elles sont gouvernées. Il est ce qu'il y a de corruptible en elles et ce qui détermine leur corruption. En effet, en vertu de sa nature, « il fait un effort continuel contre la souveraineté » (III, 10); et, comme il n'y a pas d'autre volonté particulière qui soit assez forte pour contre-balancer celle du prince, que la volonté générale est affectée d'une faiblesse constitutionnelle, il en résulte que, tôt ou tard, la puissance gouvernementale doit primer celle du peuple : ce qui est la ruine de l'état social. « C'est là le vice inhérent et inévitable qui, dès la naissance du corps politique, tend sans relâche à le détruire » (III, 10). Voilà la cause unique de l'usure lente qui nécessairement en entraîne la mort. Cet état morbide peut se réaliser de deux manières différentes. Ou bien, sans que les conditions générales de l'État aient changé, le gouvernement se resserre et prend ainsi une force qui n'est pas en rapport avec les dimensions de la société. Ou bien, il arrive que le gouvernement en corps usurpe le pouvoir souverain, ou que les magistrats en particulier usurpent individuellement le pouvoir qu'ils ne doivent exercer qu'en corps. Dans le premier cas, le lien organique qui rattachait le gouvernement au peuple est rompu; l'association tombe en poussière, du moins il n'en survit plus que le petit noyau formé par les membres du gouvernement. Ils constituent alors, à eux seuls, une sorte d'État, mais qui ne peut plus avoir avec la grande masse des particuliers d'autre rapport que celui de maître à esclave. Car, le pacte étant rompu, la force seule peut maintenir les sujets dans l'état d'obéissance. Dans le second cas, l'État se dissout parce qu'il a autant de chefs que de gouvernants et que la division du gouvernement se

communique nécessairement à l'État. Ce second mode de dissolution vient donc de ce que la volonté personnelle de chaque magistrat se substitue à la volonté générale du corps, de même que le premier est dû à ce que la volonté générale du corps gouvernemental se substitue à la volonté générale du corps politique (III, 10).

L'existence d'un gouvernement est si bien en contradiction avec les principes généraux de la philosophie sociale de Rousseau que sa genèse même est difficilement explicable. En effet, la volonté générale, source de toute autorité, ne peut statuer que sur des questions générales; sinon elle cesse d'être elle-même. Elle pourra donc bien décider quelle sera la forme générale du gouvernement; mais, qui désignera les chefs? Une telle opération est déjà un acte particulier, par conséquent du ressort du gouvernement qu'il s'agit précisément de constituer. Et Rousseau reconnait lui-même la difficulté. « La difficulté est d'entendre comment on peut avoir un acte de gouvernement avant que le gouvernement existe » (III, 17). Il la tourne plus qu'il ne la résout. C'est, dit-il, que, « par une conversion subite », le corps politique, de souverain qu'il était, se transforme en gouvernement et passe ainsi des actes généraux aux actes particuliers. Ce double aspect du corps des citoyens, qui est tantôt puissance législative et tantôt puissance exécutive, est caractéristique de la démocratie. C'est dire que, logiquement, la démocratie a été un moment nécessaire de la genèse de tout gouvernement. Malgré quelques exemples empruntés au parlement d'Angleterre et où Rousseau croit retrouver des transmutations de ce genre, il est difficile de ne pas regarder un tel procédé comme artificiel. Et l'objection peut être généralisée. Nous disions précédemment que tout gouvernement, étant particulier, est contradictoire avec l'ordre social; que, par suite, la seule forme politique exempte de toute contradiction est la démocratie, parce qu'ici la volonté gouvernementale est réduite à rien et que la volonté générale est toute-puissante. Mais, d'un autre côté, on pourrait dire tout aussi bien que, dans le système de Rousseau, la démocratie est contradictoire : car la volonté générale ne peut se réaliser qu'en s'appliquant aux cas particuliers. Ce qui suppose qu'elle n'est pas le gouvernement. On ne voit pas comment l'incompétence qui lui est attribuée en principe pour toutes les questions spéciales disparaîtrait par cela seul que le corps politique changerait de nom et, au lieu de souverain, s'appellerait gouvernement. Et cette antinomie tient à cette conception

générale qui fait du souverain un autre aspect du peuple. Il est clair qu'entre deux aspects d'une même réalité il n'y a pas place pour un intermédiaire. Mais d'autre part, faute d'intermédiaire, la volonté générale reste enfermée en elle-même; c'est-à-dire qu'elle ne peut se mouvoir que dans une sphère d'universaux sans se réaliser d'une manière concrète. Et cette conception même vient de ce que Rousseau n'aperçoit que deux pôles à la réalité humaine, l'individu abstrait, général, qui est l'agent et l'objectif de la vie sociale, et l'individu concret, empirique, qui est l'antagoniste de toute existence collective; qu'en un sens ces deux pôles se repoussent et que pourtant le premier sans le second n'est qu'une entité logique.

Quoi qu'il en soit, puisque le seul danger de mort pour la société vient des usurpations possibles du gouvernement, le principal objet de la législation doit être de les prévenir. Pour cela, le principe est de rendre aussi fréquentes que possible les assemblées du peuple, et de faire même qu'elles aient lieu parfois d'office, sans que le gouvernement ait à les provoquer (chap. XII à XV et XVIII). Il faut que ces assemblées soient faites du peuple lui-même et n'aient pas lieu par l'intermédiaire de représentants. La puissance législative ne peut pas plus être déléguée qu'aliénée. Les lois ne sont lois que si elles sont expressément voulues par la société réunie (III, 15). Mais ces mesures ne sont pas les seules que Rousseau juge nécessaires; il en indique d'autres relativement à la manière de dégager la volonté générale des suffrages (IV, 2), aux élections qui ont pour objet de constituer le gouvernement (IV, 3), à la façon de recueillir les voix dans l'assemblée du peuple (IV, 4), à certaines institutions comme le tribunal chargé de protéger la souveraineté contre les empiétements gouvernementaux (IV, 5), comme la censure chargée de veiller au maintien de ces mœurs qui sont la condition essentielle de la stabilité sociale (IV, 7), comme la dictature enfin, destinée à faire face aux cas imprévus (IV, 6). Il est inutile d'entrer dans ces détails d'organisation, qui sont pour la plupart empruntés à l'exemple de Rome. Ce qui prouve à nouveau que le régime de la cité est bien celui que Rousseau a sous les yeux et dont il entreprend de faire la théorie.

Cependant un habile mécanisme constitutionnel ne saurait suffire à assurer la cohésion sociale. Comme celle-ci résulte avant tout de l'entente spontanée des volontés, elle n'est pas possible sans une

certaine communion intellectuelle. Autrefois, cette communion résultait tout naturellement de ce que chaque société avait sa religion et de ce que la religion était la base de l'ordre social. Les idées et les sentiments nécessaires au fonctionnement de la société étaient ainsi placés sous la sauvegarde des Dieux. Le système politique était, en même temps, théologique. C'est pourquoi chaque État avait sa religion, et l'on ne pouvait appartenir à un État si l'on n'en pratiquait la religion.

Le christianisme a introduit une dualité là où il n'y avait et où il ne doit y avoir qu'unité. Il a séparé le temporel du spirituel, le théologique du politique. Il en est résulté un démembrement de l'autorité souveraine et, entre les deux puissances ainsi constituées en face l'une de l'autre, se sont élevés de perpétuels conflits rendant impossible toute bonne administration de l'État. Rousseau rejette la doctrine de Bayle d'après laquelle la religion serait inutile à l'État (*Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne* à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680). « La seule force que les lois tirent d'elles-mêmes » ne lui paraît pas suffisante (IV, 8). Il faut « que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs » (*Ibid.*). Mais d'un autre côté, il n'admet pas davantage la théorie exposée par Warburton dans ses *Dissertations sur l'Union de la religion, de la morale et de la politique* (Londres, 1742), et suivant laquelle le christianisme serait le plus ferme appui du corps politique. En effet, il s'en désintéresse. La religion chrétienne, « loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, les en détache comme de toutes les choses de la terre » (*Ibid.*). Il faut donc, d'une part, établir un système de croyances collectives dont l'État ait la garde, et lui seul, et d'un autre côté, ce système ne saurait reproduire celui qui était à la base des cités anciennes et auquel il ne saurait être question de revenir. Car il était mensonger. Non seulement ce retour en arrière n'est pas possible, mais il n'est pas nécessaire. Tout ce qu'il faut en effet, c'est que chaque sujet ait une raison d'ordre religieux de faire son devoir. Par conséquent, les seuls dogmes qu'il soit utile d'imposer au nom de l'État sont ceux qui se rapportent à la morale. Pour tout le reste, chacun doit être libre de professer les opinions qu'il veut. Le corps politique n'a pas à s'en occuper, parce qu'il n'a pas à en souffrir. Les raisons mêmes qui font qu'il doit intervenir dans le spirituel, marquent les limites de cette intervention. En d'autres termes, s'il faut une religion civile,

dans des intérêts civils, son empire ne doit s'étendre que dans la mesure réclamée par ces intérêts.

Ainsi, renoncer à la séparation illogique et antisociale du spirituel et du temporel, mais réduire la religion d'État au petit nombre de principes nécessaires pour renforcer l'autorité de la morale, telle est la conclusion de Rousseau. Ces principes sont les suivants : l'existence de Dieu et de la vie à venir, la sainteté du Contrat social et des lois, la proscription absolue de toute intolérance pour tout ce qui passe les articles du Credo social. On ne doit tolérer dans l'État aucune religion qui ne tolère pas les autres. L'État peut seul rejeter de son sein les membres qu'il juge indignes. Nulle église particulière ne peut dire que hors d'elle-même il n'y a pas de salut.

Conclusion.

On peut juger maintenant de la parfaite continuité que présentent les pensées de Rousseau depuis le deuxième *Discours* jusqu'au *Contrat*. L'état de nature, tel qu'il est décrit dans le premier de ces ouvrages, consiste dans une sorte d'anarchie pacifique où les individus, indépendants les uns des autres, sans relations entre eux, ne dépendent que de la force abstraite de la nature. A l'état civil, tel que le conçoit Rousseau, la situation est la même sous une forme nouvelle. Les individus sont en dehors les uns des autres, soutenant entre eux aussi peu de relations personnelles que possible, mais dépendent d'une force nouvelle, surajoutée aux forces naturelles, qui a cependant la même généralité et la même nécessité : c'est la volonté générale. De même encore, à l'état de nature, l'homme se soumet de lui-même à l'action des forces naturelles et suit spontanément la direction qu'elles lui impriment, parce qu'il sent instinctivement qu'il n'a rien de mieux à faire et que son intérêt lui dicte sa conduite. Il veut ce qu'il fait. A l'état civil, il se soumet à la volonté générale non moins librement, parce que cette volonté générale est son œuvre et qu'en lui obéissant il n'obéit qu'à lui-même.

Par là se marquent les rapports et les différences entre Rousseau et ses deux prédécesseurs Hobbes et Montesquieu. Pour tous les trois, la société est quelque chose qui se surajoute à la nature proprement dite. Pour Montesquieu lui-même, les lois de l'état de nature sont distinctes de celles de l'état social. Les premières sont superposées aux secondes par un acte exprès du législateur. Mais

s'il y a concordance sur ce point fondamental, il y a des différences très profondes dans la manière dont ces penseurs conçoivent le règne que l'homme ajoute ainsi au reste de l'Univers.

Pour Hobbes, c'est un acte de volonté qui donne naissance à l'ordre social, et c'est un acte de volonté perpétuellement renouvelé qui en est le support. Les sociétés se forment parce que les hommes veulent, pour échapper aux horreurs de l'état de guerre, se soumettre à un souverain absolu, et elles se maintiennent parce que ce souverain les empêche de se dissoudre. C'est lui qui fait la loi et c'est la soumission des hommes à sa volonté souveraine qui fait tout le lien social. Il faut lui obéir parce qu'il commande. Sans doute, s'ils consentent à cette dépendance, c'est qu'ils y trouvent leur intérêt, mais cet intérêt n'est pas à la base de tous les détails de l'organisation sociale. Une fois que l'État est constitué, c'est le chef de l'État qui fait la loi sans accepter de contrôle. Tout autre était déjà la pensée de Montesquieu. Si la loi civile ne peut être constituée que par un législateur, le législateur ne peut pas la faire à son gré; pour qu'elle soit ce qu'elle doit être, il faut qu'elle soit conforme à la nature des choses. En tant que possible, elle ne dépend pas de l'arbitraire; les conditions où se trouve la société la déterminent nécessairement. Il n'est pas impossible qu'elle y déroge; mais alors, elle est anormale. Rousseau est peut-être encore plus formel sur ce point. Ce qui fait la base du système social, c'est l'accord objectif des intérêts, c'est l'état de l'opinion, des mœurs, des coutumes et les lois ne peuvent qu'exprimer cet état de choses. Et c'est justement là ce qui fait que la volonté générale ne peut pas être représentée par un particulier. C'est qu'elle excède les bornes d'une volonté particulière. Ces deux sortes de choses sont hétérogènes, et l'une ne peut servir de substitut à l'autre. L'opinion a son substrat naturel dans le tout et non dans une partie. Aussi la préoccupation de Rousseau est-elle beaucoup moins d'armer le souverain d'un pouvoir coercitif assez grand pour faire plier les résistances que de former les esprits de manière que les résistances ne se produisent pas.

Donc, en même temps que ces penseurs s'entendent pour affirmer l'hétérogénéité du social et de l'individuel, on constate un effort croissant pour fonder en nature l'être social. Seulement, c'est ici que se trouve le point faible du système. Si, comme nous l'avons montré, la vie collective n'est pas, d'après Rousseau, contraire à l'ordre naturel, elle y a tellement peu de points d'attache qu'on ne

voit pas clairement comment elle est possible. Rousseau dit quelque part que l'autorité du législateur, pour être respectée, suppose déjà un certain esprit social; mais la constitution de la société le suppose plus encore. Si pourtant elle se forme avec des individus isolés, à l'état atomique, on ne voit d'où il peut provenir. Si encore Rousseau admettait l'état de guerre à la manière de Hobbes, on conçoit que pour y mettre fin les hommes fassent un tout et aillent jusqu'à refondre leur nature première. Mais cette raison même lui manque puisque, selon lui, l'état de guerre naît de la vie en commun. Et de même qu'il n'explique guère comment elle a pu naître, même sous les formes imparfaites qu'elle a revêtues dans l'histoire, il a grand mal à montrer comment il lui est possible de se débarrasser de ses imperfections et de se constituer logiquement. Elle a des assises si peu solides dans le donné, qu'elle apparaît comme un édifice toujours chancelant, dont l'équilibre, délicat à l'excès, ne peut en tous cas s'établir et se maintenir que grâce à un concours presque miraculeux de circonstances.

ÉMILE DURKHEIM.

NOTE SUR DESCARTES

CE QUE LUI RAPPELAIT LA DATE DU 11 NOVEMBRE 1620

Baillet, énumérant les pièces de l'inventaire de Stockholm, dit, quand il arrive aux Olympica : « Un autre (Traitté) en forme de discours, intitulé *Olympica*, qui n'étoit que de douze pages, et qui contenoit à la marge, d'une ancre plus récente, mais toujours de la même main de l'Auteur, une remarque qui donne encore aujourd'hui de l'exercice aux curieux. Les termes ausquels cette remarque étoit conçue portoient :

XI Novembris 1620, cœpi intelligere fundamentum Inventi mirabilis,

dont M. Clerselier ni les autres Cartésiens n'ont encore pu nous donner l'explication. Cette remarque se trouve vis-à-vis d'un texte.... Ce texte porte ces termes latins : X Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem, etc. » [Baillet, *Vie de M. Descartes,* 1691, t. I, p. 50-51].

J'ai dit dans cette *Revue* (septembre 1916) comment à mes yeux l'ensemble du traité, résumé par Baillet, permet de comprendre le second de ces textes. Mais que signifie le premier? Isolé de tout commentaire, il semble échapper à toute tentative de recherche. Je voudrais essayer pourtant, après tant d'autres « curieux », de voir si nous sommes privés de moyens d'information autant qu'il le paraît, et s'il n'est pas possible de formuler au moins une hypothèse vraisemblable.

*
* *

Le nombre des trouvailles de Descartes auxquelles on peut songer, même en s'en tenant, comme il est naturel à cette date, aux conceptions mathématiques et physiques, est assurément grand. Mais l'application d'une règle très simple me semble d'abord pouvoir le

limiter : Doit être écartée toute conception dont il n'est rien dit dans les pages du Journal de Beeckmann datant de 1628-1629. C'est ce que je voudrais expliquer brièvement.

La publication du fameux Journal par M. Adam (t. X de l'édition définitive) nous a fait connaître l'intimité intellectuelle des deux hommes et l'estime réciproque qu'ils ont l'un pour l'autre. D'abord pendant l'hiver 1618-1619, à Bréda, le Journal nous fait assister à une touchante collaboration. Beeckmann s'intéresse à toutes sortes de questions de mécanique, de physique, etc. Il en cause avec Descartes qui à sa demande lui apporte des solutions, parfois sous forme de mémoires importants. Ces relations les réjouissent l'un et l'autre; il leur semble à tous deux que leur commune conception de la science les rend exceptionnellement propres à s'entendre. Beeckmann, sous le titre « Physico-Mathematici paucissimi » note les remarques suivantes : « Hic Picto cum multis Jesuitis aliisque studiosis virisque doctis versatus est. Dicit tamen se nunquam hominem reperisse, praeter me, qui hoc modo, quo ego gaudeo, studendi utatur, accurateque cum Mathematica Physicam jungat. Neque etiam ego, praeter illum, nemini locutus sum hujusmodi studii. » [Adam et Tannery, t. X, p. 52]. De son côté, Descartes qui ne nous habitue guère dans sa vie à ce genre d'abandon, éprouve le besoin d'écrire à Beeckmann, peu après que celui-ci a quitté Bréda : « Tu enim revera solus es, qui desidiosum excitasti, jam e memoria pene elapsam eruditionem revocasti, et a seriis occupationibus aberrans ingenium ad meliora reduxisti. Quod si igitur ex me forte non contemnendum exeat, poteris jure tuo totum illud reposcere ; et ipse ad te mittere non omittam, tum ut fruaris, tum ut corrigas. » [Adam et Tannery, t. X, p. 162-3.] Et de fait, dans ses lettres du printemps 1619, Descartes ne se contente pas de communiquer à son ami les recherches qu'il a menées à bien : il lui confie avec quelque exaltation son rêve ambitieux de s'élever à une science qui classe définitivement tous les problèmes en un certain nombre de catégories, suivant la nature des lignes qui servent à les résoudre. [Adam et Tannery, t. X, p. 157.] On sent Descartes disposé à livrer sans restriction toute sa pensée à son ami.

Les circonstances les tiennent ensuite éloignés l'un de l'autre pendant neuf ans; mais dès qu'il met le pied en Hollande, en octobre 1628, Descartes s'empresse d'aller à Dordrecht où Beeckmann est alors recteur du Collège. Et cette fois encore nous pouvons

connaître, grâce au Journal, leurs sujets de conversation. Ce ne sont plus les suggestions de l'ami qui provoquent les travaux de Descartes. Depuis les premiers entretiens, celui-ci a le sentiment d'avoir résolu un certain nombre de difficiles problèmes en Mathématique et en Physique; il veut en donner la primeur à Beeckmann, lequel de son côté note avec un soin scrupuleux tout ce qui sort de la bouche de Descartes, à moins qu'il ne reçoive même des communications écrites. « Quod ad verbum descripsi », dit-il à la fin de telle démonstration, ou « Quod ex illius scriptis ad verbum describo », dit-il ailleurs. [Adam et Tannery, t. X, pp. 342 et 344.] Les sentiments que les deux amis s'étaient témoignés neuf ans plus tôt semblent bien reprendre la même ardeur. Quelques mois plus tard, il est vrai, à la suite d'un malentendu, un nuage devait pour un temps assombrir leurs relations, nuage d'ailleurs vite dissipé. Mais à ce moment encore les réflexions de Beeckmann sont là pour attester entre eux la confiance la plus entière. Dans sa courte préface aux communications de Descartes, le savant hollandais nous apprend que notre philosophe avait commencé par aller le chercher à Middelbourg, où il lui adressait jadis ses lettres de Bréda, et où il le croyait encore. Ne le trouvant plus là, il était aussitôt reparti pour Dordrecht où on lui avait signalé sa présence. Il avait à cœur de lui faire connaître les progrès qu'il avait réalisés depuis leur séparation en Algèbre et en Géométrie. Il venait lui parler de son Algèbre achevée, par laquelle se trouvait achevée aussi la Géométrie, par laquelle même il pouvait atteindre à toute connaissance humaine; ou bien il la lui enverrait, ou bien il reviendrait lui-même à Dordrecht pour collaborer avec son ami, et parachever ce qui restait à faire dans les Sciences (ut communi opera id quod restat in scientiis perficiamus). Car, ni en France, ni en Allemagne, ni en Italie, il n'avait trouvé personne qui pût s'accorder avec lui et l'aider dans ses recherches aussi bien que Beeckmann. (Gallia enim, Germania et Italia peragrata, dicit se non invenisse alium, cum quo secundum animi sui sententiam disserere et a quo adjumentum in studiis suis sperare possit, quam per me. (Adam et Tannery, t. X, p. 332.)

Dans ces conditions, à moins qu'on ne soupçonne Descartes de se moquer de son ami, ce qui me paraît trop éloigné de son caractère, on trouvera justifiée, je crois, toute l'importance que j'attribue aux informations du Journal pour fixer l'histoire des travaux de notre philosophe jusqu'à cette date d'octobre 1628. Ses dispositions

d'esprit à l'égard de Beeckmann ne peuvent que l'entraîner à penser tout haut, à ne rien dissimuler, à insister même sur celles de ses découvertes qu'il juge les plus essentielles. En particulier, quand il s'agit de savoir quelle est la merveilleuse invention dont il a commencé à comprendre le fondement le 11 novembre 1620, on a bien le droit d'écarter toute question de mathématique ou de physique dont Beeckmann ne dit rien dans ses notes de 1628-1629.

Prenons tout de suite un exemple. Tout le monde sait que le rôle essentiel de Descartes en mathématiques est de nous avoir définitivement dotés de la méthode générale, qui a reçu le nom de Géométrie Analytique. N'est-ce pas de cette méthode qu'il aurait conçu le principe en novembre 1620? — Non, car il n'est absolument pas question dans les notes de Beeckmann de la correspondance générale des lignes géométriques à des équations. Descartes a bien dit que l'achèvement de son algèbre entraîne celui de la géométrie; mais aussi bien il ajoute que cette algèbre peut conduire à toute connaissance humaine. Et, comme l'échantillon qu'il en donne, le jugeant sans doute le plus important, c'est (Adam et Tannery, t. X, p. 333) le mode général de représentation de toutes les quantités par des lignes ou par des rectangles, il a manifestement voulu viser sa conception de la mathématique universelle, qui sert tout naturellement de support à la géométrie, comme à toute autre science maniant des grandeurs concrètes. Cette conception, dont le *Discours de la Méthode* nous donne la date (hiver 1619-1620), ne doit pas être confondue avec celle de la Géométrie Analytique. Le rôle de la parabole indiqué d'abord (*id.*, p. 335) pour la représentation des irrationnelles, puis pour la solution des problèmes solides du 3e et du 4e degré (*id.*, p. 344), implique probablement dans l'esprit de Descartes la correspondance toute particulière d'équations très simples entre deux variables à certaines lignes connues, mais il ne songe même pas à appeler l'attention sur ce point, n'ayant sans doute pas le sentiment qu'il dépasse par là la méthode des lieux géométriques des anciens autrement que par son écriture simplifiée.

Se demandera-t-on si l'inventum mirabile ne serait pas la méthode de construction des tangentes qui sera publiée en 1637? Le Journal de Beeckmann autorise la même critique et la même réponse négative.

Pas la moindre allusion, dans les notes de 1628-1629, à la théorie des équations, telle qu'elle sera exposée dans le livre III de la *Géomé-*

trie (théorème des variations, proprement appelé « théorème de Descartes »; méthode des coefficients indéterminés; décomposition d'un polynôme en produit de facteurs, etc.), si ce n'est ce seul mot, qui vient tomber à la fin d'une phrase, et qui ne doit se rapporter à rien de tel : « Ac videt [Cartesius] ex tabulà vulgari quot aliqua aequatio radices habere possit quarum una sit quaesita. »

Si nous lisons de près les notes de Beeckmann, nous ne voyons en somme l'attention fortement appelée, en dehors de la mathématique universelle, qu'il nomme « Algebram Generalem », et qui remonte, nous l'avons déjà rappelé, d'après Descartes lui-même, à l'hiver 1619-1620, que sur deux sortes de questions :

A — Solution par la parabole et le cercle des problèmes solides du 3e et 4e degré;

B — Problèmes intéressant l'Optique.

***

A. — La solution si élégante des problèmes solides du 3e et 4e degré ne serait-elle pas l'inventum mirabile du 11 novembre 1620? Liard, dans son beau livre sur Descartes, en a le premier suggéré l'hypothèse, acceptée plus tard par Hamelin. Ils s'appuyaient sur un témoignage de Lipstorp qui représente notre philosophe tout jeune suscitant l'admiration du mathématicien Faulhaber par l'exposé de cette solution (Specimina philosophiae cartesianae, Lugduni Batavorum, 1653, pp. 78-80, cité par Adam et Tannery, t. X, p. 252-253). Le Journal de Beeckmann pouvait fournir des arguments précieux à l'hypothèse de Liard, si celui-ci l'avait connu. D'abord la note où se trouve exposée la fameuse solution se termine par ces mots : « Hanc inventionem tanti facit D. des Chartes, ut fateatur se nihil unquam praestantius invenisse, imo a nemine unquam praestantius quid inventum. » [346.] En outre nous avons appris par la correspondance des deux amis qu'en avril 1619 Descartes était déjà très préoccupé par la construction des racines des équations du 3e et du 4e degré; et le rapprochement de cette correspondance et de quelques passages des « inédits », en nous montrant exactement où en était Descartes dans les difficultés du problème, nous fait apprécier la distance où il était encore, au printemps de 1619, de sa solution définitive.

Malgré ces arguments très sérieux en faveur de l'hypothèse de Liard, je ne crois pas qu'il faille la conserver; et la raison en est

surtout que la communication faite par Descartes à Faulhaber est très probablement antérieure au mois de novembre 1620.

En effet, les relations des deux savants ne se sont pas réduites à une conversation d'un jour. S'il faut ajouter foi au témoignagne de Lipstorp qui nous importe ici, et qu'il n'y a vraiment aucune raison de contester, c'est dans des entretiens fréquents, au cours des années 1619-1620, que Faulhaber et le jeune Descartes ont échangé des idées, le premier proposant à l'autre des problèmes de toutes sortes dont celui-ci apportait bientôt les solutions. Si un tel témoignage avait besoin d'être confirmé, il le serait par un petit traité de Descartes trop peu connu, le *De Solidorum Elementis*, où notre philosophe imite manifestement, dans leur fond et dans leur forme, des recherches toutes spéciales de Faulhaber sur les polyèdres[1]. D'ailleurs le géomètre allemand habitait Ulm. A quel moment Descartes a-t-il pu faire un séjour prolongé à Ulm, ou tout au moins dans les environs de cette ville? Nous ne connaissons avec certitude, en 1620, qu'un séjour prolongé au même endroit, c'est celui que Descartes continuait dans son « poële » et qui ne devait cesser, d'après le *Discours*, (3e partie) qu'un peu avant la fin de l'hiver. Il est probable que le « poële » n'était pas très éloigné d'Ulm, et que les relations avec Faulhaber datent de ce moment. Ce simple détail que le *De Solidorum Elementis* inspiré par le géomètre allemand présente encore les notations cossiques semble bien indiquer que la rédaction de ce traité remonte à la fin de 1619 ou au commencement de 1620[2]. Et il devient alors fort naturel de reporter bien avant novembre 1620 la fameuse conversation où le jeune Descartes étonna Faulhaber par son élégante solution des problèmes solides du 3e et du 4e degré.

On voudrait trouver chez Lipstorp une confirmation complète de ces remarques. Malheureusement il se contente d'énumérer, sans même se soucier, semble-t-il, de l'ordre chronologique, la série des faits qui intéressent la vie de Descartes pendant les années 1619 et 1620. Voyage à Francfort pour le couronnement de l'Empereur; engagement comme soldat volontaire près du duc de Bavière; guerre contre l'Électeur palatin Frédéric, roi de Bohême; paix d'Ulm; prise des quartiers d'hiver.... Et c'est après cette énumération qu'il nous

1. Cf. notre étude sur l'œuvre de Descartes pendant l'hiver 1619-1620, dans *Scientia*, n° de février 1918.

2. Voir nos études parues dans *Scientia* et dans la *Revue Générale des Sciences* en 1916 et 1917.

montre Descartes, qui *pendant ce temps* (?) est venu dans Ulm, entrant en relations avec Faulhaber.

La seule objection que puisse nous suggérer le texte de Lipstorp est que, peut-être, en dépit de toutes nos déductions, il faudrait placer en été, au moment des négociations pour la paix d'Ulm, le séjour de Descartes à Ulm. Comme dès les premiers jours de novembre nous ne pouvons guère douter (j'y reviendrai plus loin) qu'il n'accompagnât en Bohême les troupes du duc de Bavière, la date de la communication à Faulhaber ne serait que très peu reculée et notre conclusion resterait la même.

*
* *

B. — Reste à examiner, d'après la règle que nous nous sommes imposée plus haut, si le « fundamentum mirabilis inventi » ne se trouverait pas plutôt visé par les notes du « Journal » relatives à l'Optique. Elles sont au nombre de trois. Dans l'une, sous le titre « Angulus refractionis a Descartes exploratus » [p. 335-7], Beeckmann indique brièvement comment Descartes procède pour déterminer l'indice de réfraction d'un morceau de verre, énonce incidemment à ce propos la loi des sinus, dont il donne d'ailleurs d'après Descartes une étrange explication, et termine en mentionnant la taille en forme hyperbolique des oculaires construits par Descartes, l'hyperbole étant la ligne pour laquelle les rayons incidents parallèles doivent concourir en un même point après réfraction. — La seconde note a pour titre : « Ellipsis in qua omnes radii paralleli concurrent in puncto medii densioris » [p. 338]. Beeckmann donne la démonstration rédigée par Descartes lui-même. — Enfin la troisième note énonce seulement le même problème pour l'hyperbole; Beeckmann donne plus loin la solution qu'il en a trouvée à l'invitation de son ami. Nous reconnaissons dans ces trois notes l'essentiel de ce qui constituera les théories optiques de Descartes, telles qu'elles seront exposées en 1637, c'est-à-dire telles qu'elles lui donneront la joie d'établir enfin le fondement mathématique des appareils qui accroissent le pouvoir de la vision humaine.

Que tel est bien aux yeux de notre philosophe l'intérêt des théories optiques, il suffit pour s'en convaincre de se reporter au début de la *Dioptrique* : « Toute la conduite de nostre vie dépend de

nos sens, entre lesquels celuy de la veüe estant le plus universel et le plus noble, il n'y a point de doute que les inventions qui servent à augmenter sa puissance ne soient des plus utiles qui puissent estre. Et il est malaisé d'en trouver aucune qui l'augmente davantage que celle de ces merveilleuses lunettes, qui, n'estant en usage que depuis peu, nous ont desja découvert de nouveaux astres dans le ciel, et d'autres nouveaux objets dessus la terre, en plus grand nombre que ne sont ceus que nous y avions veus auparavant.... Mais, à la honte de nos sciences, cette invention si utile et si admirable, n'a premièrement esté trouvée que par l'expérience et la fortune. Il y a environ trente ans qu'un nommé Jaques Métius, de la ville d'Alcmar en Hollande, homme qui n'avait jamais estudié, bien qu'il eust un père et un frère qui ont fait profession des mathématiques, s'avisa par bonheur de regarder au travers de deux [verres], dont l'un estait un peu plus épais au milieu qu'aus extrémités, et l'autre au contraire beaucoup plus espais aus extrémités qu'au milieu, et il les appliqua si heureusement aus deux bouts d'un tuyau, que la première des lunettes dont nous parlons en fut composée. Et c'est seulement sur ce patron, que toutes les autres qu'on a veües depuis ont été faites, sans que personne encore que je sçache, ait suffisamment déterminé les figures que ces verres doivent avoir.... » (Adam et Tannery, t. VI, p. 81 et 82.)

Ainsi c'est très clair : une « invention admirable » a été faite, de « merveilleuses » lunettes ont été construites, mais il manquait à la découverte un fondement scientifique, et c'est à le trouver que tendaient les recherches de Descartes en optique, recherches dont il donnait la primeur à Beeckmann en 1628, neuf ans avant de les publier dans sa *Dioptrique*.

Tout jeune encore il avait connu le succès des tâtonnements des lunettiers hollandais. En 1609, à Paris, on vendait des lunettes sur le Pont de Notre-Dame [Ad., XII, p. 29]. En juin 1611, au Collège de la Flèche, Descartes assistait à une cérémonie où étaient glorifiées en vers latins les récentes découvertes astronomiques dues à la lunette de Galilée [1]. Galilée était un de ceux que visait Descartes dans les lignes citées plus haut, il avait fait son appareil « sur le patron » de celui de Métius, sauf qu'il avait été assez heureux pour obtenir un meilleur grossissement.

1. Rochemonteix, t. I, p. 147 — et Ad., XII, p. 29.

Combien de temps notre philosophe a-t-il attendu avant de comprendre qu'il pourrait après de tels tâtonnements essayer de substituer enfin au hasard une vraie science? Et comment a-t-il été mis sur la voie de l'explication rationnelle qui manquait?

Laissant pour le moment de côté la première de ces deux questions, nous pouvons au moins répondre à la seconde avec certitude. Dans une lettre à Mersenne du 31 mars 1638, après s'être défendu d'avoir emprunté à Kepler l'idée de verres à forme elliptique ou hyperbolique, Descartes ajoute : « Cela n'empesche pas que je n'avouë que Képler a esté mon premier maistre en optique, et que je croy qu'il a esté celuy de tous qui en a le plus sceu par cy devant. » (Adam et Tannery, t. II, p. 86.) Comme Descartes n'a jamais rencontré Kepler (nous le saurions certainement), ceci ne peut s'entendre que d'une seule manière : C'est la lecture des livres de Kepler qui l'a initié aux théories d'Optique. Certes il devait plus tard dépasser son maître. Celui-ci, en dépit des efforts les plus patients et les plus variés, n'avait pas trouvé la véritable loi de la réfraction. Il avait considéré théoriquement les lunettes qui ont des lentilles[1] aux deux bouts, mais il n'avait pas vu ce qu'est l'anaclastique, c'est-à-dire quelle est la forme mathématique que doit avoir la surface du verre pour que les rayons parallèles viennent concourir vraiment, après réfraction, en un point unique. Les surfaces sphériques dont il usait ne lui donnaient de ce problème qu'une solution approchée. Sur tous ces points Descartes devait avoir tôt ou tard le sentiment de faire mieux que le savant allemand. Du moins les recherches minutieuses de celui-ci sur la réfraction rendaient désormais la découverte de la loi assez facile; et, quoique approximative, celle dont il se servait pour étudier la marche des rayons lumineux à travers l'objectif et l'oculaire de la lunette lui permettait d'établir sur la théorie des instruments d'optique des résultats décisifs; comme elle lui avait permis d'exposer une théorie complète de la vision. Et enfin, s'il ne le résolvait pas à la satisfaction de Descartes, c'est lui qui posait pour la première fois le problème, fondamental à ses yeux, de l'anaclastique. La lecture des *Paralipomena ad Vitellionem* de 1604, et surtout celle de la *Dioptrique* de 1611, a donc, sans aucun doute, montré à notre philosophe la voie qui devait le conduire à sa théorie mathématique des lunettes. Il a commencé à comprendre le fondement de la merveil-

1. C'était pour Kepler deux verres convexes. Descartes restera dans la tradition primitive de l'oculaire concave.

leuse découverte le jour où les livres de Kepler sont tombés entre ses mains.

Resterait à savoir, si c'est possible, quel fut ce jour. Il semble tout d'abord étonnant que des ouvrages de l'importance de ceux de Kepler, parus en 1604 et 1611, aient pu rester longtemps ignorés de Descartes. Mais c'est là un genre de faits auxquels nous habitue la Correspondance. On sait à quelle date, et par suite de quel concours de circonstances, il fut amené à jeter les yeux sur les œuvres de Viète, sur les livres de Galilée, etc. Et son exemple est loin d'être isolé : on peut se demander en lisant Galilée, qui pourtant a fait tant d'efforts pour perfectionner la lunette primitive, s'il a jamais connu les travaux d'optique de Kepler. Quoi qu'il en soit, il paraît certain que pendant l'hiver 1618-1619, quand nous pouvons assister aux premiers essais scientifiques de Descartes, grâce au Journal de Beeckmann et à la correspondance des deux amis, ils ne connaissent encore ni l'un ni l'autre les travaux du savant allemand. Beeckmann a noté au jour le jour toutes les questions qui l'ont préoccupé durant deux ou trois mois; de temps en temps, à propos de ces questions, il nous donne les idées de Descartes : On peut penser que, même en dehors de ces cas précis, la conversation des deux hommes, dont nous avons dit l'intimité et la confiance réciproque, a porté sur les problèmes que mentionne le Journal, et c'est pourquoi il faut être reconnaissant à M. Adam d'avoir publié la liste entière de ces problèmes. Or si l'on jette les yeux sur cette interminable liste, on est frappé certes de son étonnante variété : tous les phénomènes observables, de quelque ordre qu'ils soient, semblent à leur tour appeler l'attention du Hollandais, et par là peut-être celle de Descartes. Mais, à y regarder de près, il est aisé de constater que le Journal ne contient pas une seule allusion aux problèmes de l'Optique. Quant aux lettres par lesquelles, le printemps venu, Descartes communique à son ami, qui vient de quitter Bréda, la suite de ses méditations, elles parlent d'algèbre, de géométrie, de mécanique, etc., mais nullement d'optique. Et l'on peut bien affirmer d'après cela qu'au printemps de 1619 notre philosophe n'avait pas commencé à se préoccuper de la théorie des lunettes.

L'été venu, il va à Francfort assister aux fêtes du couronnement de l'Empereur : serait-ce à ce moment qu'il a l'occasion de lire Kepler? Ce n'est pas impossible, mais c'est infiniment peu probable; car, aussitôt après les fêtes, quand il s'arrête dans son poële pour se

livrer à ses méditations, comment n'eût-il pas réservé les meilleurs de ses efforts à achever d'éclaircir les théories dont Kepler lui eût offert les préliminaires? Or, par son propre récit, nous savons bien qu'il ne s'appliqua alors qu'à des problèmes d'algèbre et de géométrie.

La Correspondance, d'autre part, permet d'établir qu'avant 1628, que dès la fin de l'année 1626 il était en possession de tous les éléments qui devaient, en ce qui touche la théorie des lunettes, former le contenu de sa *Dioptrique*[1]. La seule conclusion à tirer de nos remarques serait donc que l'occasion de lire Kepler s'offrit pour lui après l'hiver de 1620 et avant la fin de l'année 1626.

Est-il possible d'aller plus loin? Peut-être, en revenant à la consultation des biographes de Descartes S'ils se contredisent sur différents points, ils sont du moins d'accord tous trois (Lipstorp, Borel, Baillet), pour lui faire suivre comme volontaire, en 1620, les troupes du duc de Bavière. Or, c'est le 8 novembre que celles-ci sont victorieuses du roi de Bohême sous les murs de Prague, et il serait invraisemblable que Descartes n'eût pas aussitôt profité de l'occasion qui s'offrait à lui de visiter la capitale de la Bohême : de quelle page nouvelle ne lui réservait-elle pas la surprise dans son ardeur à parcourir le grand livre du monde? N'allait-il pas d'ailleurs pouvoir y retrouver les traces de deux illustres savants dont-il ne pouvait pas ne pas connaître au moins les noms, de Tycho, qui y était mort il y avait une vingtaine d'années, et de Kepler qui avait quitté Prague seulement sept ans auparavant?

Pierre Borel mentionne qu'aussitôt après la bataille de Prague, Descartes alla voir, dans cette ville, les instruments dont s'était servi Tycho-Brahé. Baillet démontre que c'est impossible, ces instruments étant détruits depuis longtemps. Assurément Borel semble avoir la manie de vouloir que son héros ait assisté à tous les grands événements de son temps, en particulier aux grandes batailles; qu'il se soit rencontré avec tous les grands hommes, par exemple avec Galilée, lors de son passage à Florence; qu'il ait vu tous les grands spectacles, etc.... Il saute aux yeux qu'il y a là chez ce biographe une exagération enfantine, quand même nous n'arriverions pas à démontrer qu'il se trompe dans tel ou tel cas. Peut-être cependant ne faut-il pas rejeter l'information relative aux instru-

1. Voir dans mes *Nouvelles Études sur l'Histoire de la Pensée scientifique* le chapitre : Descartes et la loi des sinus.

ments de Tycho sans y chercher la trace de quelque vérité. Le détail sur lequel il porte ne semble pas être un de ces faits extraordinaires que l'imagination de l'auteur se crût obligée de mettre au compte de Descartes. Et il n'y aurait après tout rien d'étonnant à ce que l'information, sauf l'altération des souvenirs, eût été fournie à Borel par cet ami du philosophe, qu'il avait bien des fois consulté, et qu'il cite assez souvent dans sa brochure, je veux parler d'Étienne de Villebressieux. Justément celui-ci s'était souvent entretenu avec Descartes d'instruments d'optique, et d'expériences plus ou moins ingénieuses faites sur eux. Dans un de ses entretiens intimes avec Descartes, celui-ci ne lui aurait-il pas dit que ce qu'il avait vu à Prague avait joué dans ses recherches sur la Dioptrique un rôle décisif? Ce ne seraient pas en ce cas les instruments de Tycho dont il s'agirait : appareils destinés à mesurer des angles sur la sphère céleste et à fixer la position d'une étoile ou d'une planète, les instruments dont s'était servi Tycho pouvaient être plus précis ou plus grands ou plus commodes que ceux des anciens, ils étaient en somme du même genre, cercles armés de pinnules, sextants, etc.... Quelque intérêt qu'ils eussent offert à Descartes, ce n'est pas dans cette sorte d'appareils, à supposer qu'ils n'eussent pas été détruits, qu'il eût trouvé ni d'ailleurs voulu chercher la moindre suggestion pour ses études d'Optique. Ce pourquoi nous l'avons vu se passionner, ce que, dès qu'il l'a pu, nous l'avons vu étudier avec persistance, ce sont les heureuses combinaisons de verres, comme celles qu'avaient trouvées par hasard des lunettiers de Hollande ou *a fortiori* comme celle qui avait permis à Galilée en 1610 de découvrir les satellites de Jupiter, et qui avait pu frapper déjà son imagination pendant son séjour au Collège de la Flèche. Dans son ignorance des moyens employés par les deux grands astronomes Tycho et Kepler, il avait bien pu chercher à voir leurs instruments, mais ce qu'il devait facilement trouver, c'était, à défaut de ces instruments eux-mêmes, les œuvres déjà imprimées de ces savants, et plus particulièrement la *Dioptrice* que Kepler avait publiée en 1911, pendant son séjour à Prague. Voilà du moins le grand fait de la vie de Descartes dont les propos de Villebressieux pouvaient avoir apporté un écho à Borel, et que celui-ci pouvait avoir quelque peu déformé, — fait en tous cas si naturel que nous avons à peine besoin, pour y croire, du témoignage de Borel. La date de la bataille de Prague, 8 novembre 1620, rendrait alors très vrai-

semblable celle du 11 pour la méditation féconde que devait provoquer dans l'esprit de Descartes la lecture de la *Dioptrice*.

De sorte que, en résumé, nous sommes amenés à proposer l'hypothèse suivante :

L'invention admirable dont parle la note marginale des Olympica ne serait autre que celle des lunettes destinées à l'observation des astres ; le 11 nombre 1620, Descartes se trouvant à Prague et ayant eu l'occasion de parcourir les travaux de Kepler consacrés à l'Optique, y aurait vu tout à coup, avec la promptitude d'esprit que l'on note chez lui dans tant d'autres circonstances, l'indication de la voie à suivre pour édifier la théorie mathématique, fondement définitif à ses yeux de la merveilleuse découverte.

G. Milhaud.

L'ART ET LA MORALE[1]

La question que j'ai à examiner aujourd'hui serait bien la plus vaine de toutes si elle était posée et étudiée d'une façon trop simple et trop abstraite. En effet, d'un côté, l'art a tant de formes, il représente tant de tendances diverses; et, d'un autre côté, la morale, dès qu'elle sort de la théorie pure pour entrer dans l'application, a tellement à composer avec les différentes formes de la nature et de l'activité humaine, qu'il doit apparaître comme impossible de poser en termes absolus, comme on le fait trop souvent, soit l'accord essentiel, soit l'antagonisme essentiel de l'art et de la morale, soit même leur indépendance respective. En réalité, il y a des cas où l'art et la morale peuvent aller jusqu'à s'opposer, et il y a des cas où l'art et la morale s'accordent et peuvent se fortifier mutuellement, comme il y a des cas, sur lesquels vous me permettrez de ne pas insister parce qu'ils sont indifférents, dans lesquels l'art et la morale peuvent se développer sans se rencontrer.

Je ne procéderai pas non plus d'une façon trop abstraite et trop simplifiée à l'examen de ces cas. Je crois qu'il vaut mieux, en suivant certains développements, certaines directions de l'art, marquer, selon les moments, selon les circonstances, la diversité des rapports qu'il a avec la morale.

Le principe dont dérive l'art semble bien d'abord être favorable à la morale. Car l'art suppose que l'homme est capable de se détourner des préoccupations et des satisfactions purement matérielles; qu'il est capable de supprimer en lui l'amour de la jouissance, ou, tout au moins, de l'épurer, de l'ennoblir.

Ce détachement de la réalité immédiate, des fins intéressées, qui accompagne le sentiment esthétique, le jeu de nos facultés repré-

1. Voici la seconde des trois conférences faites par Victor Delbos à l'École Normale d'Auteuil : elle porte la date du 5 février 1914. Pour la première, voir la *Revue de Métaphysique et de Morale* de janvier 1918.

sentatives, ce détachement semble être comme le signe, plus même que le signe, comme l'exercice du pouvoir qu'a l'homme de vivre d'une autre vie que la vie de ses besoins, de ses penchants, et de se tourner vers une fin supérieure. L'homme qui goûte l'art, qui s'y plaît, se crée ainsi une destinée incomparablement plus haute que celle que lui assignaient primitivement les impulsions de sa nature.

Ceci, je crois, est juste; et ceci, étant juste, le resterait si l'on pouvait ne considérer l'art que dans les fonctions les plus générales et les plus indéterminées qu'il remplit. Mais il est impossible de ne pas faire entrer en ligne de compte, outre la façon qu'a l'art de représenter, ce qu'il représente; il est impossible de ne pas prendre garde aux effets qu'engendre sur l'âme humaine ce qu'il représente aussi bien que la façon de le représenter.

L'art, par la libre représentation qu'il se donne et qu'il nous donne, tend à nous faire sympathiser avec la vie tout entière. S'il peut prendre pour sujet tel aspect noble, généreux, héroïque de la vie morale, vous savez que bien souvent il déborde aussi, et de tous côtés, puisqu'il ne se refuse pas à exprimer, tant s'en faut, des sentiments, des actes qui non seulement sont indifférents à la morale, mais encore s'y opposent. Et l'on ne saurait prétendre, à moins de recourir à une ingéniosité par trop grande, que ce soit toujours pour en inspirer le dégoût ou l'aversion, que ce soit toujours pour faire pressentir ou connaître la loi de justice immanente ou transcendante qui corrige finalement le vice et l'immoralité. Nous savons bien tous que l'art, pris dans sa généralité, n'est pas à ce point édifiant; que, dans bien des cas, il nous laisse plutôt sous l'impression du mal qui réussit et de la méchanceté triomphante. Il peut même assez assoupir notre conscience pour que ce qui la révolterait dans la vie réelle ne suscite en elle aucun trouble, aucun sentiment d'offense.

Il y a là un phénomène très important, très significatif, que je vous demande la permission d'analyser d'un peu plus près, et qu'il faut analyser si l'on veut marquer dans quelle mesure l'art et la morale peuvent s'accorder ou s'opposer.

C'est une propriété qu'a l'art, — une propriété qu'on ne saurait lui refuser sous peine de l'appauvrir et de le dessécher, — de ne point se limiter, dans la représentation de la vie humaine, à ce qui peut nous servir moralement de modèle.

Et, en effet, l'art, le plus souvent, s'attache à peindre, à repré-

senter ce qu'on appelle les passions ; et les passions sont rarement morales. Les passions, même si elles ne sont pas franchement immorales, renferment presque toujours tout au moins un germe d'immoralité. Les passions, par ce qu'elles ont d'aveugle, d'égoïste, de véhément, tendent plutôt à nous incliner vers le vice. D'où vient donc que l'art peut les exprimer, que l'art peut les peindre sans créer toujours par là un dommage pour la vie morale, et même peut-être, quelquefois, en lui fournissant une sorte d'aide et de concours?

Je n'invoquerai pas un fait, ou je l'invoquerai rapidement, parce que c'est un fait d'observation courante : c'est le fait de la réaction morale que produit en nous la peinture du vice. Je n'y insiste pas, parce que c'est une façon trop élémentaire de prendre la question.

Mais il y a quelque chose de plus essentiel : comment donc se fait-il que l'art puisse exprimer les passions sans qu'il en résulte toujours un préjudice pour la vie morale? C'est sans doute en raison du sentiment de large humanité qu'il entretient, qu'il renforce par là : « Je suis homme, dit un vers célèbre d'un poète latin, et rien d'humain ne m'est étranger. »

Il y a un élargissement singulier de notre nature dans le seul fait de prendre conscience de tout ce qu'est l'humanité, de se la représenter, non seulement dans l'ampleur de son effort et de son progrès vers le bien, mais encore, j'oserai dire, dans l'éclat de sa misère, de ses luttes, jusque dans ses défaites morales. Ce que l'art offre en spectacle, ce sont alors, revêtus de formes plus ou moins saisissantes, les états et les conditions dont nous pouvons nous sentir plus ou moins exempts, mais qu'il nous faut, en quelque sorte, fraternellement imaginer pour éprouver en nous la vie complète de l'humanité. L'art nous fournit ainsi une sorte d'expérience large, complète, idéale, dont par conséquent nous pouvons avoir tout le bénéfice, le bénéfice moral même, parce que c'est une expérience idéale qui ne nous impose pas les répugnances, les humiliations de contacts réels. En outre, l'art nous révèle en partie à nous-mêmes. Il est comme une libre façon de nous faire pratiquer le « Connais-toi toi-même » sans lequel il n'est pas de sagesse. Car nous avons beau nous croire étrangers à ces passions qui nous émeuvent esthétiquement, elles sont toujours en nous, tout au moins en germe. Et peut-être est-ce là une chose très salutaire que de pouvoir, en leur donnant une satisfaction artistique et esthétique, nous détourner de la recherche

de satisfactions plus réelles et, à coup sûr, moralement plus pernicieuses.

Il y a, je crois, un grand parti psychologique à tirer d'une loi qu'a indiquée le philosophe Aristote pour expliquer les effets produits par le théâtre. Cette loi, c'est la loi de la « purgation » des passions.

La tragédie, prétend Aristote par cette loi, en fournissant aux spectateurs l'occasion de laisser s'épancher au dehors les sentiments de douleur, de pitié dont ils sont tous, au fond, plus ou moins possédés, la tragédie délivre leur âme d'une sorte de malaise et y rétablit le calme et la sérénité. C'est comme un traitement homéopathique propre à l'art. Et si l'art est capable de cet effet bienfaisant, c'est que, agrandissant l'objet des passions, il les dégage des circonstances individuelles pour les appliquer à la destinée commune à tous les hommes.

Il faut donner à cette loi, qu'énonçait Aristote, une application psychologique étendue; par cela même que la passion nous est représentée, au lieu d'être suscitée par la vie réelle, elle est mise plus ou moins directement sous notre empire, tout en étant de quelque façon exercée; les émotions auxquelles elle est liée sont provoquées en nous, et de là comme une espèce d'évacuation, de soulagement de nous-mêmes. Ainsi la passion perd le caractère d'impulsivité violente qu'elle aurait dans la réalité.

Les situations que la passion a faites les plus violentes ne nous frappent pas au théâtre ou dans le roman sans une certaine réaction de nos facultés de discerner, de juger, de critiquer. D'où une sorte de maîtrise de la passion, alors même qu'on la laisse, dans une certaine mesure, pénétrer du dehors sous les espèces de l'art. Et voilà comment même les actes qui, dans la réalité, nous avilissent peuvent nous élever, nous ennoblir par leurs images et par la part idéale que, dans la représentation esthétique, nous y prenons. En détendant la stricte dicipline morale pour un moment, en laissant l'âme ouverte à des passions que la discipline morale ne comporte pas, mais à des passions qui sont simplement représentées comme en jeu, l'art nous défend, en quelque manière, contre l'explosion de sentiments qui un jour, dans la réalité, pourraient aller contre le devoir.

Cette loi s'applique encore, dans une large mesure, aux artistes eux-mêmes. Souvent les passions ou les situations qu'ils représentent, ce sont les passions qu'ils ont eux-mêmes éprouvées ou les

situations dans lesquelles ils se sont trouvés. En les convertissant en matière d'art, ils se détachent de ce qu'elles avaient de brutal, de contraignant, d'oppressif, et, dans cette forme esthétique qu'ils leur donnent, c'est comme leur personne qu'ils soulagent, qu'ils apaisent, qu'ils exaltent. Si vivement qu'elle soit rendue par l'art, la violence des passions qu'ils ont éprouvées et, si l'on peut dire, d'autant plus qu'elle est plus vivement rendue, la violence des passions cesse de bouleverser et de désaccorder leur âme; le calme revient à représenter esthétiquement ce qu'on a senti dans la réalité. Voyez Musset, par exemple : comme il se soulage à prendre pour matière de poésie et à voiler dans un lointain délicatement embrumé la souffrance d'avoir aimé! N'exagérons rien : ce n'est pas là une conversion morale, un retour à la morale vraie et authentique; mais, encore une fois, — prenons l'humanité comme elle est, — c'est quelque chose qui y prépare, qui le rend possible et, en tous cas, après les orageux éclats de la passion, c'est une demi-sérénité conquise.

Cependant, les effets de cette loi ne sont ni universels ni illimités. Il y a une autre loi psychologique qui contrarie celle-ci et qui, en tous cas, peut produire de tout autres effets.

Les représentations de l'art peuvent, en effet, être de nature non pas seulement à purifier la passion, mais encore à la renforcer. La passion représentée devient ainsi plus ou moins contagieuse. Vous savez que c'est le propre des images mentales de tendre à se convertir en actes et en réalités; par conséquent une passion représentée s'offre comme développée à des âmes qui, peut-être, n'en concevaient que d'une façon très vague et très lointaine la possibilité, n'en avaient que le germe très élémentaire. Des désirs obscurs, des sentiments jusqu'alors inavoués, des aspirations vagues peuvent trouver, par le privilège de l'art, l'objet qui leur manquait jusqu'à présent et auquel ils s'attacheront, et aussi l'espèce de justification dont ils avaient besoin pour oser se produire au dehors. L'œuvre du romancier, la peinture de l'auteur dramatique, définissent pour l'intelligence et font vivre pour la sensibilité des émotions, des passions et, par là, souvent des vices qui, faute de ces passions et de ces suggestions, seraient restés dans les esprits à l'état de penchants à peu près inertes. L'art vise à exciter la sympathie pour ce qu'il représente et souvent il n'y réussit que trop. Qui oserait prétendre que la peinture de la débauche, même très raffinée, même très artistique, et

d'autant plus qu'elle est plus raffinée et plus artistique, n'est pas non seulement avilissante pour l'imagination, mais aussi entraînante pour le caractère et la volonté? Que de criminels a pu faire la littérature du crime!

L'art a donc ainsi mille façons de verser dans l'immoralité, d'y précipiter ceux qui se livrent à lui avec des tempéraments trop portés à accepter les suggestions du vice. Ce qu'il représente va solliciter les instincts, les penchants, les passions.

Que l'œuvre d'art agisse ainsi par contagion; qu'elle puisse diriger les âmes dans le sens des passions qu'elle représente, cela est vrai. Cela même est si vrai que les esprits qui font le moins profession de puritanisme, et les plus enclins à accepter comme légitimes toutes les manifestations, quelles qu'elles soient, de l'activité artistique, ont souvent reconnu que les œuvres d'art, toutes les œuvres d'art, n'étaient pas, sans péril moral, indistinctement abordables par tous les âges.

Il y avait un conseil très fréquent autrefois, — je crois que ce conseil est aujourd'hui un peu périmé, un peu trop peut-être, — il y avait un conseil très fréquent qui consistait à détourner les jeunes gens et, bien entendu, les jeunes filles, de la lecture des romans. Et pourquoi? Pour que, en dehors de ce que le roman peut raconter, ils ne fussent pas tentés de mettre du romanesque dans leur vie, pour qu'ils ne fussent pas tentés d'abolir la différence qu'il y a entre les personnages de roman, les situations de roman et les personnages et les situations de la vie réelle. En tous cas, on a toujours estimé qu'il fallait une certaine expérience, une certaine maturité de l'esprit, une certaine fermeté de caractère pour résister à telles ou telles sollicitations fâcheuses de la littérature et de l'art. C'est donc, dira-t-on, que ces sollicitations existent? Vous savez par exemple, que, si le théâtre a été jugé capable de redresser les mœurs, il a été aussi jugé capable de les corrompre et de les dépraver. Lisez ce qu'ont écrit là-dessus Bossuet dans sa *Lettre au P. Caffaro* et ses *Maximes sur la comédie*, et, d'autre part, J.-J. Rousseau dans sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. L'un et l'autre signalent, avec une pareille force et une pareille pénétration d'esprit, le danger qu'il y a à peindre constamment l'amour et, pour le rendre esthétiquement intéressant, à le peindre dans ce qu'il a de désordonné et de sensuel. L'un et l'autre dénoncent ce que le théâtre a de flatteur, de caressant pour les faiblesses humaines, le ridicule dont il accable

souvent la vertu. L'un et l'autre montrent comment tout l'appareil du théâtre est fait pour exciter la concupiscence, pour insinuer la disposition à imiter ce qui est paré d'ornement et de beauté. Si c'est pour ces motifs que Bossuet et Rousseau ont condamné avec sévérité les grands écrivains dramatiques du XVIIe siècle, que pensez-vous qu'ils pussent dire d'écrivains d'époque plus récente qui posent en principe que tout sans exception est représentable sur la scène? Que pensez-vous qu'ils pussent dire contre certaines formes de théâtre et de roman que rien, en principe, ne semble retenir dans la peinture de ce qui, immoral parfois jusqu'à l'ignominie et l'abjection, est jugé capable de faire vibrer tout l'être, de tendre les nerfs et d'exciter toute la sensibilité?

Il faut avoir la franchise de le reconnaître : l'art, ou du moins — nous allons faire tout à l'heure des réserves — ce qu'on appelle trop facilement et trop indistinctement de ce nom, l'art n'a pas toujours une influence heureuse; il peut même avoir, dans certains cas, une fâcheuse influence sur les mœurs; il peut parfois être, pour les individus et pour les sociétés, un principe de diminution morale et de corruption; mais peut-être déjà — et ici commencent mes restrictions et mes réserves — peut-être, dans les formes extrêmes qu'il revêt et quand il exerce cette action qu'il faut avouer démoralisante, cesse-t-il d'être l'art; car l'art est sujet, il faut le dire, à toutes sortes de contrefaçons. Faut-il appeler art des procédés, qu'ils soient subtils ou qu'ils soient grossiers, uniquement employés pour exciter en nous la sensibilité brutale, les instincts primitifs et bestiaux, débrider les penchants mal contenus par notre civilisation? Ceux qui mettent en œuvre des procédés de cette sorte peuvent se dire « artistes » parce que, sous ce pavillon, ils font passer leur marchandise; mais ce n'est pas les diffamer que de prétendre que leur souci est moins un souci d'art que de succès matériel. Et quant à ceux qui satisfont leurs goûts à de pareils procédés, ce n'est pas les diffamer que de prétendre qu'ils ne vont pas là sacrifier à la beauté; sous un nom hypocrite ils cherchent des satisfactions d'un autre ordre, d'une autre sorte.

Laissons cela, et allons à des étages supérieurs; et reconnaissons là encore, avec sincérité, que l'art, même sans ce cynisme hypocrite et menteur, que l'art digne de ce nom n'est pas toujours sans danger pour les mœurs. Sans prendre à mon compte les thèses extrêmes de Bossuet et de Rousseau, je dois reconnaître que la

représentation des sentiments passionnés peut être contagieuse et, par suite, altérer les dispositions morales de l'individu. D'où cela vient-il? Et en quoi cela va-t-il se concilier avec l'idée de la « purgation des passions » qui, tout à l'heure, paraissait justifier la peinture esthétique des faiblesses humaines?

Cela vient, je crois, d'une sorte de confusion qui s'opère entre la *vérité de la vie* et la *vérité de l'art*. Et, cette confusion, il n'est pas étonnant qu'elle se produise dans les âmes qui, en raison de leur jeunesse, de leur inexpérience, sont incapables de donner leur admiration esthétique sans y ajouter comme une sorte d'assentiment pratique. « Quoi, objectera-t-on, de plus naturel? Et n'est-ce pas le signe que l'œuvre d'art agit? Éliminer cet émoi sensible et cette adhésion effective, ne serait-ce pas mutiler le sentiment esthétique, en restreindre la naturelle sincérité et en arrêter la puissance d'expansion? » Erreur que tout cela. Bien au contraire, par de telles exigences à contresens, on appauvrirait le sentiment esthétique; car, en l'assujettissant à l'illusion réaliste, on le priverait de s'enrichir de tous les éléments de contemplation pure, de sympathie désintéressée qu'il doit enfermer; on lui interdirait de développer ce qu'il a précisément de large, de désintéressé, pour le laisser agir avec la force pratique ordinaire des sentiments naturels, des sentiments quelconques.

Il y a, en effet, une sorte de *réflexion esthétique* qui accompagne la participation vraie à l'œuvre d'art vraie, et dont l'effet est de transporter dans un autre ordre que celui de la réalité pratique les sentiments représentés devant nous.

Pour rendre ceci sensible, prenons un exemple simple et familier : tel fait divers que nous lisons dans un journal ne nous émeut pas esthétiquement; au contraire, mise en œuvre dans un roman, dans une pièce de théâtre, la même donnée se détache de la réalité pour s'offrir à nous dans une peinture qui suscite le jeu de nos facultés représentatives, et fait appel à ce que je viens d'appeler la réflexion esthétique.

En réalité, une œuvre d'art qui provoquerait en nous des impressions en quelque sorte non contrôlées par cette réflexion esthétique ne serait pas œuvre d'art véritablement; il est possible d'ailleurs que ce soit par la faute, non de l'auteur, mais du spectateur ou du lecteur; car, pour que l'art produise l'effet qu'il doit produire, il faut une culture spéciale qui y prépare.

Il y a donc une différence entre la vérité de l'art et la vérité de la vie; et les âmes qui sont véritablement équilibrées et complètes gardent dans leur plaisir artistique le plus vif le sentiment et la conscience de cette différence. Quand une chose tirée de la vie réelle nous est offerte par l'art, nous devons garder conscience que ce n'est pas la chose même, mais la représentation de la chose qui est sous nos yeux; et alors, nous pouvons jouir de cette représentation en l'assimilant à nos pensées et à nos tendances; et, si notre éducation morale est faite, nous ne risquons rien. Tout est sain aux âmes saines; et quand l'art reste lui-même il ne saurait être dangereux pour ceux dont la culture esthétique est à la fois assez riche et assez consciente d'elle-même pour rester ce qu'elle est.

Tel est le sens et telle est la limite de notre sentiment esthétique dans la contemplation de l'œuvre d'art. Ce sentiment n'a toute sa pureté, toute sa richesse qu'autant qu'il vit librement à l'intérieur de l'âme humaine sans s'incorporer au réel, sans nous asservir, surtout, à ce mécanisme psychologique élémentaire qui convertit les images des choses en causes immédiates de réaction extérieure.

Au fond, cela revient à traduire cette vue très simple que l'œuvre d'art est pour la morale d'autant moins pernicieuse, d'autant plus avantageuse, que c'est d'abord une véritable œuvre d'art, et que celui qui en jouit, en jouit en artiste et esthétiquement sans autre préoccupation, sans autre souci. Cela revient à dire que la culture esthétique, développée comme elle doit l'être, se chargera de nous garder contre une illusion grave, celle de croire que c'est la vie réelle que nous vivons dans la contemplation de l'œuvre d'art. Qu'est-ce à dire encore, sinon qu'une sûre éducation morale nous défend de la tendance à vicier notre culture esthétique et à subir la contagion malsaine des passions dépeintes et du vice représenté?

Mais pour libérer l'art, ainsi ramené à ce qui le circonscrit, d'une accusation d'immoralité essentielle, n'allons-nous pas lui enlever le mérite de la bienfaisance morale qu'il peut avoir? L'admiration esthétique de la grandeur d'âme, de la générosité, de l'héroïsme n'est-elle donc qu'une sorte de sentiment fictif incapable de pénétrer dans le fond de notre nature morale? Non, sans doute. Observons encore qu'il faut, dans ce cas, plus que la contemplation esthétique pure et simple; il faut une adhésion de notre volonté, de notre conscience. Sans quoi, il pourrait bien n'en résulter, dans beaucoup de cas, qu'un amour purement platonique de ces belles vertus. Mais il y a des gens à qui

cela suffit; c'est assez pour eux d'être courageux, héroïques, magnanimes au spectacle des œuvres qui représentent le courage, l'héroïsme, la grandeur d'âme; ils croient, pour avoir sympathisé avec ces grandes vertus, leur avoir rendu tout ce qui leur est dû. Eh bien, non; il faut une disposition morale sérieuse pour que la beauté des vertus que l'on a admirées ne reste pas pratiquement stérile. L'art ne peut donc avoir de bienfaisance morale que si les esprits la sollicitent. De cette grâce esthétique on peut dire ce qu'on a dit de la grâce divine, qu'il faut que la bonne volonté soit là pour l'accueillir.

Sans compter qu'ici encore, bien entendu, il s'agit de la représentation esthétique de belles actions, de beaux états d'âme; car il ne faudrait pas croire que le simple fait d'être artiste et de remplir sa vie de l'art suffit pour constituer une vie d'honnête homme. Le souci exclusif de la beauté, de l'élégance intellectuelle peut créer un état d'âme spécial, le dilettantisme. C'est encore l'art, mais l'art de jouer avec la vie en faisant appel pour ce jeu à toutes les ressources de l'intelligence. C'est la crainte de trop s'engager dans les choses, l'absence de toute conviction ferme, sous prétexte que la fermeté des convictions est toujours un peu étroite et exclusive; c'est l'amour de tous les raffinements, le goût de la contradiction, la fugacité de l'esprit; c'est cette disposition de la pensée toujours prête à se ressaisir sans jamais s'abandonner complètement; toute cette culture, si délicate qu'elle paraisse être, est non seulement indifférente, mais contraire à la moralité.

En réalité l'art n'aide à la morale que si la morale le sollicite ou s'y prête. Cependant ce concours n'est pas un accident dans la vie humaine; car par l'art il y a déjà, comme je le disais, une idéalisation de notre nature, une transformation de nos facultés pour un ordre de satisfactions nouvelles, et, par suite, la conception de certains caractères que doit plus ou moins présenter l'objet de la représentation pour répondre à notre espérance, à notre attente du beau : c'est ce qu'on appelle la conception d'un *idéal*. Cette conception établit une parenté entre l'esthétique et la morale, bien que l'idéal esthétique comporte et accepte des éléments qui répugneraient à l'idéal moral, bien que, chez l'artiste, la recherche de cet idéal ne doive pas non plus se mettre délibérément en dehors de la réalité des choses. Mais l'attachement le plus scrupuleux au réel ne dispense jamais l'artiste d'un travail de choix, d'appréciation,

soit dans le beau proprement dit, soit même dans ce laid que la représentation artistique fait beau.

C'est cette idéalisation propre à l'art, même à l'art réaliste quand il reste l'art, c'est cette idéalisation qui, appliquée à l'ensemble de la nature humaine et des actes humains, a permis de faire se rejoindre dans des conceptions philosophiques, jusqu'à les confondre, le beau et le bien.

Presque toutes les morales antiques se sont complu à représenter la moralité sous la forme d'un ordre esthétique qu'il convient d'imprimer à notre œuvre. Il faut, disaient les anciens, développer tout notre être, mais suivant une règle de convenance, de mesure, de hiérarchie. La vertu met dans l'âme l'ordre et l'harmonie; elle coordonne et subordonne comme il convient toutes les parties et toutes les facultés de notre être, et elle fait de la faculté la plus excellente, la raison, comme le principe de l'accord mutuel de toutes nos facultés. La vertu est indivisiblement le beau et le bon.

Cette conception a imprégné tout notre langage moral, plein en effet de qualifications esthétiques; ces mots d'honnêteté, de convenance, de dignité, tous ces mots ont une origine esthétique dont ils gardent la marque jusque dans les applications morales.

En tout cas, si la conception de l'unité du beau et du bon ne nous paraît plus aujourd'hui coextensive à tout le champ de l'obligation morale, si elle se laisse dépasser, pour ce qui est du principe moral, par l'idée d'une loi qui s'adresse à la volonté et non pas d'un ordre esthétique fait uniquement pour nous persuader et nous attirer, il reste cependant que cette conception exprime d'une façon plus concrète, plus appropriée aux exigences d'une éducation graduelle, l'idée de ce qui peut faire monter nos facultés jusqu'au devoir.

Représenter les vertus par leur grandeur, par leur beauté, par ce qu'elles ont d'admirable, de louable, à la condition de ne pas les y réduire complètement, surtout à la condition de ne pas oublier cette disposition intérieure de la bonne volonté qui reste essentielle, ce n'est pas, cela, affaiblir le bien; c'est lui ouvrir un plus large, un plus facile accès; c'est donner à notre idéal moral, par le sentiment esthétique qu'il inspire, une ampleur qui le propagera dans toutes les parties de notre être.

Mais si la beauté de l'œuvre d'art que nous devons composer à l'intérieur de nous-mêmes a une valeur plus directement morale

que la beauté de l'œuvre d'art perçue hors de nous, c'est qu'ici, spectateurs et acteurs à la fois, nous ne pouvons percevoir esthétiquement les actes vertueux que nous accomplissons sans les libérer, sans les dégager de la matérialité des besoins et des impressions. Nous sommes à la fois spectateurs et acteurs, et il faut que l'acteur contente le spectateur. Par conséquent, il faut que les facultés de désintéressement qui caractérisent l'état esthétique se trouvent dans les actions qui en sont l'objet.

Voilà comment la contemplation et le sentiment esthétiques peuvent contribuer à entretenir et à développer la vie morale. Après tout, il faut toujours revenir à la source quand on veut comprendre comment s'unissent, comment peuvent communiquer les courants souvent divergents des œuvres humaines. Les œuvres humaines doivent toujours garder dans leur spécialité une certaine indépendance, une certaine autonomie; et il faut leur laisser cette indépendance et cette autonomie si l'on veut que, même au risque de certaines aberrations passagères, elles produisent tout ce qu'elles sont.

Qu'on ne demande pas au savant de faire l'artiste; qu'on ne demande pas à l'artiste de faire le moraliste, le prédicateur de vertu. Il y a une partie de l'œuvre scientifique hors de l'art, il peut y avoir une partie de l'œuvre scientifique en dehors de la morale, peut-être même, par certains caractères, contraire à la morale. En tous cas, il y a des œuvres d'art qui échappent à la juridiction des sentiments moraux. Tout cela est vrai.

N'essayons pas de les rapprocher arbitrairement, de vouloir que l'un soit l'autre; mais n'oublions pas non plus qu'il y a une humanité idéale, harmonieuse, qui se cherche, qui se poursuit, qui tend à se réaliser sous les formes distinctes, parfois antagonistes, de la science, de l'art et de l'action morale. Cette humanité en particulier se communiquant à l'œuvre d'art, la remplissant d'elle-même, alors même que l'œuvre d'art n'en fait qu'un spectacle, devient indirectement, et en dehors de toute intention délibérée, un principe de grandeur, de noblesse morale. Dans les entretiens de Gœthe et d'Eckermann, on peut lire cette forte et lumineuse parole : « Si le sujet peut produire une impression morale, elle se manifestera même quand le poète n'aurait pensé absolument qu'à écrire une œuvre artistique. Si le poète a l'âme aussi élevée que Sophocle, il peut faire tout ce qu'il voudra, l'effet qu'il produira sera toujours moral. De Corneille sort une puissance capable de faire des héros. »

(*A suivre.*) VICTOR DELBOS.

NOTES DE CRITIQUE SCIENTIFIQUE

ENCORE LA DÉGRADATION DE L'ÉNERGIE : L'ENTROPIE S'ACCROIT-ELLE?

Peu de temps avant de disparaître, Félix le Dantec signalait dans la *Revue*[1] l'apparition d'un ouvrage intitulé *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*[2], dû à la plume d'un modeste praticien d'usine, M. L. Selme, qui lui semblait devoir s'imposer à la lecture de tous ceux qu'intéresse la philosophie naturelle. C'était rendre hommage à l'infatigable penseur que passionnait seule la recherche de la vérité, et qui s'était accoutumé, comme cet homme qui avait perdu son moi, à tout juger objectivement dans le langage de l'équilibre, au rebours du pragmatisme — non du point de vue de la Terre, mais de celui de Sirius —, que de lire un volume qu'il nous recommandait si fervemment. A ce faire, on ne perdra pas sa peine en vérité; et quelles que soient les réserves que l'on croira devoir maintenir sur les conclusions de l'ouvrage, on ne pourra qu'admirer sans réticence, qu'au cours d'une carrière si fatigante, son auteur ait pu acquérir les connaissances solides qu'il manifeste; on ne pourra aussi que formuler des vœux pour qu'il puisse trouver les commodités de travail propres à stimuler sa recherche et à couronner son effort.

Il y a beaucoup de choses dans l'ouvrage de M. Selme. C'est, d'une façon générale, la critique de la théorie classique de la dégradation de l'énergie qu'il entreprend. L'auteur prétend établir qu'il n'y a pas des énergies nobles et une énergie dégradée, la chaleur, mais que le principe de Carnot est indistinctement applicable à toutes les

1. Le Dantec, Encore la dégradation de l'énergie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1917, p. 199-203.
2. L. Selme, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, Dunod et Pinat, Paris, 1917.

formes d'énergie; que le principe de Clausius sur l'accroissement de l'entropie dans les modifications réelles est par contre manifestement faux; que l'irréversibilité des phénomènes naturels n'est pas nécessairement liée à un dégagement de chaleur; que les courants thermiques, au même titre que les courants hydrauliques ou électriques, peuvent être réversibles; que les conséquences tirées du principe de Clausius, par une gigantesque extrapolation, sur la fin du monde sont à reviser. Nous reviendrons ailleurs sur chacun de ces points; nous voudrions ici aborder seulement le plus litigieux, le plus subversif d'entre eux, en suivant un mode d'exposé qui n'est pas celui de M. Selme, mais que sa lecture nous a suggéré : c'est celui de la fausseté de la théorie de Clausius sur l'accroissement de l'entropie dans les modifications naturelles.

*
* *

D'après une conception due à Rankine et à Maxwell, développée par Gibbs et par Ostwald, toute forme d'énergie est le produit de deux variables : une variable d'équilibre ou facteur d'intensité, une variable d'état ou facteur d'extension. Ainsi le travail mécanique est le produit de la force par la longueur; l'énergie de surface, de la tension superficielle par la surface; l'énergie de volume, de la pression par le volume; l'énergie thermique, de la température par l'entropie; l'énergie électrique, de la force électromotrice par la quantité d'électricité; l'énergie chimique, du potentiel thermodynamique par le nombre des molécules, etc.

Les facteurs d'intensité déterminent la production et règlent seuls le sens des phénomènes naturels : pour qu'en un milieu donné un phénomène puisse se produire, il faut nécessairement qu'il existe une différence d'intensité non compensée. Les variables d'état sont des quantités additives qui se conservent. Cela veut dire que si l'on met en relation deux systèmes, en équilibre ou non, la variation de l'extensité de l'un est égale et de sens contraire à la variation de la même extensité de l'autre. On ne peut faire croître une extensité dans un système sans faire décroître en même temps, d'une quantité égale, la même extensité dans un autre système. Si, dans un corps de pompe, un piston comprime du gaz, le volume enlevé d'un côté du piston passe à l'autre côté; si un corps se dilate, le volume du milieu extérieur diminue d'autant. On ne peut communiquer

une impulsion à un corps sans transmettre à un autre, en vertu de l'égalité de l'action et de la réaction, une quantité de mouvement égale et de sens contraire (principe de Descartes). On ne peut créer ou détruire une charge électrique positive, sans créer ou détruire une charge négative égale (principe de Lippmann). Il en est ainsi pour toutes les extensions, sauf pour l'entropie. Celle-ci se conserve dans les transformations réversibles; mais elle augmenterait sans cesse dans les modifications irréversibles et tendrait vers un maximum (principe de Clausius).

Étant donnée une forme d'énergie, on peut procéder en général de deux façons différentes pour mesurer son extension. On peut la mesurer au moyen de l'énergétique, comme quotient de la quantité d'énergie par l'intensité absolue à laquelle elle est prise; on peut la mesurer encore, plus ou moins directement, indépendamment de sa définition énergétique. Ainsi, pour les diverses formes d'énergie mécanique, on peut évaluer énergétiquement la longueur, la surface, le volume, comme quotient du travail par la force, de l'énergie capillaire par la tension superficielle, de l'énergie élastique par la pression; mais on sait aussi directement les mesurer. Il n'en est pas de même pour l'entropie : on ne sait pas la mesurer directement; tout ce que l'expérience permet d'atteindre, c'est le produit des deux facteurs, l'énergie thermique ou quantité de chaleur, qui se mesure au calorimètre, et la température, qui se mesure au thermomètre. Pour évaluer l'entropie, il faut donc nécessairement recourir à sa définition énergétique. C'est cette circonstance, comme nous allons le voir, qui a conduit Clausius à l'idée de l'accroissement de l'entropie.

*
* *

Clausius a établi que dans les transformations réversibles, comme celles qui constituent un cycle de Carnot, il y a conservation de l'entropie. Il a prétendu établir que dans les transformations irréversibles, celles que parcourent les machines réelles, il y a accroissement d'entropie. La partie irréversible de toute transformation thermique peut toujours, en dernière analyse, être ramenée à une conduction de chaleur. Il suffit alors, pour justifier l'affirmation de Clausius, d'établir que l'égalisation des températures de deux corps par conduction s'accompagne d'un accroissement d'entropie.

C'est ce que l'on a coutume de prouver au moyen du raisonnement suivant, dont j'emprunte l'exposé simplifié à Ostwald[1] : « Soient deux corps ayant les températures T_1 et T_2. Supposons que, par conduction, ils prennent une température intermédiaire commune T . En vertu de cette conduction, une quantité de chaleur déterminée Q_1 abandonne le corps le plus chaud et passe dans le corps le plus froid; la température du premier s'abaisse jusqu'à T^m, celle du second s'élève jusqu'à T^m. Considérons une petite quantité de chaleur qui, à un moment quelconque, passe du premier corps dans le second. Quand elle abandonne le premier corps et qu'elle est reçue dans le second, elle doit être comptée comme négative par rapport au premier et comme positive par rapport au second. La variation d'entropie du premier corps est donnée par l'expression $\frac{-dQ}{T'_1}$, T'_1 étant compris entre T_1 et T^m; celle du second, par $\frac{+dQ}{T'_2}$, T'_2 étant compris entre T_2 et T^m. Comme T'_1 est toujours plus grand que T'_2, il suit que $\frac{dQ}{T'_1}$ est toujours plus petit que $\frac{dQ}{T'_2}$, de sorte que la somme de $\frac{-dQ}{T'_1}$ et de $\frac{+dQ}{T'_2}$ est nécessairement positive. Par conséquent, dans toute conduction de chaleur l'entropie augmente; par conséquent aussi tout cycle naturel, tout cycle non idéal (comme celui de Carnot), comporte une augmentation d'entropie. »

Pour faire ressortir ce qu'a de spécieux cette argumentation, M. Selme part de l'identité des lois de la diffusion et de la conduction et montre que le même raisonnement conduirait à établir que le mélange de deux solutions accroît la quantité du corps dissous. Mais, à notre avis, on peut argumenter d'une façon plus topique encore. Pour cela, il suffit de définir énergétiquement l'extension d'une forme d'énergie quelconque, puis de raisonner comme Clausius.

Considérons l'énergie potentielle de pesanteur d'une masse d'eau placée à une certaine hauteur au-dessus du niveau de la mer. L'extension de cette énergie, le volume de l'eau, peut s'évaluer énergétiquement comme quotient de la quantité d'énergie de pesanteur par la hauteur : $V = \frac{E}{H}$. Soient deux réservoirs d'eau à des hauteurs différentes H_1 et H_2. Mettons-les en communication de façon à ce que

1. W. Ostwald, *L'Énergie*, p. 113-114.

les niveaux s'égalisent. Reprenons le raisonnement de Clausius. Considérons une petite quantité d'énergie hydraulique dE au moment où elle passe du premier au second niveau, le premier baissant et le second s'élevant progressivement jusqu'à ce qu'ils atteignent le niveau intermédiaire H^m. La variation du volume d'eau du premier réservoir est donnée par l'expression $\frac{-dE}{H_1'}$; celle du second par $\frac{+dE}{H_2'}$. Comme $H_1' > H_2'$ jusqu'à l'égalisation définitive des niveaux H^m, $\frac{dE}{H_1'}$ est toujours plus petit que $\frac{dE}{H_2'}$, de sorte que la somme de $\frac{-dE}{H_1'}$ et de $\frac{+dE}{H_2'}$, qui représente la variation élémentaire du volume pour chaque intervalle de temps, est nécessairement positive. Si on intègre ces variations élémentaires de volume, on retrouve l'inégalité de Clausius appliquée au volume $\int \frac{dE}{H} < 0$: le volume total du liquide, dans l'égalisation de deux niveaux d'eau, aura subi un accroissement. On aboutira au même résultat au sujet de n'importe quelle forme d'énergie, dans le cas de transformations irréversibles, chaque fois que, raisonnant à la façon de Clausius, on évaluera l'extension de l'énergie en jeu par sa définition énergétique.

Si nous rejetons ce résultat comme absurde dans le cas de deux niveaux d'eau qui s'égalisent, c'est que nous savons mesurer directement, en dehors de sa définition énergétique, le volume initial et final de l'eau, pris successivement à des hauteurs différentes. Nous vérifions par l'expérience que le volume se conserve. Si nous voulons rester d'accord avec le principe de la conservation de l'énergie, il nous faut admettre alors que l'énergie potentielle de chute a diminué. Celle-ci se transforme, dans la chute efficace du volume d'eau, en travail utile si on la capte pour actionner une turbine, et elle se dissipe en outre en tourbillons, en ondes sonores, en chaleur due aux résistances passives qui rendent le phénomène irréversible. Ainsi, dans le cas des transformations irréversibles, pour accorder le principe de Carnot avec celui de la conservation de l'énergie, on ne peut soutenir : ni, comme Carnot, que la quantité d'énergie (le calorique) se conserve, car il y aurait alors création d'énergie et possibilité d'un perpétuel moteur; ni, comme Clausius, que l'extension s'accroît, sans quoi il faudrait admettre, par raison de symétrie, l'accroisse-

ment du volume et la multiplication des coulombs dans les courants hydrauliques et électriques, ce que condamne l'expérience qui permet de vérifier que ces extensions se conservent; une seule solution reste de mise : la grandeur qui varie, c'est la quantité d'énergie dont l'extension subit une chute d'intensité.

*
* *

Les physiciens en tombent d'accord pour toutes les formes d'énergie, hormis la chaleur. Ce qui les a conduits à traiter la chaleur différemment, c'est que nous ne savons pas mesurer l'entropie directement, d'une façon indépendante de sa définition énergétique; nous ne savons l'évaluer qu'en fonction de deux autres grandeurs, la quantité de chaleur, mesurable au calorimètre, et la température, mesurable au thermomètre. Alors, pour concilier, dans le cas des phénomènes thermiques irréversibles, le principe de Carnot avec le principe de Mayer, deux alternatives restent possibles : ou l'extension augmente, ou la quantité d'énergie diminue. C'est à cette dernière alternative que se sont spontanément ralliés les physiciens pour toutes les formes d'énergie dont on peut mesurer directement l'extension; c'est à la première alternative que s'est malencontreusement arrêté Clausius, au sujet de l'entropie, en voulant corriger Carnot.

Devons-nous renoncer à l'espoir de fonder notre présomption au sujet de l'erreur possible de Clausius, autrement que sur un raisonnement analogique, analogie n'étant pas raison? Pour l'affermir sur des bases expérimentales, il faudrait savoir mesurer l'entropie indépendamment de sa définition énergétique, ou bien mettre en évidence que, dans les échanges de chaleur par conduction sans production de travail utile, il apparaît de l'énergie non thermique et non mécanique, qui n'est attribuable qu'à une transformation partielle de la chaleur en énergie d'une autre forme. Nous ne possédons aucune méthode pour mesurer directement l'entropie, mais la seconde procédure reste praticable.

Supposons que nous ne sachions pas mesurer directement la quantité d'électricité : l'effet Joule suffirait à nous avertir que, dans un courant électrique, l'énergie électrique ne se conserve pas. Existe-t-il alors, pour les courants calorifiques, un effet analogue à celui de Joule pour les courants électriques? A cette question il faut répondre

par l'affirmative. Il y a l'effet Kelvin, et, comme cas plus particulier, l'effet Seebeck. L'effet Seebeck consiste en ceci : s'il existe une différence de température aux points de contact de deux métaux soudés bout à bout, une différence de potentiel est créée au niveau de cette soudure; c'est le phénomène réciproque de l'effet Peltier. L'effet Kelvin consiste en ceci : le contact de deux parties d'un métal homogène qui se trouvent à des températures différentes donne lieu à une différence de potentiel. Si l'on chauffe, par exemple, une des extrémités d'une barre métallique homogène à une température fixe et que l'on maintienne l'autre extrémité à une température inférieure, cette barre est le siège d'une force électromotrice proportionnelle à la différence des températures et à un coefficient spécifique qui dépend de la nature du corps et de la température absolue. Ainsi, lorsque les deux extrémités d'une tige métallique sont à des températures différentes et qu'il y a entre elles échange de chaleur par conduction, une partie de l'énergie thermique initiale, au cours de la chute de température entre l'extrémité la plus chaude et l'extrémité la plus froide, se convertit en énergie électrique. Il faut y joindre, comme dans le cas des courants électriques, la conversion d'une autre fraction de la chaleur en rayonnement. Enfin, il peut y avoir, dans certains cas, conversion de l'énergie thermique en chaleur latente. Seule la petitesse de ces effets a empêché l'attention des physiciens de s'y fixer pour en tirer la condamnation expérimentale de la thèse de Clausius, comme ils auraient incontinent déduit de l'effet Joule la fausseté de l'accroissement de la quantité d'électricité dans les courants de conduction, si semblable théorie avait jamais été soutenue.

C'est ce qu'exprime M. Selme avec une grande force, en recourant à ce saisissant exemple : « Si nous n'avions pas le moyen de constater l'apparition de la chaleur Joule, si le fil conducteur avait une chaleur spécifique aussi élevée que celle de l'eau, nous n'apercevrions pas facilement une augmentation de température. Nous dirions, comme ceux qui ne font pas attention à la chute du centre de gravité d'une masse d'eau dont les niveaux s'égalisent, que le voltage efficace final après rétablissement d'équilibre électrique est égal à ce qu'il était avant dans l'état initial de déséquilibre thermique. Puis, raisonnant à la façon de Clausius, nous dirions : Dans la conduction électrique, la quantité d'électricité va en croissant. » Si nous n'avons pas adopté ce parti pour l'électricité,

c'est que nous savons mesurer une quantité d'électricité, indépendamment de sa définition énergétique, en nous servant de la loi de Coulomb, et c'est que l'effet Joule est manifeste; mais l'effet Kelvin n'est pas moins réel que lui. Alors, pourquoi raisonner autrement lorsqu'il s'agit de la chaleur que lorsqu'il s'agit de l'électricité? Dans la transformation d'énergie électrique en chaleur Joule, nous ne disons pas : « la quantité d'électricité augmente », nous nous bornons à constater la dispersion d'énergie. Dans la transformation de la chaleur occasionnée par la résistance à la conduction, pourquoi dire : « l'entropie augmente », au lieu de se borner à constater la dispersion d'énergie? » Ne pas le faire, c'est se buter contre l'évidence, c'est ne pas pratiquer l'esprit d'entière soumission aux faits : « lorsque, n'ignorant pas les effets de Peltier et Kelvin, dit M. Selme, on nie que, dans la conductibilité, il y ait conversion de chaleur en énergie d'autre sorte, on laisse de côté des faits qui ne cadrent pas avec certaines idées préconçues ».

L'auteur en vient à proposer une expérience cruciale, qu'il serait d'un extrême intérêt d'entreprendre, avec toute la minutie voulue, puisqu'elle permettrait de confirmer ou d'infirmer *a posteriori* la théorie de Clausius :

« Aucune expérience ne permet d'affirmer que dans un corps thermiquement isolé et où ne se passent que des phénomènes de conduction (par exemple, deux boules d'argent reliées par une tige longue et mince, l'un étant à 500°, l'autre à 0°) le nombre de calories ne varie pas à mesure que s'opère le nivellement de température. Cela est admis tacitement sans preuve à la base de la calorimétrie. Il n'y a pas de fait pour prouver que la chaleur ne devient pas latente dans la conduction où la température efficace s'abaisse. Il est logique d'admettre que, dans les échanges de température par conduction, la chaleur ne se conserve pas et que c'est l'entropie qui se conserve pendant les variations de température. »

En attendant que cette expérience cruciale soit tentée, un dernier ordre de considérations plaide en faveur des idées de M. Selme. Ce qui fait que la conduction thermique, un écoulement d'eau ou d'électricité sont des phénomènes irréversibles, c'est que l'entropie qui s'infiltre, le volume d'eau ou la quantité d'électricité qui s'écoule, sont freinées par des résistances passives, et qu'une partie des énergies thermique, hydraulique ou électrique est transformée, par le travail des résistances passives, en énergie d'autres formes. S'il

en était autrement, si ces énergies respectives se conservaient intégralement sans conversion partielle, les diverses distributions de la chaleur, de l'eau, de l'électricité dans l'égalisation du niveau de leur extension par conduction, seraient des états d'équilibre indifférent : aucun écoulement énergétique ne se produirait faute de raison suffisante, et la conduction thermique deviendrait le type des transformations réversibles!

*
* *

A mettre en forme les raisonnements précédents, à expliciter les faits d'expérience qui militent à l'appui, il se dégage une telle force de conviction en faveur de la thèse nouvelle, que l'on s'inquiète, que l'on suspecte d'être dupe de quelque simplisme, car comment des arguments si évidents ont-ils pu échapper aux maîtres de la physique contemporaine? Aussi les lignes qui précèdent n'ont-elles d'autre but que d'attirer l'attention des savants qualifiés sur le point le plus subversif du travail de M. Selme, et de surprendre leur jugement en sollicitant leur critique.

LOUIS ROUGIER.

ENSEIGNEMENT

POUR LES ÉTUDIANTS ÉTRANGERS :

A PROPOS D'UNE LICENCE DE FRANÇAIS

Dans l'ensemble des questions qui se posent à nos Universités, pour s'ouvrir largement à la clientèle étrangère, après la guerre, il en est une qui pourrait et devrait être résolue de suite : c'est la question des diplômes accessibles à cette clientèle.

Posons bien d'abord qu'il faut que les étudiants étrangers aient *intérêt* à venir chez nous. Il faut donc que les sanctions que nous leur offrirons puissent les servir dans leur carrière. Après la guerre, plus que jamais, les soucis de la vie pèseront sur la plupart des étudiants. A côté des diplômes et des études qui conduisent à des carrières scientifiques, et qui peuvent être accessibles aux étrangers comme aux Français (diplômes d'ingénieur de tous ordres) il faut prévoir, et les Américains nous en ont averti, des diplômes et des études littéraires qui puissent plus particulièrement permettre aux jeunes gens d'être professeurs de français à leur retour en Amérique. Au cours d'un voyage d'études que j'ai fait en Suisse cet été, on m'a également parlé très souvent d'études conduites de façon à faire, si je puis dire, des « francisants » comme on faisait des « germanisants » en Allemagne. La Suisse sent presque unanimement le besoin d'utiliser notre culture pour faire contrepoids à l'effort d'absorption germanique. La Suisse veut garder son originalité, être Suisse, et elle sent bien que son originalité c'est de s'appuyer également sur les deux cultures qui débordent chez elle, sans se laisser absorber par aucune. J'ajouterais volontiers pour ma part, que la grande utilité européenne de la Suisse c'est peut-être de

fondre dans un même creuset la culture latine et la culture germanique. En tout cas, ce que la Suisse alémanique et la Suisse romande nous demandent l'une et l'autre ce n'est point tant un simple diplôme de philologie française, qu'on peut d'ailleurs acquérir dans les universités romandes, qu'un diplôme de culture française. Ce diplôme devra permettre de garantir de qui l'a obtenu que celui-ci a une affinité réelle avec notre esprit et notre civilisation. Aussi bien peut-on être bon professeur de français, de langue et de littérature françaises, si cette affinité ne sous-tend pas les connaissances techniques, si celles-ci n'ont point été acquises dans une atmosphère spirituelle qui les fassent plus intimement comprendre? C'est pourquoi Américains et Suisses, pour ne parler que de ceux-là, veulent venir perfectionner en France leurs études de français. J'entends encore d'ici un des grands professeurs de la Suisse romande me dire à peu près : « Ce qu'il faudrait à nos étudiants c'est qu'ils aillent chez vous apprendre à *expliquer* un texte français. L'*explication de textes*, voilà ce qui, chez nous, reste toujours incomplet. On peut bien, même en Allemagne, étudier le texte philologiquement; et nos étudiants romands, pour qui l'Allemagne a supprimé toutes les frontières intellectuelles entre elle et nous, ne se faisaient pas faute d'aller à peu près tous dans les universités allemandes. Mais ce qu'ils ne pourraient poursuivre que chez vous, si vous leur en offriez la possibilité, c'est la pénétration intérieure des idées et des nuances du texte, son interprétation vraie, le sentiment qu'il en faut avoir. » Bref, si, dans les études littéraires françaises, il faut ajouter à la lettre l'esprit, c'est essentiellement à nous que cet achèvement des études françaises peut être demandé. Il est probable que, souvent, surtout dans le cas où l'étudiant ne sera pas né de langue francaise, ce complément entraînera le reste, car il semble que l'intérêt de l'étudiant « francisant » soit de poursuivre les deux buts, en même temps.

*
* *

Voilà donc, en gros, ce que nous devons chercher à offrir dans nos universités aux étudiants étrangers, venus chez nous pour faire, ce qu'on peut évidemment faire chez nous mieux que partout ailleurs : du français. Mais quels sont les moyens de réalisation pratique?

Notre doctorat d'université? il s'offre surtout, s'il est remanié

quelque peu, à ceux qui viendront chercher chez nous un enseignement bien spécialisé. Car il ne sanctionne que des recherches très spéciales. Le doctorat d'université c'est le couronnement d'études faites dans un laboratoire, ou dans un « séminaire », auprès d'un maître ou d'un petit nombre de maîtres choisis par l'étudiant.

Mais cet examen supposerait déjà, pour être vraiment Doctorat d'université française, Doctorat français, une certaine culture générale française, qui aurait d'ailleurs permis à l'étudiant de bénéficier plus complètement de ses études spéciales, surtout à la faculté des lettres ou de droit.

Et puis, tous ceux qui ne viennent chez nous que pour pouvoir mieux chez eux enseigner le français, ou étudier la langue, la littérature, l'histoire, la philosophie de notre pays, ont besoin d'un diplôme qui prouve des études plus générales et des connaissances plus étendues. Il leur faut une licence de français, une licence de culture française.

Notre licence de lettres, telle qu'elle est organisée, peut-elle leur suffire?

Non. D'abord, s'il s'agit de la licence de lettres pure, elle leur imposera un travail philologique grec et latin qu'ils ont déjà fait, ou qu'ils préféreraient faire chez eux, ou encore qu'il leur faudrait faire, et qui serait inutile au but qu'ils poursuivent, à la carrière qui doit assurer chez eux leur existence. Perte de temps, dépenses, difficultés qui, jusqu'ici, ont rendu en fait ce diplôme inaccessible aux étrangers. Les autres licences : histoire, philosophie, langues vivantes sont, par leur spécialisation, de peu d'intérêt pour la clientèle étrangère que nous visons ici.

Les diplômes d'études françaises actuels des universités? N'en disons rien, cela vaudra mieux. Personne, à l'étranger, ne s'y fie pour donner accès aux postes que briguerait la clientèle dont nous parlons. Même renouvelés et unifiés, de façon à fournir de sérieuses garanties, ils ne satisferaient pas les étudiants. On nous l'a dit de tous côtés.

Les étrangers auxquels nous pensons (à côté, bien entendu, de ceux qui viennent simplement pendant quelques mois ou pendant les vacances, se perfectionner dans notre langue, et à qui s'offrent surtout le diplôme d'études françaises) veulent un grade correspondant à nos grades, et correspondant aux grades usuels dans les universités latines, et portant la même dénomination. Ils ne veulent pas de grades spéciaux, de grades aux rabais. Ils veulent une *licence*.

Ce qu'il faut donc instituer pour eux, c'est une cinquième licence, une licence de lettres et de culture françaises. Si nous ne la faisons pas, nous risquons de perdre des milliers d'étudiants (car c'est ce chiffre que les Américains, à eux seuls, ont couramment à la bouche).

Remarquons d'abord que les universités suisses romandes, qui ont remarquablement réussi dans la faveur étrangère[1] ont bien senti cette nécessité, — que n'ont pas encore aperçue par malheur les nôtres. Elles n'ont pas fait ce qu'à mon sens nous devrions faire. Elles ne l'ont pas fait, parce que, comme le disait celui de leurs maîtres dont je rappelais tout à l'heure la conversation, elles ne se croient pas assez bien placées pour le faire. Mais elles ont fait tout ce qu'elles pouvaient faire, en consultant avec un grand sens ce que précisément elles pouvaient convenablement faire. Elles ont fait une licence de lettres modernes qui est une licence de lettres françaises, purement philologique et littéraire. Elles laissent ainsi en quelque sorte à la France le soin d'envelopper l'étudiant en lettres françaises de l'ambiance qui doit faire de cette licence une licence de culture française, parce que cela ne peut être convenablement fait que chez nous.

*
* *

Voici le programme de la licence de lettres modernes de l'Université de Lausanne.

L'examen porte sur cinq objets d'enseignement : français, deux langues vivantes, histoire et philosophie. Le candidat déjà licencié ès lettres classiques peut obtenir la nouvelle licence après un examen portant sur une langue étrangère.

Examen écrit : Une composition française portant au choix du candidat soit sur l'histoire, soit sur la philosophie. Une épreuve sur chaque langue étrangère (composition dans l'une et version de l'autre en français).

Examen oral : Interprétation d'un texte vieux français. Histoire de la littérature. Langues étrangères. Histoire des littératures correspondantes. Histoire moderne ou histoire du moyen âge. Philosophie.

1. Plus de la moitié des diplômes décernés à Lausanne en juillet dernier l'étaient à des étrangers.

Interrogations spéciales : Ouvrages ou fragments d'ouvrages en langues étrangères désignés par le candidat et agréés par le professeur enseignant. Français moderne : même épreuve portant nécessairement sur deux ouvrages en prose et deux en vers. Histoire : une époque. Philosophie : une époque ou un problème.

On le voit : l'examen est un examen essentiellement philologique tel que la pratique l'imposait dans un pays trilingue, largement ouvert aux étrangers, avec des épreuves de culture générale (histoire de littérature, histoire, philosophie). Le diplôme, grâce à la part faite aux langues étrangères sans spécification, est remarquablement adapté aux étudiants étrangers, de quelque pays qu'il soit[1].

1. La faculté des lettres de l'Université de Lausanne a encore institué une licence d'un autre type qui peut, par sa souplesse, agréer aussi bien aux jeunes Suisses qui désirent simplement poursuivre des études de leur goût, qu'aux étrangers qui peuvent la préparer facilement par suite de la connaissance de langues étrangères : c'est la *licence mixte.* L'examen porte sur cinq branches *choisies* par le candidat, parmi les objets d'enseignement de la faculté, sans autre spécification. Ces cinq branches doivent contenir une langue vivante et une langue classique,

Remarquons, pour mémoire (car il s'agit ici d'un tout autre sujet; la réforme même de nos anciennes licences), que cette licence mixte est la transposition du système des certificats de nos licences scientifiques. Ce système a vivement intéressé les Suisses, et ils sont en train de l'adopter dans les facultés des sciences et peut-être de l'essayer dans d'autres facultés.

Il se prêterait évidemment très bien aux études que les étudiants étrangers peuvent avoir intérêt à faire en France. Il se prêterait aussi très bien à une modification des « mœurs étudiantes » en France. L'étudiant, comme cela se fait avec d'excellents résultats dans certains pays étrangers, pourrait changer d'université, afin d'aller chercher, là où il se trouve, le spécialiste dont il recherche la direction et le programme d'études. Il y aurait là un moyen de ressusciter l'activité de nos facultés peu riches en professeurs, sans envisager des charges financières trop lourdes. La question ne se poserait plus avec la même acuité de créer dans chaque université des enseignements assez nombreux pour que l'étudiant y puisse trouver toutes les directions qui lui sont nécessaires, Il ne s'agirait plus d'imposer à un professeur de devenir le maître-Jacques de toutes les études comprises sous la rubrique de sa chaire, ce qui est absolument contraire à la notion de l'Enseignement supérieur; le professeur devrait, au contraire, consacrer tous ses efforts aux recherches spéciales qui l'ont attiré et où il est de toute compétence.

Que si l'on craint avec la licence par certificats une trop grande spécialisation de nos étudiants, il est facile d'envisager soit des certificats obligatoires dans toute combinaison, soit un certificat obligatoire, ou plutôt un examen préliminaire de culture générale (qui se passerait normalement à la fin des deux premiers semestres d'études), et qui serait le véritable examen d'accès à l'Université, jouant un rôle analogue, pour les lettres, à celui que joue pour les sciences le P. C. N. Il pourrait encore peut-être, je crois, être rendu obligatoire pour les étudiants en droit ou pour partie d'entre eux : ceux qui se destinent au barreau, à la magistrature, et à l'étude scientifique — et non pratique — du droit, comme le P. C. N. l'est pour les étudiants en médecine (à condition peut-être que les examens de la licence en droit fussent resserrés sur quatre semestres). Le baccalauréat est, de plus en plus, au-dessous du rôle qu'on lui

Mais ce n'est pas en réalité un examen de culture française, et c'est cet examen qu'il faut chercher à définir et à organiser chez nous. Il aura d'ailleurs avec la licence ès lettres modernes de Lausanne une partie commune : la partie philologique et littéraire. Mais il la complétera par une partie propre où l'étudiant devra montrer qu'il connaît notre civilisation, nos idées, qu'il comprend notre esprit, qu'il « sent » un peu comme nous. C'est une condition nécessaire d'une connaissance tant soit peu approfondie de notre langue et de notre littérature. C'est enfin et surtout une condition nécessaire de notre expansion intellectuelle dans les pays où ces jeunes gens iront ensuite enseigner ou répandre le français et les choses de France : moyen précieux d'éveiller, par la sympathie vraie qu'ils auront acquise pour nous, celle de leurs compatriotes à notre égard.

L'Allemagne d'ailleurs a encore depuis longtemps ouvert la voie. Tous les Suisses que j'ai vus, nos collègues surtout, m'ont dit que les sympathies que l'Allemagne rencontrait en Suisse, avant la guerre et à ses débuts, parmi les intellectuels et l'aristocratie, avaient leur origine dans ce fait que les jeunes gens cultivés passaient d'ordinaire quelques années de leur jeunesse dans les universités allemandes. Là, ils étaient entourés d'une chaude camaraderie, et l'on s'y efforçait de leur faire connaître les mœurs allemandes, l'esprit allemand, la civilisation allemande, les sentiments allemands, les qualités et la grandeur allemandes. Aussi revenaient-ils d'Allemagne, ayant pour elle cette sympathie de cœur qui suit inévitablement la sympathie intellectuelle ; c'est pourquoi nous voudrions que la recherche du nouveau diplôme fût un aide efficace pour susciter celle-ci à notre égard.

*
* *

Le programme de cette nouvelle licence? Il ne peut être établi qu'après une étude mûrie par nos facultés de lettres. Nombre d'entre elles ont déjà esquissé leurs *desiderata*. L'association des professeurs d'Enseignement supérieur en a parlé et s'en occupe.

A grands traits, il résulte de ce que nous venons de dire, qu'à notre sens, il devrait comprendre deux groupes d'épreuves :

Un premier groupe d'épreuves destinées à montrer que le can-

fait jouer : le *dignus intrare* dans les établissements d'enseignement supérieur, si l'on veut que cette expression réponde à son sens.

didat possède d'une façon technique et pratique la langue et la grammaire françaises, et une langue étrangère ou classique (pour faciliter l'accès de l'examen aux étrangers, et pour assurer une culture plus étendue aux candidats français).

Un second groupe d'épreuves dans lesquelles le candidat prouverait qu'il connaît notre littérature, notre histoire, notre esprit, nos mœurs et nos idées[1], en un mot notre civilisation. L'explication de textes, le commentaire des idées d'un texte devraient y jouer un grand rôle, ce qui n'exclut pas dans notre pensée une composition sur un sujet se rapportant à l'histoire des idées et des mœurs, en France, parallèlement à l'histoire politique de la France; bref un sujet d'histoire de la civilisation française et à l'examen oral des interrogations sur l'histoire de France et sur la philosophie française (*lato sensu*), sur la littérature française et la littérature étrangère de la langue choisie.

*
* *

Cet examen, quel qu'il soit, ne devrait pas être une licence au rabais. Il devrait aller de pair, comme difficulté et durée nécessaire de préparation, avec les autres licences, et être décerné aux Français comme aux étrangers sur le même pied, et avec la même juste sévérité. Destiné essentiellement à assurer des professeurs sérieux de français à l'étranger, il ne devrait pas ouvrir l'accession des carrières universitaires en France, ceci pour éviter des objections que je ne trouve pas toutes dirimantes peut-être, mais qui entraveraient une création que je juge, pour l'intérêt français, opportune[2].

ABEL REY.

1. J'évite à dessein le mot « philosophie », car je ne voudrais pas qu'il fût pris en un sens étroit; mais au sens large c'est bien lui qui serait le mot propre.

2. Qu'on veuille bien ne voir dans ces notes qu'une réflexion sur l'opportunité de la réforme, et non une étude, ni même des suggestions, sur les modalités de son exécution. Cette mise au point ne peut se faire que par une collaboration, une entente collective des facultés des lettres.

ÉTUDES CRITIQUES

L'ŒUVRE INACHEVÉE DE MARIO CALDERONI

Mario Calderoni est mort le 14 décembre 1914, n'ayant pas encore trente-six ans. Ses amis, dispersés ou absorbés par la guerre, n'ont pu s'occuper jusqu'à présent de rechercher, dans les papiers qu'il a laissés, ce qui pourra revivre de sa pensée. Je veux indiquer au moins quels chemins elle avait suivis, à travers les écrits qu'il a publiés.

Il était presque encore un enfant par l'âge quand il s'attacha à G. Vailati. Avec lui il lut et discuta les auteurs vers lesquels le portait déjà son tempérament intellectuel : Berkeley, Hume, Stuart Mill, Platon. Il fut toujours d'une façon très caractérisée ce que Stuart Mill disait de lui-même : un des *vrais disciples* de Platon, de ceux qui ne s'attachent pas à quelque formule ou bizarrerie de doctrine, mais à l'esprit inspirateur.

Ce grand jeune homme aux manières si affables, avec sa libre conversation et ses moments de gaieté ingénue, n'avait rien d'un philosophe de cabinet. Il se plaisait à voyager à travers l'Europe; et, de tous ceux qu'a charmés sa causerie, bien peu sans doute ont dépassé l'apparence aimable et mondaine de sa personne. Cependant sa pensée, qui semblait dispersée sur tant d'intérêts divers, s'occupait depuis vingt ans à méditer quelques-uns des problèmes les plus sévères de la philosophie. Et c'était une méditation rigoureusement honnête, strictement défendue contre toute vanité de mode et toute confusion sentimentale.

Son premier travail philosophique fut l'essai qui parut dans la *Rivista di Scienze biologiche* (juillet 1899, fasc. 7) sous le titre : *Vediamo gli oggetti diritti o capovolti?* (« Voyons-nous les objets droits ou renversés?) » L'argument dérivait de la *Théorie de la Vision* de Berkeley. Il estimait en l'ouvrage de Berkeley un excellent modèle d'analyse, et il trouvait abordée dans ce traité « qui est en réalité une théorie de la *prévision* » une question qui lui parut réclamer

une étude attentive : discerner *l'élément prévisif* dans les « faits de connaissance » et dans les « faits de volonté » lui donnait la solution de plusieurs problèmes depuis longtemps discutés. On peut suivre cette recherche à travers toute une série de ses essais.

Platon a montré dans le *Théétète* comment l'examen des jugements concernant les choses futures peut résoudre les difficultés que soulevait Protagoras contre l'existence d'une *vérité* qui ne fût pas la sensation propre à chaque individu, restreinte à lui seul, elle-même incessamment fuyante : « Or nous nous adresserons à Protagoras ou à tout autre qui partage son opinion : l'homme, comme tu le dis, est la mesure de toute chose : des blanches, des lourdes, des légères; il n'est rien dans cet ordre de choses qu'il ne puisse juger sans appel. Puisqu'il a eu lui-même le critère de ces choses, telles il croit les éprouver, telles il croit, avec raison, qu'elles sont en réalité pour lui. Mais des choses futures, ô Protagoras, dirons-nous aussi qu'il en a le critère en lui-même, et se produisent-elles toujours pour lui telles qu'il a cru qu'elles se produiraient? » Socrate remarque que l'opinion du médecin, du musicien, du cuisinier, de tout spécialiste pour les choses qui relèvent de sa spécialité, sera estimée ici supérieure à celle d'un homme quelconque; et c'est en cela justement qu'il est dit posséder une science.

Ces observations sont valables, dit Socrate, même pour la législation, et pour les jugements en général sur l'utilité des choses. Quand nous légiférons, nous destinons les lois à être bienfaisantes pour l'avenir, et l'utile même a l'avenir pour objet; d'où il suit que chacun admet qu'une cité puisse se tromper dans sa propre législation, sur ce qui lui est le plus utile.

Paroles remarquables autant par ce qu'elles concèdent à la doctrine de Protagoras que par ce qu'elles lui refusent. Il est des faits auxquels ne s'applique pas la différence entre apparence et réalité : « ce sont tous les actes de la pensée qui n'ont ni directement ni indirectement, aucun rapport avec l'avenir, c'est-à-dire qui ne contiennent aucune *prévision*[1]. A peine des prévisions, de quelque nature que ce soit, viennent-elles se mêler, s'ajouter à ces expériences immédiates, que naît la possibilité de l'erreur : « mais avec elle naît aussi ce que nous appelons la science ».

1. La prévision dans la Théorie de la Connaissance, *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1917.

Berkeley a décelé la présence de cet élément prévisif dans les jugements concernant l'existence des objets et leurs propriétés; il a montré que « le mot *réalité* n'est qu'un mot destiné à indiquer un ensemble d'expériences possibles ». Tous ces jugements, quoique exprimés au présent, ont un rapport avec le futur. Parfois ce rapport est impliqué dans le mot qui sert de prédicat, comme lorsqu'on dit qu'un objet est fragile, qu'un homme est mortel. « Et de même, tous les mots indiquant des dispositions, des attitudes, etc. Qu'on observe la différence entre dire de quelqu'un qu'il est « irritable » et dire qu'il est « irrité »; entre dire qu'un vase est fragile et dire qu'il est « cassé »; entre dire qu'une chose est « mobile » et dire qu'elle « se meut ». C'est à l'importance philosophique de cette différence qu'on peut rapporter plusieurs des emplois que fait Aristote de la distinction entre δύναμις et ἐνέργεια. Pour ce qui concerne, au contraire, l'interprétation des ἐνέργειαι en termes de δύναμις, c'est-à-dire l'interprétation de l'existence des faits actuels sous forme de « faits possibles », des « faits présents » sous forme de « faits futurs », elle se trouve déjà indiquée, bien que fugitivement, dans le passage du *Sophiste* de Platon, qui paraît clairement une anticipation de la doctrine de Berkeley : « Je considère comme une définition propre à caractériser les choses existantes ceci : qu'elles ne sont pas autre chose que des puissances. »

Les jugements sur l'existence passée et les propriétés passées des choses se prêtent à la même analyse : leur cas est analogue à celui des prévisions dont les conditions ne peuvent se réaliser (nos jugements concernant des objets inaccessibles à l'expérience directe). Quand nous formulons un jugement comme : « César entra au Sénat », nous croyons que si nous avions vécu au temps de César, nous aurions fait des expériences déterminées; mais vivre dans une époque autre que celle dans laquelle nous vivons est manifestement impossible. Néanmoins l'objection n'est pas dangereuse, vu que le cas est le même pour bien des jugements sur le présent et même sur l'avenir.

D'ailleurs, en bien des cas, nos jugements sur le passé impliquent des allusions à des faits à venir : « On peut, des jugements sur le passé, déduire de nombreuses prévisions d'expériences futures, ou des jugements sur l'existence actuelle traduisibles à leur tour en prévisions d'expériences. C'est par la possibilité d'en appeler à ces expériences futures que les jugements sur le passé peuvent être

considérés comme susceptibles de vérification ou de réfutation tout autant que les jugements sur le présent et l'avenir ».

Les seuls faits irréfutables sont donc les purs témoignages directs de la conscience, « ce qui revient à dire que les seules choses auxquelles la distinction entre l'apparence et la réalité ne s'applique pas, sont précisément les apparences ». Il faut encore observer que souvent ce qui apparaît comme un pur témoignage de la conscience est déjà un jugement, et comme tel implique des prévisions; aussitôt reparaît la possibilité de l'erreur : « Quand nous disons que notre bonheur est peut-être illusoire, que notre fatigue est plus apparente que réelle, que nous croyons sentir, mais ne sentons pas, nous voulons dire que ces états d'âme seront de courte durée, que nos actions ou nos réactions (conséquences prévues de ces états d'âme) les démentiront par la suite. C'est pour cela encore que nous pouvons parler de « jugements moraux faux », parce que, si ces jugements de valeur, en eux-mêmes, sont sans appel, ils sont très souvent combinés avec des prévisions. « La plupart des divergences apparentes d'appréciation sont des divergences de prévision; c'est-à-dire que, les mêmes effets étant voulus par tous, les uns s'attendent à les voir suivre certains actes (par exemple une réforme législative ou politique), les autres, ou le contestent absolument, ou pensent que des mesures différentes les produiront plus sûrement, ou avec moins de frais. »

Cette méthode qui consiste à dégager l'élément prévisif des autres éléments de la connaissance constitue essentiellement le *Pragmatisme* tel que Peirce l'a entendu. Elle permet, entre autres services, de dépister les « non-sens » ou « diverses manières de ne rien dire ».

Calderoni avait déjà consacré dans le *Leonardo* (juin-août 1905) un article au « sens des non-sens ». Dans la série d'essais sur le Pragmatisme qu'il avait commencés en collaboration avec Vailati [1], le deuxième traite « du Pragmatisme et des diverses manières de ne rien dire ». C'est une des études les plus brillantes qu'il ait écrites, et l'une de celles où se voient le mieux les caractères de son intelligence largement enveloppante et toujours précise, incisive et toujours juste. En quelques pages, on trouve trop d'idées intéressantes pour qu'elles puissent être toutes indiquées. Nous pouvons noter, parmi les « non-sens », les propositions qui sont devenues « vraies

1. *Rivista di Psicologia applicata*, articles parus en 1909-10-11.

par définition », et ne disent plus rien qui vaille la peine d'être dit. Telle « la définition de la loi d'inertie (un corps qui n'est sollicité par aucune force se meut indéfiniment avec la même vitesse et dans la même direction) qui a été, pour les premiers mécaniciens qui l'énoncèrent, une formule pleine de sens, parce qu'en la posant ils voulaient nier l'opinion traditionnelle selon laquelle l'effet d'une force « imprimée » à un corps tendait à « s'épuiser » indépendamment des obstacles rencontrés par le corps en mouvement; et qui n'est plus qu'une simple tautologie dans les traités de mécanique moderne, où l'on n'attribue pas un autre sens au mot force, que celui d'une cause de changement quelconque dans la vitesse ou la direction d'un corps en mouvement. A ce cas s'oppose celui des propositions « fausses par définition », c'est-à-dire où le terme qui figure comme sujet implique, au lieu de la possession, la *non-possession* des caractères ou de quelques-uns des caractères exprimés par le prédicat : lorsque nous employons, par exemple des termes impliquant des relations, comme s'ils pouvaient avoir un sens indépendamment des références impliquées dans leur définition. « Parler du « mouvement *absolu* » d'un corps, implique une contradiction dans les termes, autant que parler d'une augmentation générale des prix de toutes les marchandises, y compris la monnaie. »

D'autres non-sens proviennent de généralisations excessives, de sorte que le mot arrive à ne plus distinguer une chose d'aucune autre chose : il faut ensuite réintroduire de nouveaux termes, qui rétablissent les distinctions qu'on avait voulu supprimer. Affirmer que tout est illusion, ou que toutes nos actions sont involontaires, ne nous dispense pas de l'obligation de réintroduire ensuite des distinctions entre les diverses espèces d' « illusions », ou les diverses espèces de faits « involontaires », et justement celles qui étaient indiquées auparavant par les termes « réalité et apparence », « volontaire et involontaire ». De même encore, celui qui dit que toutes nos actions volontaires sont *égoïstes*, parce que celui qui les fait les fait parce qu'il les préfère, est forcé de distinguer diverses espèces d'actions « égoïstes » dont quelques-unes viennent à coïncider avec celles que tous ceux qui n'ont pas encore tant généralisé appellent « altruistes ».

Enfin, c'est une observation importante, que les mots ou les propositions n'ont généralement pas un sens qu'on puisse déterminer en les examinant isolément, mais qu'il faut rapporter les mots aux

mots qui les encadrent, les propositions à l'ensemble de phrases dont elles font partie. Les concepts de mobilité, résistance, poids, etc., sont sujets à varier beaucoup selon l'intérêt que vise celui qui parle : ce qui est *immobile* pour le mécanicien est *mobile* pour l'astronome ; un objet *léger*, pour celui qui le soulève, a un *poids* pour le physicien. — « Il revient à celui qui énonce une proposition, et affirme qu'elle a un sens, de montrer de quelle manière, et en quelle compagnie elle en acquiert un ; et ce n'est assurément pas un des moindres avantages de la méthode pragmatique que de nous obliger à faire la lumière, à expliquer les suppositions ou restrictions sous-entendues, et indépendamment desquelles toute discussion sur la validité et la vérité de la proposition demeure futile et absolument vaine. »

*
* *

Les trois essais suivants, changeant assez brusquement d'orientation, étudient le rôle de « l'arbitraire » dans la théorie de la connaissance.

En insistant sur la différence entre les faits de pensée qui contiennent des prévisions, et ceux qui ne se réfèrent aucunement à l'avenir, ceux qui appliquent la formule méthodologique du pragmatime ne tendent pas à diminuer l'importance des faits du deuxième groupe. Cette distinction au contraire met davantage en évidence les relations qui existent entre les deux groupes. Nos appréciations par exemple ou « jugements de valeur » sont liées aux jugements ou croyances relatifs aux choses que nous évaluons, par une relation particulière de dépendance : « L'appréciation que nous faisons d'une chose est bien loin de demeurer sans changement, *quelles que soient nos croyances* à l'égard de la chose même. » Si nous pouvons *justifier* quelqu'une de nos appréciations, c'est à condition de montrer que « parmi les propriétés ou les conséquences des choses ou des faits auxquels elle se réfère, il en est qui sont déjà reçues, par nous ou par ceux devant lesquels nous nous justifions, comme désirables ou dignes d'être recherchées pour elles-mêmes ; ou (ce qui revient au même) que certaines de ces propriétés ou conséquences font rentrer les choses ou les faits considérés dans une *classe* de choses ou de faits déjà reconnue bonne ou désirable ». Mais si la divergence des opinions porte sur la valeur même des choses considérées, aucun procédé de justification ne pourra la réduire. Plus

les confusions de pensée sont ici fréquentes et anciennes, plus elles sont favorisées par l'emploi complexe des mots tels que loi, raison, fonction, devoir, etc., plus il nécessaire d'insister sur l'impossibilité de conclure jamais un *ordre* seulement d'observations de faits, et de raisonnements déductifs. Il faut remarquer que la simple inspection des propositions ne nous permet pas de voir toujours si elles contiennent des « jugements de valeur » ou seulement des énoncés de faits, ou encore des définitions. « Ainsi dans la « théorie de la valeur » de Karl Marx, la phrase « deux marchandises sont d'égale valeur quand leur production exige le même nombre d'heures de travail », est entendue quelquefois comme une assertion relative aux circonstances de fait dont dépend la raison d'échange de deux marchandises, ailleurs comme une simple définition de la valeur d'échange, ailleurs enfin comme l'indication d'une règle à adopter pour déterminer les rapports dans lesquels les marchandises *devraient* s'échanger, dans une société dont chaque membre aurait droit au produit intégral de son travail. » D'autres confusions sont introduites par les propositions qui expriment des assertions *combinées* avec des appréciations; celles où figure le mot *cause* en fournissent un exemple caractéristique : « Dans le plus grand nombre de cas, ce que nous appelons la *cause* d'un fait ne représente qu'une petite partie du groupe entier de circonstances dont l'ensemble se vérifie constamment antérieurement au fait lui-même. Nous *choisissons* cette partie et nous la considérons à part des autres, non parce qu'elle concourt plus que les autres à *produire* l'effet, mais parce qu'il nous *convient* de la tenir présente, soit comme la plus apte à varier, à être modifiée, comme celle sur quoi nous croyons le plus facilement avoir de l'influence; soit comme celle que nous aimerions mieux voir supprimée pour empêcher l'effet, ou produite pour le provoquer; celle en somme dont il nous importe le plus de connaître la nécessité. » Cette part d'*arbitraire* dans la recherche des causes, explique la diversité des conclusions dans les sciences historiques et sociales; cette espèce de *partialité* cependant dans la recherche des causes « ne doit pas être confondue avec celle qui consiste à permettre à nos passions ou à nos intérêts d'influer sur l'appréciation des *preuves* des faits et des théories. Tandis que celle-ci est radicalement incompatible avec le caractère scientifique de quelque espèce de recherche que ce soit, l'autre est parfaitement légitime dans toutes les sciences, historiques et sociales comme

proprement *naturelles*. De ce point de vue, parler d'un volume d'histoire socialiste en contraste avec un volume d'histoire conservatrice ne devrait pas sembler plus étrange que parler d'un manuel de chimie pour les teinturiers, tout différent d'un traité de chimie pour les pharmaciens ou pour les agronomes. Si la vérité est une, les vérités sont beaucoup, et nombreux sont les buts à la poursuite desquels nos connaissances peuvent un jour être employées. Et se préoccuper de l'un plutôt que de l'autre est parfaitement compatible avec la plus sereine impartialité dans l'admission des preuves et des témoignages [1]. »

Parmi ces intérêts qui dirigent notre recherche, l'un d'eux — qu'on peut appeler la somme ou la résultante des autres — est le désir de dominer la nature, de pouvoir la tourner à nos fins, *quelles qu'elles puissent être*, — la « volonté de puissance, dans laquelle se trouve peut-être la première racine de notre impartialité et désintéressement dans la recherche de la vérité (en tant que la connaissance des moyens efficaces est la condition indispensable et générale pour atteindre une fin quelconque) est, d'autre part, apte à nous pousser vers certaines directions de préférence à d'autres, dans la recherche et la détermination de ce que nous appelons les « causes » des phénomènes.

« On connaît l'observation de Francis Bacon, que l'homme ne peut agir sur les choses qu'en les transportant, les déformant, les réunissant, les séparant; agissant en somme sur elles « mécaniquement » puis leur laissant la charge de faire le reste. Ceci nous explique la tendance que montrent, à un degré plus ou moins élevé, toutes les sciences, à donner le plus posssible à leurs théories une base « mécanique », et à en traduire les lois et hypothèses en termes de mouvement, de force, d'énergie. »

Si nous tendons à attribuer, aux propriétés « primaires » des corps, comme une plus grande « réalité » qu'aux autres, c'est qu'il nous est plus facile d'agir sur les premières, d'en provoquer la réapparition, de les mesurer, et d'en mesurer aussi les concomitants et les effets. De sorte que les phénomènes mécaniques représentent pour le technicien « quelque chose d'analogue à ce que la monnaie représente pour le commerçant : un moyen universel d'échange, dont la possession suffit à rendre possible l'acquisition de toute autre

1. L'Arbitrario, etc. *Riv. di Psic. appl.*, mars-avril 1910.

chose désirable ». Et, comme une illusion sur la valeur de la monnaie a créé dans l'économie les théories « mercantiles », une illusion sur la valeur des formules mécanistes a créé ces doctrines métaphysiques qui regardaient « les lois de la mécanique comme suffisantes à rendre raison de tous les faits de l'univers, et concevaient celui-ci comme capable d'être un jour déduit, à la manière d'un théorème de géométrie, de quelque formule encore ignorée relative aux mouvements et aux chocs des atomes et des molécules » ; construction, suivant l'expression de Mach, d'une « mythologie mécanique » non moins anthropomorphique, quoique en un sens différent, que la mythologie animiste des cosmogonies antiques.

Mais ce n'est pas seulement ce choix que nous faisons de certains antécédents des phénomènes pour causes de ces phénomènes, qui manifeste l'influence des tendances qui meuvent nos pensées et nos actes : c'est l'énoncé même du principe de causalité. Dès que ce principe en effet n'est pas formulé comme une pure tautologie, il ne peut être reçu comme une assertion « évidente » et absolument certaine. Devant un fait dont nous n'apercevons pas les causes, nous pouvons toujours douter qu'il ait une détermination causale, aussi bien que reconnaître l'insuffisance de nos connaissances ou de nos moyens d'information. L'unique moyen que nous ayons de décider si un fait ou une classe de faits a ou non une cause, est de « mettre, pour ainsi dire, la nature à l'épreuve, de pousser plus loin nos recherches, et d'arriver effectivement à découvrir un fait ou une classe de faits qui nous permette de prévoir le premier avec une précision suffisante, et de le provoquer en les provoquant ». L'importance du principe de causalité n'est pas de donner un compte rendu de faits, c'est d'être une hypothèse de travail.

Le principe d'identité, et les autres « principes directeurs de la connaissance », donnent lieu à des observations analogues; leur valeur est de garantir, non pas la cohérence de l'univers, mais la cohérence de notre pensée, et des paroles par lesquelles nous l'exprimons. C'est le même but encore que visent nos « définitions », et c'est aux mêmes règles qu'elles doivent satisfaire. Une simple définition ne peut-être « prouvée » ou « démontrée », et le contenu d'un concept dépend de notre choix. Bien entendu, ce choix est normalement soumis à une tradition d'usage, et au consentement de ceux par qui nous voulons être compris; mais ces conditions n'altèrent pas son caractère. Il est possible et légitime de donner plusieurs défi-

tions d'un même nom, sans que ceux qui emploient ces définitions (chacun choisissant celle qui convient à son domaine d'études ou à son but d'action), cessent d'être d'accord sur l'objet lui-même, et de comprendre tout le groupe. « Les caractères, en effet, qu'il peut être opportun de choisir pour constituer la signification d'un nom donné, sont la plupart du temps bien éloignés d'épuiser tous les caractères, connus ou non, possédés par les objets que le nom lui-même désigne dans l'usage courant. »

C'est justement ce qui oppose les « concepts » aux « sensations » comme aux « images », que, parmi les éléments multiples qui sont, ou peuvent devenir présents à notre conscience dans une sensation ou représentation donnée, nous dirigeons, dans l'acte de concevoir, notre attention sur quelques-uns d'entre eux, et à ceux-là seuls, intentionnellement, nous nous référons pour les opérations que nous effectuons à l'aide du concept.... Cela nous explique encore comment, en face du flux continuel des sensations et des images, nos concepts ou idées apparaissent doués d'une certaine fixité ou immobilité. C'est pour ainsi dire une immobilité par *destination*, telle celle des postes d'observation que nous établissons sur la rive d'un fleuve, destinés à nous signaler de moment en moment l'état et les variations du courant, qui passe tandis qu'ils demeurent. Ils ne sont établis et stables, que parce que et dans la mesure où nous délibérons de n'en pas changer la position et le nombre[1]. »

Posséder un concept, c'est en somme savoir s'en servir et l'appliquer à des assertions particulières. Mais un concept *n'est pas encore* une assertion, un simple concept étant donné, l'assertion que nous pouvons faire à son sujet reste encore indéterminée, il ne correspond qu'à des assertions possibles, et pas suite n'est pas susceptible d'être « vrai » ou « faux ». Mais aussitôt qu'il est accompagné de quelque « croyance » en la vérification de quelqu'une des alternatives dont il représente la simple possibilité, naît la possibilité d'un démenti éventuel ou d'une confirmation, la possibilité pour l'acte de pensée de se trouver *vrai* ou *faux*.

« Passant, donc, du domaine du pur concept à celui des jugements ou assertions proprement dites, nous sortons en quelque sorte du domaine de l' « arbitraire ». En effet, tandis qu'il dépend principalement des intentions que nous avons (besoins, intérêts, aspirations

1. L'Arbitrario, etc. *Ibid.*, mai-juin 1910.

qui nous incitent à penser, de séparer ou de grouper telles ou telles des propriétés réelles ou imaginables des choses pour former le contenu de concepts déterminés, la production effective de ces propriétés, ensemble ou séparément, est chose qui ne dépend pas, la plupart du temps, d'un intérêt ou d'une résolution de notre part. »

Cependant il reste, dans le domaine des assertions proprement dites, une vaste « sphère d'influence » à nos préférences et résolutions. Puisque nous choisissons, parmi les données de l'expérience, quelques-unes seulement pour former nos concepts, ce choix atteint aussi les assertions où nous faisons entrer les concepts. En somme, « l'unique chose, dans le cas des assertions, qui échappe à une détermination arbitraire, est leur « vérité » ou « fausseté ».

Or la vérité ou la fausseté d'une assertion n'est pas toujours le seul, ni même le plus fort motif qui puisse nous pousser à la considérer ou à nous en servir. Il y a le cas, d'abord, des *alternatives*, que nous pouvons bien réduire, mais qu'il est indispensable d'envisager également, toutes les réductions possibles étant faites, et quoique il soit vrai que l'une d'elles seulement *se vérifiera :* « Le fait de ne pouvoir aucunement prédire s'il pleuvra demain ou s'il fera beau, ne diminue pas du tout, mais au contraire accroît pour moi l'opportunité de considérer et de formuler les deux hypothèses, et d'en déduire les conséquences dont dépendra la distribution que je ferai demain de mes occupations et de mes loisirs. » L'enrichissement de notre expérience, nous plaçant en face de cas nouveaux et insoupçonnés, nous fait reconnaître l'opportunité de considérer des possibilités toujours plus étendues et des éventualités toujours moins probables. Et nous en venons à considérer, en même temps que les lois et les faits qui trouvent une vérification dans l'univers actuel, des faits et des lois qui jamais jusqu'ici ne se sont vérifiés, ni n'ont aucune probabilité d'être jamais vérifiés.

Nous simplifions ainsi des problèmes qui autrement se présenteraient à nous trop complexes pour être jamais résolus; nous créons des êtres fictifs comme les corps parfaitement rigides, les liquides absolument incompressibles des physiciens, ou *l'homo œconomicus* des économistes. Ces hypothèses, non seulement ne cessent pas d'être acceptables par le fait d'être fausses, mais servent d'autant mieux à leur but qu'elles sont moins vraies.

L'exemple le plus caractérisé de ce procédé de « désintéressement » à l'égard de la vérité des prémisses, et d'un état final de presque

complète indifférence à la « réalité des choses » est fourni par la mathématique. Les mathématiciens, se désintéressant des questions posées sur la « nature » ou l' « origine » des connaissances mathématiques, tendent toujours plus à faire consister le but de leurs recherches dans la détermination des suppositions qu'il conviendrait, ou qu'il suffirait de faire pour arriver à telles ou telles autres conclusions ou des conclusions auxquelles ils seraient conduits s'ils voulaient admettre telles ou telles autres suppositions. A un degré supérieur encore d'abstraction, les suppositions nécessaires et suffisantes des mathématiques sont regardées comme se référant, non plus à des *classes* d'objets jouissant de certaines propriétés communes, mais aux *relations* qui existent, ou sont supposées exister, entre des objets quels qu'ils soient, et aux opérations auxquelles on peut, si on veut, les soumettre. « En ce sens, la théorie devient d'autant plus parfaite, et s'approche davantage de son idéal, qu'elle devient susceptible d'être développée indépendamment de toute référence aux objets et aux relations dont elle traite, et auxquels elle peut être appliquée; de sorte que celui qui la construit est en mesure de la regarder comme une pure création de son propre « arbitre ». — Le choix des « postulats », et « axiomes » dont une théorie prend son point de départ, est lui-même « arbitraire »; les postulats et axiomes ne sont pas tels en vertu d'une plus grande « simplicité », ou de leur « évidence intuitive », mais sont des propositions comme les autres; et leur choix dépend essentiellement du but que le chercheur se propose, et de la forme qu'il préfère donner à son exposé. Tout ce qui peut être demandé à un système de postulats et d'axiomes est d'être indépendants les uns des autres et compatibles entre eux — c'est-à-dire en somme d'être capables de vivre simultanément et de collaborer de façon utile[1].

« La question, cependant, de savoir quelles sont, parmi les innombrables théories possibles, celles qui constituent, ou sont le plus près de constituer, une représentation fidèle et exacte de la « réalité des choses, ne perd rien de sa légitimité, ni de son importance, par le fait qu'à certains degrés de la recherche, ou par certaines catégories de chercheurs, elle peut aussi ne pas être posée. » — Le fait de la poser est un acte qui ne peut être lui-même ni vrai ni faux; mais ce choix volontaire, une fois accompli, entraîne l'acceptation de liens.

1. L'Arbitrario, etc. *Ibid.*, sept-oct. 1910.

Il ne suffit plus en effet qu'un *seul* exemple concret manifeste l'absence de contradictions implicites entre les propositions, mais il faut que les diverses assertions qui figurent dans la théorie nous apparaissent toutes directement ou indirectement *prouvées*. Est-ce à dire que les recherches de caractère proprement inductif excluent tout élément de choix et d' « arbitraire »?

Elles ne l'excluent pas, d'abord, par suite de leur liaison intime avec l'hypothèse et la déduction. D'ailleurs l'induction peut être qualifiée (comme Leibnitz déjà l'avait dit) comme un procédé de *déduction inverse*. Et comme beaucoup de « questions inverses », elle *n'admet pas une solution unique*, la même conclusion pouvant être déduite de différents groupes de prémisses. Le choix entre les hypothèses possibles doit donc être remis à quelque critère qui ne soit pas la simple référence aux faits qu'il s'agit d'expliquer.

Ainsi l'induction à son tour — « c'est-à-dire la détermination des lois et des causes des phénomènes, non tels qu'ils *pourraient* être en un monde imaginaire, mais tels qu'ils *sont effectivement* ou peuvent être présumés être dans le monde réel, — appelle nécessairement l'influence régulatrice de considérations qui expriment en substance, non des convictions et des croyances, mais des appréciations ou préférences. On exprime la nature de ces considérations en disant, non seulement que les théories doivent présenter et refléter fidèlement les faits, mais en outre qu'elles doivent le faire de la façon la plus commode, la plus simple et la plus avantageuse, autrement dit la plus économique. »

Ce principe de l'économie de la pensée, qui est d'un usage ancien dans la science, correspond tellement à une « tendance » de notre esprit, qu'il est manifestement lié à la satisfaction même esthétique que nous procure un système simple, vaste et rapidement intelligible; ce qui bien entendu, ne veut pas dire « facile ». Cette « économie de la pensée », bien loin de signifier un abandon à la paresse, réclame l'effort intellectuel le plus intense. Elle représente en somme, « non pas une épargne d'effort actuel et immédiat, mais une épargne d'effort futur. A cet égard elle est tout à fait analogue à cette forme d'épargne dont parlent les économistes, dont provient la formation du « capital », et qui représente, non pas une diminution, mais un accroissement d'efforts et de sacrifices dans le présent, accomplis en vue d'une diminution d'efforts à égalité de résultats, ou un accroissement de résultats, à égalité d'efforts, dans l'avenir. »

Pour être « arbitraire » en son origine, ce principe de l'économie de la pensée n'est pas sans rapport avec la « vérité » des théories. Au contraire, dans la mesure où ce qui nous préoccupe réellement est la « vérité » des assertions que nous faisons, le caractère plus ou moins « économique » des théories entre, et ne peut ne pas entrer en jeu. De deux assertions ou hypothèses, soit même qu'elles concernent des expériences inaccessibles, celle qui se présente comme conséquence d'une conception ou théorie apte à expliquer, de la façon la plus simple, la plus générale et la plus complète, les faits accessibles, et implique le plus petit nombre d'hypothèses du même genre (c'est-à-dire le plus petit nombre d'appels ultérieurs à l'incertain, à l'ignoré ou à l'inaccessible) est, non pas simplement plus *commode* que l'autre, mais aussi plus *plausible*, plus *probable*, plus *vraie*.

« La plus grande *complication* d'une théorie, à égalité de faits expérimentaux à expliquer, n'est en somme qu'un autre nom pour sa plus grande *incertitude*; toute hypothèse nouvelle ajoutée aux autres équivaut (autrement elle ne serait pas une hypothèse nouvelle, mais une des anciennes sous une autre forme) à la supposition d'autres faits non certains, ou tout à fait inaccessibles, qui réclameraient pour leur propre compte, si c'était possible, d'autres vérifications, directes ou indirectes, et qui jusque-là augmentent le poids de la construction théorique et son instabilité. »

Ainsi le rôle de l' « arbitraire » dans la science n'est pas une espèce de « péché originel » de la science elle-même. La connaissance, parce qu'elle est aussi une activité, réclame pour se produire une *impulsion*, suppose la présence de tendances, celles justement qui se manifestent dans les distinctions et les discriminations, dans les concepts toujours impliqués dans nos jugements; et cette tendance à « prévoir », à attendre le même de l'expérience éprouvée et le prolongement de l'état actuel : tendance d'où dérivent toutes nos inductions, et qui, lorsqu'elle entre en heurt ou contraste avec une expérience ultérieure, fait surgir en nous la notion même de l'erreur ou de la fausseté.

La *conscience* elle-même est activité, et suppose une tendance préalable à son éveil. Elle aussi suppose un choc, une sélection, une élimination. Une conscience qui ne connaîtrait aucun heurt et ne ferait aucun choix ne serait pas une conscience du tout. — « Sans le renouvellement de ces contrastes, de ces résistances, de cette perpétuelle activité, la sensation même, ou l'intuition que nous avons

d'une vaste sphère de choses échappant continuellement à notre appréhension et compréhension, ne serait jamais née. Elle est un fruit de l'accumulation de notre expérience sous forme de connaissance et de prévision. Le fleuve d'Héraclite a nom l'imprévu, l'inattendu, l'insoupçonné; sa présence ne serait jamais aperçue si quelque chose déjà n'avait été prévu, attendu, soupçonné, si même beaucoup de prévisions, d'attentes et de suspicions n'avaient été tour à tour déçues par l'expérience toujours nouvelle et toujours diverse. Le devenir perpétuel est déjà une conception et une généralisation de notre pensée mûrie : la pensée primitive voit le monde bien plus solide et géométrique que nous ne le voyons. Le remède aux imperfections et aux insuffisances dont le progrès même de notre savoir nous rend de plus en plus conscients, consiste non dans l'abandon la connaissance déjà acquise, comme « arbitraire », non dans une attitude soi-disant « passive », mais dans une intensification et multiplication d'activité [1] ».

*
* *

Tandis qu'analyser le rôle de l' « arbitraire » dans le développement de la connaissance conduit, non à des conclusions pessimistes sur la science, mais à l'établissement de principes sûrs et de « postes d'observation » dont la valeur et l'usage sont pour nous sans mystère, — rechercher, dans le domaine qui paraît proprement celui de l'arbitraire (le domaine de l'action et de la volonté) la place tenue par la *prévision*, permet de résoudre plusieurs anciennes difficultés, d'écarter plusieurs sophismes, et d'aboutir à des conclusions qui elles-mêmes échappent à l'arbitraire.

Les questions de la liberté et du déterminisme, de la responsabilité, etc., sont parmi les plus embrouillées de la psychologie. Une partie de leur obscurité vient des préoccupations théologiques auxquelles pendant longtemps elles ont été mêlées, et dont les philosophes se sont incomplètement dégagés. Mais surtout, c'est faute d'avoir trouvé un élément précisément analysable qui distingue les actes « volontaires » des actes « involontaires » que psychologues et moralistes font appel à des témoignages aussi vagues que le sens commun, le sentiment intérieur, la conviction intime, etc. — Les juristes « positivistes », en voulant introduire dans ces questions

1. L'Arbitrario, etc. *Ibid.*, mars-avril 1911.

des vues et des termes crus « scientifiques », n'y ont apporté que plus de confusion, niant que l'on puisse établir une distinction entre des actes tous également « déterminés ». Tous cependant, depuis l'enfant qui appuie sa défense sur ce qu'il n'a pas « fait exprès » la sottise qu'on lui reproche, jusqu'à ces juristes eux-mêmes, nous faisons usage de cette distinction dans la vie quotidienne. Si nous observons la manière dont nous l'appliquons, nous trouvons qu'elle n'est pas, comme par exemple la différence entre deux couleurs, une distinction qui se découvre à l'observation simple; mais elle est du même genre que la différence que nous faisons entre un corps « électrisé » et un corps « non électrisé ». Pour juger si des corps sont, ou non, électrisés, nous les plaçons dans des conditions aptes à manifester cette propriété. Les choses qui se produisent pour l'un et ne se produisent pas pour l'autre nous font conclure que le premier est électrisé, que l'autre ne l'est pas. Et « la production de ces faits en suite de ces expériences est *tout* ce que nous voulons dire, en disant qu'un corps est électrisé[1] ».

Pour décider si tel geste, par exemple, d'un enfant, est un geste volontaire, il ne suffit pas d'observer ce geste, ou même de le comparer à d'autres; mais il faut faire varier les circonstances, et voir si le geste est encore et toujours produit, *quelles que soient les circonstances* (reproches, châtiments ou menaces; ou bien au contraire conseils, louanges, récompenses); ou s'il est, dans certaines circonstances, supprimé ou réprimé. Dans le premier cas, nous le classerons parmi les actes *involontaires;* dans le deuxième cas, parmi les actes *volontaires.*

La différence entre les actes volontaires et les actes involontaires est dans la propriété qu'offrent les premiers de pouvoir être modifiés par des influences déterminées, une espèce de *plasticité.* Il peut sembler d'abord que ces influences soient les souvenirs d'expériences passées : mais le souvenir de ce qui est arrivé est l'origine aussi d'actions involontaires (comme rire ou pleurer). « Si nous observons bien les actes que nous appelons volontaires, nous voyons que ce sont tous des actes qui ne se produiraient plus, si au moment d'agir, quelque information[2] nous était donnée sur les conséquences ou le résultat de l'action. Ce qui détermine les actes volontaires, ce sont des *attentes* plus ou moins nombreuses, plus ou moins sûres. Par suite,

1. La Volontarietà degli atti, etc. *Riv. di Psicol. appl.*, juillet-août 1907.
2. Quelque information apportant un « fait nouveau ».

sinon le seul moyen, au moins l'un des meilleurs moyens de modifier les actes volontaires, consiste à modifier les attentes, soit en changeant les opinions par la persuasion ou le raisonnement, soit, pour ainsi dire artificiellement, en ajoutant aux conséquences que l'acte aurait s'il était accompli quelque autre conséquence, dont l'attente est justement destinée à induire l'individu à agir autrement[1] ».

Cette définition des actes volontaires explique l'usage des châtiments et des récompenses, et fournit en même temps une règle pour juger l'utilité et l'efficacité des uns et des autres. Elle se trouve confirmée par l'étude des diverses formes de *responsabilité* reconnues par les mœurs ou les lois. En particulier, dans les cas de *responsabilité sans faute* qui ont souvent embarrassé les juristes comme une anomalie, on voit la recherche de la responsabilité suivre la ligne de « maximum de volontariété », rechercher celui qui avait le plus d'intérêt ou le plus de facilité à *prévoir* la possibilité du dommage causé, et par suite peut être dit l'avoir *le plus voulu*. Cette considération n'est pas la seule cependant qui agisse : elle peut être renforcée, ou au contraire limitée, par d'autres considérations, comme celle de trouver celui, parmi les divers « responsables », qui est le mieux en mesure de « réparer » le dommage; ou celle encore (caractéristique du droit moderne) de *répartir* le dommage sur un plus grand nombre de personnes considérées comme solidaires, et de diminuer cette sorte de pénalité sans faute qui pesait autrefois tout entière sur un seul[2].

L'analyse prévisive des jugements sur l'existence, d'une part; d'autre part la définition de l'acte volontaire par l'élément de prévision qu'il contient, se sont présentées et développées tout à fait indépendamment l'une de l'autre. Mais une singulière confirmation du bien-fondé de ces analyses est donnée par le rapport qu'a indiquées entre elles le psychologue J. Pickler. Continuant les recherches de Berkeley et de Mill sur la *croyance en l'existence objective*, Pickler a montré que « notre croyance à l'existence objective des choses n'équivaut pas à la croyance en une possibilité *quelconque* d'expé-

1. Ibid.
2. Voir Formes et Critères de Responsabilité (*Rev. de Métaphysique et de Morale*, mars, 1909); *I postulati della Scienza positiva e il Diritto penale* (Florence 1901); *La distinzione fra atti volontari ed involontari* (Leonardo, juin-août 1905); *La volontarietà degli atti e la sua importanza sociale* (*Rivista di Psicologia applicata*, III, n° 4, juillet-août 1907).

riences. Pour l'expliquer, il faut introduire un autre élément, et c'est notre foi dans l'efficacité de nos *volitions*, dans la faculté qu'elles ont de produire et de reproduire certaines de ces expériences, et, en rapport avec celles-là, des séries déterminées d'autres expériences. » Si nous n'étions pas doués de volonté, c'est-à-dire du pouvoir qu'ont les prévisions d'influencer nos actions; si, le voulant, nous ne pouvions obtenir la présentation de certaines qualités et non pas de certaines autres, nous nous attendrions tout de même à ce que certaines présentations en suivent d'autres, mais nous ne croirions pas que certaines choses existent même alors qu'elles ne sont pas présentées.

« Si tous les faits étaient comme les mouvements du bras, c'est-à-dire dans une dépendance directe de la volonté, nous serions tout puissants et il n'y aurait pas de *science*; si tous les faits étaient comme les mouvements du cœur et de l'intestin, c'est-à-dire tous également indépendants de la volonté, il y aurait peut-être place pour des croyances vraies ou fausses, mais un monde d' « existences objectives » n'existerait pas pour nous. Du fait au contraire que certaines catégories seulement de faits dépendent de la volonté, tandis qu'un nombre beaucoup supérieur de faits n'en dépend pas, (sinon indirectement, par l'intermédiaire des premiers) naît ce que nous appelons science ou connaissance, et en même temps la notion d'un univers *réel*, ayant une existence indépendante de l'éventuelle perception ou conviction qu'acquiert quelqu'une de *ses parties*, que nous appelons conscience [1]. »

*
* *

J'ai tenté jusqu'ici de relier plusieurs des idées qui occupaient le plus Mario Calderoni, rassemblant les écrits toujours si brefs et si chargés de sens où il les a exposées, sans tenir compte des dates. On peut, en effet, les traiter tous comme contemporains : ils sont en somme polarisés autour des deux idées, à la fois antithétiques et complémentaires, de l'*arbitraire* et de la *prévision*. La difficulté d'en marquer les liens de dépendance, autant que de leur complexité vient de leur unité : au sentiment le plus vif de la nécessité des analyses précises, Mario Calderoni unissait cette force d'intuition qui pénètre au cœur des questions et saisit les ressemblances profondes. Il avait

1. Le teorie psicologiche di G. Pickler e la sua teoria del « sub-cosciente ». *Riv. di Psic. appl.*, juillet-août 1910.

un enthousiasme pour l'étude, les voyages et toutes les conversations pouvant apporter quelque information nouvelle, qui me rappelait, lorsqu'il se plaignait de son travail négligé, la parole de Pétrarque. « C'est le désir de savoir qui m'a si fort enflammé que mon travail en est retardé. » Cependant son esprit avait été si précoce et énergique qu'il semblait moins apprendre des choses nouvelles, que trouver une occasion de développer ce qu'il avait déjà pressenti.

Lorsque la mort de Vailati brisa leur collaboration, les *Essais sur le Pragmatisme* qu'ils étaient occupés à rédiger étaient destinés à former un ouvrage considérable. Calderoni tenta de les poursuivre; mais les difficultés de travailler et surtout de rédiger dont il souffrait depuis longtemps devinrent de plus en plus pénibles. Il mit en ordre, avec des amis, les travaux de Vailati; il exposa sa pensée, parfois très brillamment, dans quelques conférences; il ne publia plus rien.

Même avant de connaître ce que ses papiers livreront, on peut prévoir que, privé de la collaboration de Vailati, l'équilibre entre les diverses sciences où ils se proposaient de chercher les principales applications du pragmatisme aurait été rompu au profit de l'économie politique et de la morale. Il n'avait ni la culture scientifique, ni le génie mathématique de Vailati. Et la complexité des sciences proprement humaines, leur urgence et leur inquiétude, attiraient la pensée d'un homme bien autrement épris que son maître de tout ce que la vie peut contenir de magnificence et de douleur. « Toute philosophie est psychologie de quelque activité », disait-il dans une conférence à Florence (1911). Laissant à d'autres de poursuivre le travail de Vailati sur les mathématiques et les sciences physiques, il aurait fait sans doute une « psychologie de l'économie politique et de la morale », revenant aux recherches commencées dès 1906 par le petit livre des *Disarmonie economiche e Disarmonie morali.*

Il retrouvait en ce domaine les deux problèmes de l'arbitraire et de la prévision. D'une part, il voulait poser fermement la nécessité des désirs, des valeurs préalables à l'expérience, et qui tracent d'avance les chemins où elle s'engagera; l'impossibilité de déduire des ordres ou des conseils d'une série de pures constatations de faits. D'autre part, les fins tant de l'économie politique que de la morale réintroduisent la préoccupation du futur : « l'utile même a l'avenir pour objet ». Insister sur ce fait que l'économie politique et la morale supposent un *idéal*, c'est à la fois écarter les sophismes des trop-intellectualistes qui se flattent de tout démontrer; et réinstaller à sa

place, dans l'étude des problèmes moraux, *l'intelligence*. Ce double effort est caractéristique du pragmatisme tel que Vailati et Calderoni l'ont entendu.

Les *Disarmonie* se présentent comme « un essai d'extension de la théorie de Ricardo sur la rente » et une « conception économique de la morale ». — C'était une préoccupation dominante chez Mario Calderoni de maintenir en contact les problèmes des différentes sciences, d'en comparer les méthodes et les hypothèses. Il estimait que c'est proprement la tâche du philosophe, d'étudier « ces questions vastes et complexes qui ne rentrent dans la compétence particulière d'aucun spécialiste, et pour la solution desquelles il convient de faire appel à des faits tirés des domaines les plus disparates. Certains problèmes du monde contemporain, qui outrepassent la compétence de l'économiste, du juriste, du politique, ont vraiment le caractère philosophique au sens le plus complet de ce mot [1]. »

Il suffit de quelque réflexion pour se convaincre que la science économique et la morale ne peuvent être considérées comme radicalement séparées. S'il est utile et même nécessaire, pour constituer scientifiquement l'économie politique, de poursuivre l'étude des phénomènes dont elle traite *abstraction faite* de toute préoccupation morale, il est remarquable aussi que « l'économie politique n'est pas née pour servir aux commerçants et aux industriels, ou pour enseigner l'art de s'enrichir, mais pour servir au législateur; et qu'elle fut suscitée d'abord par des questions d'impôts et de douanes, c'est-à-dire en somme par des questions de justice distributive ou rétributive ». — Les principaux concepts de l'économie sont d'ailleurs des concepts de la plus haute importance pour le moraliste. Les mots utilité, bien, coût, sacrifice, rétribution, sont communs à l'économie et à la morale. Les « échanges » de l'économie ne se limitent pas à ceux qui ont l'*argent* pour seul intermédiaire; partout où des produits ou des services sont échangés contre d'autres produits ou d'autres services, partout où nous cédons quelque chose pour obtenir autre chose, soit de nos semblables soit de la nature même; partout où un sacrifice est accompli pour atteindre un but difficilement nous pouvons dire avoir abandonné le terrain de l'économie ».

La vie morale en effet peut être considérée comme « un vaste marché, où des demandes déterminées sont faites par quelques

1. *Il filosofo di fronte alla vita morale*, conférence faite à la Bibliot. philos. de Florence, le 5 février 1911.

hommes, ou par la plupart des hommes, aux autres qui opposent à ces demandes une résistance plus ou moins forte selon les cas, et réclament à leur tour des incitations, des stimulations, des récompenses ou des compensations de nature déterminée ». — De même que les échanges, sur le marché économique, ne s'accomplissent jamais dans les conditions d'une parfaite équité, de même une morale même raffinée a des *disharmonies* dont les moralistes ont trop négligé l'étude.

Les recherches de toute une série d'économistes (particulièrement les Anglais Jevons, Marshall et Wicksteed; en Italie, Pantaleoni et Pareto) ont établi que ce qui détermine la valeur des marchandises *sur le marché* n'est pas leurs utilités totales et abstraites, mais leurs *utilités marginales comparées;* et que le niveau auquel tend à s'établir sur un marché la valeur des marchandises d'une qualité donnée est déterminé par l'utilité et le coût « marginal », c'est-à-dire par ceux des producteurs et des consommateurs qui sont le plus difficilement stimulés à produire ou à acheter, — ceux qui sont détournés d'acheter ou de produire par les plus légères oscillations des prix. Il résulte de ces conditions que tant le consommateur que le producteur qui ne sont pas « à la marge » bénéficient « d'avantages différentiels » ou « rentes » : avantages qui ne sont pas justifiés comme stimulants à la production ou à la consommation, puisqu'elles se vérifieraient encore en leur absence.

Ces avantages qui ne sont pas nécessaires à l'économie de la production et de la consommation, peuvent être réduits, et le sont déjà dans certains cas, par diverses mesures telles que les impôts. Mais, seraient-ils assez réduits pour pouvoir être tenus pour négligeables, (en certains domaines au moins) que d'autres « disharmonies économiques » subsisteraient encore. Dans ce cas, en effet, chaque producteur recevrait bien ce qui est justement nécessaire pour l'induire à continuer sa production; mais nous ne saurions pas pour cela si la production *coûte* également à tous. « Du fait que deux individus sont disposés à donner la même somme pour une même marchandise, ou à se contenter d'une somme donnée pour un service, on ne peut rien déduire quant à l'intensité du désir qu'ils ont ou du sacrifice qu'ils font : comme du fait que deux individus échangent une marchandise, on ne peut déduire que celui qui la cède la désire moins que celui qui l'acquiert. Il se peut qu'il la désire davantage; mais qu'il désirait « encore plus » ce que possédait l'autre. »

Dans le domaine moral aussi, les actes sont jugés non d'après leur valeur totale, mais d'après leur valeur marginale et comparative. Nous ne songeons pas à appeler « moraux » des actes dont l'importance est fondamentale pour l'existence de la société, et par conséquent de la morale (comme ceux qui ont rapport au maintien de la vie physique des individus) parce qu'il n'y a nul besoin d'exciter les hommes à les « produire » davantage; nous attribuons au contraire une haute valeur morale à des actes qu'il faudrait chercher à réprimer, si leur production devenait *beaucoup plus grande* qu'elle n'est actuellement (le sacrifice, par exemple que des hommes font à d'autres de leur vie, particulièrement dans le cas où ce sacrifice n'a que très peu de chances de sauver celui pour qui il est fait).

La valeur morale des actions est donc en rapport avec la *quantité* dans laquelle elles sont produites. Et il peut arriver que tels aient le *devoir* d'agir d'une certaine manière, non parce que ce *devoir* pourrait devenir une règle universelle, mais justement parce que les autres n'agissent pas, et ne seront pas requis d'agir de cette manière.

Ces vues mèneraient à une « individualisation de la morale » qui peut être, à beaucoup d'égards, un bien. Cependant un besoin opposé s'est toujours fait sentir : celui d'avoir des règles fixes et assez générales, « afin que les hommes sachent ce qu'ils peuvent attendre les uns des autres, et du législateur », des sanctions nettes et non trop variables : c'est le grand problème de la morale, comme du droit, de concilier pour le mieux ces exigences opposées[1].

De l'existence de règles générales et de sanctions uniformes, dérivent des *phénomènes de rente* analogues à ceux de l'économie politique : « Le devoir pour chacun sera de faire, non ce qui pour *son* cas est le mieux ou le meilleur; mais ce qu'en gros, il est meilleur que les hommes fassent *en plus grande quantité* qu'ils ne font : s'il n'agit pas ainsi, il s'attirera une sanction, qui, pour *son* cas, pourra bien quelquefois être « imméritée ». — Le code moral d'une époque, comme son code civil ou pénal, sera déterminé non en vue des individus « les meilleurs », mais par une espèce d'équilibre qui s'établira entre les aspirations des meilleurs et les résistances des « pires », il sera pour les uns brut et grossier, pour les autres d'un raffinement excessif et parfois cruel. Le blâme et la louange, les récompenses et les châtiments seront mesurés à ce qui est nécessaire

1. *Disarmonie*, p. 67, 76.

pour induire à la vertu, ou pour détourner du vice, les moins disposés à la vertu et les plus disposés au vice : en tenant compte, naturellement, du sacrifice *croissant* que représente pour la communauté l'accroissement de sévérité des sanctions, et de la diminution de leur efficacité à mesure que leur application s'étend à un plus grand nombre d'individus. Les peines et les récompenses ont, en effet, un *coût* marginal qui croît lorsque croît leur sévérité ou leur grandeur, et croît aussi avec leur extension; tandis qu'avec leur extension croissante diminue leur efficacité marginale : la gloire et l'honneur, comme l'infamie, diminuent rapidement d'efficacité lorsque croît le nombre des individus qui en jouissent ou qui en souffrent.

Ainsi les uns se trouveront jouir de louange ou de gloire très supérieures à leur « mérite » individuel, pour avoir accompli des actions peut-être tellement conformes à leur caractère qu'il aurait été plutôt nécessaire de les punir si l'on avait voulu les en détourner (par exemple les travaux intellectuels auxquels beaucoup se sont consacrés même à des périodes de persécution contre la pensée). D'autres au contraire subiront un blâme ou une infamie très disproportionnés à leur « faute »; la peine sera appliquée à ceux pour qui s'abstenir du délit aurait été de l'héroïsme, tandis que parmi ceux qui ne la subissent pas, les uns ont tout juste été retenus par la crainte, et d'autres auraient préféré être punis plutôt que de commettre le délit.

Jusqu'à quel point il est possible de remédier à ces « disharmonies » morales et juridiques est une question délicate, et qu'à son tour il n'est pas possible de résoudre abstraitement. Comme le législateur est appelé pour réduire quelques-unes des plus criantes « disharmonies économiques », chaque individu peut contribuer à réduire quelques-unes des plus choquantes « disharmonies morales », opposant l'équité au droit strict, la bonté à la morale rigide; et une certaine latitude a toujours été concédée aux individus par les lois et les coutumes. Du droit positif il y a ainsi, dans une certaine mesure, appel à ce qu'on nomme droit naturel; du droit naturel à la morale générale; de la morale générale, à une morale plus raffinée et plus intime. » (*Disarmonie*, p. 70-74.)

L'autre classe de « disharmonies morales » correspond aux disharmonies économiques de la deuxième catégorie. Celles-là sont congénitales à la morale même. Elles proviennent de ce que les *motifs*

d'un individu, l'intensité de sa peine et de son plaisir (considérés en eux-mêmes, et non par comparaison avec d'autres motifs, peines et plaisirs du même individu) nous demeurent inaccessibles. Nous pouvons bien connaître, par un ensemble de *choix* qu'il a faits, qu'un sentiment est chez lui plus fort que tel autre sentiment; mais la façon dont le sentiment est éprouvé isolément nous échappe. Et nous ne pouvons pas comparer les sentiments, le plaisir ou la peine de deux individus qui ont choisi de faire une même action. La morale générale se préoccupant surtout de ce que certains actes soient faits et d'autres réprimés, s'intéresse plus au « déséquilibre » des motifs (nécessaire pour qu'une action soit produite) qu'à leur qualité ou à leur intensité. Certains préceptes délicats, faisant appel à des goûts raffinés, pourraient être efficaces pour un petit nombre, mais échouer complètement près des autres. La société manifesterait une élite, mais perdrait le travail d'un plus grand nombre qui ne sont pas décidés à le donner pour un prix *qui ne compte pas* à leurs yeux (ou *compte* insuffisamment). La morale, pour être plus raffinée, deviendrait moins efficace. « Jusqu'à quel point il est possible et opportun de sacrifier l'une de ces exigences de la morale à l'autre, est une question qui ne peut être résolue abstraitement, et qui est susceptible de solutions diverses aux diverses époques de civilisation, selon le degré variable de maturité morale atteint par les individus auxquels la morale s'applique, et selon les idéaux divers de ceux qui créent et élaborent la morale à appliquer. » (*Disarmonie*, p. 83-84.)

Je crois que ce petit livre, si concis qu'il est parfois obscur, même pour des amis, serait très suggestif à qui le lirait attentivement. Il a encouru le reproche d'avoir considéré les problèmes moraux « trop extérieurement » : c'est là un reste de ce préjugé sentimental qui répugne à appliquer à l'étude des questions morales les mêmes méthodes qu'à l'étude des questions moins « idéales ». Dans son *Alphabet d'Économie politique*, Wicksteed observe que la dignité de l'amitié n'est pas diminuée du fait qu'il nous arrive de comparer, comme des avantages pouvant entrer en balance, la commodité de voir nos amis en habitant la ville, avec celle d'avoir des œufs frais en vivant dans la banlieue : c'est seulement la dignité des questions concernant les œufs frais ou les pommes de terre qui se trouve augmentée, pour un jugement sain. Sous sa forme humoristique, le mot de Wicksteed veut faire sentir que les gens qui éprouvent

sincèrement la vie n'ont pas besoin de s'incliner devant leurs sentiments pour les rendre respectables : ils marquent le prix qu'ils en font, en les vivant; et qu'un progrès moral doit plutôt être cherché en pénétrant d'un esprit d'idéal les bases matérielles et les choses humbles de la vie, qu'en faisant orgueilleux et inaccessibles les sommets de la moralité. Voir franchement les conditions réelles du « marché moral », sans préjugés ni étroitesses, en sachant même nous intéresser aux formes de vie que nous n'approuvons pas, me paraît la vraie générosité de pensée et la sympathie intelligente.

La générosité de pensée et l'intelligence sympathique : c'est à ces choses, je crois, que pensent d'abord les amis de Mario Calderoni, en se souvenant de lui. Son extrême simplicité n'aurait pas admis de longs éloges. Il n'avait pas l'autorité d'un Maître, il n'en prenait pas l'attitude. Il éveillait la pensée; il gagnait les cœurs par le charme du sien. La mort qui garde sa jeunesse nous l'a laissé dans ce caractère d'un inspirateur et d'un ami.

J.-F. RENAULD.

QUESTIONS PRATIQUES

PARTISANS DE LA FORCE ET PARTISANS DU DROIT

Le spectacle de la guerre semble donner chaque jour à l'antique opposition de la violence et du droit une ampleur et une netteté nouvelles. Devant le heurt des brutalités obscures, l'esprit n'évoque-t-il pas avec plus de complaisance et d'amour le règne de la claire justice et, tandis que les volontés se déploient en énergies destructrices, ne songe-t-il pas avec une ferveur accrue à la calme et rationnelle détermination des désirs et des actes? « Qui sera le plus fort? » demande-t-on de toutes parts, et l'on ne veut penser qu'à l'émulation des violences. Ne serait-il pas normal que l'on eût simplement à demander « qui sera juste? » et à consacrer son attention tout entière à l'émulation des efforts moraux? L'opposition a même pris un aspect plus concret et positivement tragique puisque, menacée et défiée, la volonté du Droit a dû revêtir elle-même l'armure de la violence et devenir force guerrière pour barrer efficacement la route à la Force pure et simple. C'est là, semble-t-il, comme une souillure que la violence oblige le Droit à s'infliger à lui-même et qui rend chez tous plus ardent le désir de voir celui-ci, bien vite libéré de cette nécessaire mais provisoire contradiction, recevoir enfin de l'abaissement définitif de la Force la possibilité d'un libre développement. Cette éternelle et radicale antinomie à qui la guerre, en la transformant, donne un plus âpre relief, ne la rencontrions-nous pas d'ailleurs auparavant à chaque détour de notre vie sociale et n'allons-nous pas la retrouver bientôt? Toutes les fois qu'il s'est agi de problèmes concrets, de questions précises, n'avons-nous pas vu les croyances des citoyens, brusquement partagées, s'agglomérer autour de l'appel à la Force ou de l'appel au Droit, comme la limaille aux pôles de l'aimant? Les unes paraissent, en effet, nous inviter à dépouiller tout ce qui nous fait passionnels et brutaux, à décortiquer

en quelque sorte « l'être raisonnable » pour lui permettre de fixer sans entraves ce que d'une part la décision réfléchie de moi-même et d'autrui me permet d'exiger et ce que d'autre part l'autorité de toutes les raisons y compris la mienne m'interdit de vouloir; les autres, au contraire, semblent n'accorder de crédit qu'aux gestes animaux et nous incitent à nous contenter, étrangers à tout véritable examen de conscience, de vouloir en forcenés le triomphe de nos convictions ou même de nos appétits. N'est-ce point ainsi, par exemple, que les partisans de la paix par le droit s'opposent à tous ceux qui veulent ne demander qu'à la violence la solution des conflits internationaux? N'est-ce point ainsi que les partisans des arbitrages sociaux s'opposent à tous ceux qui favorisent ou acceptent la lutte économique des classes, et les partisans de la tolérance et de la neutralité à tous ceux qui, sur le terrain de l'enseignement public, se font les apôtres d'un sectarisme, d'une contrainte, d'un monopole? La question est donc de toujours.

Est-il vrai que tout homme ait à opter entre ces deux attitudes, dont l'une élèverait l'être affectif et actif à la hauteur de l'être raisonnable, tandis que l'autre le maintiendrait simplement au niveau de la pure nature? Sommes-nous appelés à nous enrôler inévitablement sous la bannière blanche des partisans du Droit ou sous le sombre drapeau des partisans de la Force? — Nous tenterons de montrer ici, tout d'abord, qu'un tel choix n'est ni nécessaire ni possible : l'alternative lumineuse et théorique s'obscurcit à mesure que les regards en approchent et s'enfuit devant la main qui voudrait la palper. La vie morale réelle l'ignore résolument. Jamais, nous le verrons, les problèmes concrets ne nous offrent le spectacle de cette scission décisive et ne mettent en présence deux types inverses de solutions; tous, au contraire, sont normalement résolus dans les consciences, de quelque étiquette morale qu'elles se réclament, par des réponses mixtes où le sentiment du droit s'assimile sans effort ce qu'il est convenu d'appeler la violence, où la force de son côté demeure toujours et jusqu'au fond d'elle-même imprégnée du sentiment d'un droit. Cela fait, il ne sera pas superflu d'indiquer dans quelle involontaire et très explicable méconnaissance de notre nature morale il convient de rechercher les origines de cette opposition factice, comme aussi dans quelle analyse nouvelle nous pouvons apercevoir les raisons d'être d'une fusion que, sans aucun souci des mots, la vie rend chaque jour plus intime. Une fois notre vouloir

moral rendu à lui-même, nous aurons à montrer enfin très sommairement quels changements d'attitude peuvent résulter de cette restitution et comment certains gestes, certaines paroles, qui nous paraissent aujourd'hui nécessaires, devraient normalement céder la place à des allures plus simples, capables de nous épargner dans la conduite de notre vie toute illusion et toute perte de temps. Telles sont les trois séries de considérations sur lesquelles nous voudrions attirer successivement l'attention.

I

Une première constatation, très générale, suffit à ébranler déjà la solidité de la cloison que nous élevons si volontiers entre les partisans de la force et les partisans du droit. Si l'antithèse, en effet, est véritablement fondée, l'éclat même qu'elle projette nous interdit de penser qu'une confusion soit possible entre ses deux termes et nous prescrit de croire, au contraire, qu'aucune hésitation ne peut se faire jour quand il s'agit de déterminer quels actes et quelles gens se rangent dans l'un ou l'autre camp. Nous sommes presque en droit de réclamer ici une unanimité. Or, si nous jetons les yeux autour de nous, c'est le spectacle inverse qui s'offre : dès qu'il faut classer les gestes et les personnes, des discordes éclatent. Nous constatons tous les jours sans peine que ce qui pour l'un est violence est pour l'autre dans le même instant l'expression même du droit et que, s'il n'est aucun homme qui ne répudie l'appel à la violence pure, même lorsqu'il déploie sa force, il n'en est pas non plus qui ne proclame purement brutal tout effort qui, même au nom d'un droit, se trouve dirigé contre le sien. L'expulsion des congrégations enseignantes fut-elle une mesure simplement brutale ou bien un geste conforme au Droit? Celui-ci n'y voit que l'assouvissement de haines religieuses et politiques très anciennes; elle est au contraire pour celui-là un acte de stricte justice : c'était un devoir, dira-t-il, de ne pas laisser « le fanatisme compromettre la laïcité de la République ». La grève des cheminots doit-elle être classée dans la série des violences illicites ou dans celle des révoltes légitimes et des revendications moralement autorisées? Les uns n'y voient qu'un sursaut de jalousie sociale et de brutalité; les autres, le clair exercice du droit de légitime défense : « Puisqu'ils étaient opprimés, leur devoir n'était-il

pas, pour secouer ce joug, de révéler leur puissance? » Les moyens mis en œuvre pour dompter ce mouvement relèvent-ils de la force ou de la justice? De celle-là, disent les premiers, et l'illégalité y fut le signe manifeste de la violence; de celle-ci, disent les seconds, car, la volonté de paralyser un service public étant un crime contre l'État, ce n'était certes pas sortir du droit que d'en entraver le développement par des moyens efficaces. Ainsi chacun, après avoir tracé autour des croyances et des actes d'autrui le cercle étroit de la violence, dilate celui du droit à la mesure de ses actes et de ses croyances propres, puis, se plaçant au centre, le transporte avec lui. Entre le oui et le non imaginons des solutions mixtes et multiplions les groupes; chacun d'eux va s'enfermer dans le cercle du droit et en expulser tous les autres. Les conciliateurs eux-mêmes, les modérés, n'échappent pas au prestige de ce geste instinctif. En accordant que les uns n'ont pas tout à fait raison et les autres pas tout à fait tort, ils ne dissocient pas les blocs des croyances en présence; ils constituent seulement un groupe nouveau qui aura son originalité, sa vie propre, et opérera sans hésiter une nouvelle délimitation des violences et des droits. Ils ne se haussent pas au-dessus des partis mais, parti nouveau, s'insèrent parmi leur foule et les accusent de violence. Faisons surgir une dixième, une vingtième, une centième fraction. Toutes portent en elles, couple indissoluble, la croyance en leur droit et celle en la brutalité d'autrui; toutes, par conséquent, voient dans l'usage de leur force la garantie même de la justice. Aussi n'est-il guère exagéré d'affirmer que, loin d'exprimer une union latente et profonde, l'unanimité qui accueille l'opposition de la Force et du Droit manifeste au contraire à la fois l'universelle répartition des croyances en compartiments bien distincts et, à l'intérieur de chacun d'eux, l'intime amalgame du sentiment d'un droit avec la force qui l'exprime et qui le défend.

« Pourtant, dira-t-on, n'avons-nous point entendu des hommes proclamer bien haut, au nom d'un peuple entier, que, selon la formule, « la force primait le droit » ? Bismarck ne l'a-t-il pas dit et l'actuelle Germanie n'a-t-elle pas conformé ses gestes à ce principe qui nie les principes? Il existe donc des gens qui délibérément répudient tout sentiment du droit et se veulent en pleine conscience les disciples de la Force. L'opposition est bien réelle et l'option, puisqu'elle est possible, devient nécessaire. » Il convient de ne pas se laisser duper ici par l'apparente netteté de la formule et d'opérer

entre les significations que lui accordent telles ou telles gens une élémentaire distinction. Proférée par un homme d'action, ministre, politicien ou général, elle n'est que le moyen bruyant d'orienter vers des buts précis une conduite hésitante et d'effrayer l'adversaire; émise au contraire par un théoricien, imitateur ou adepte des fantaisies nietzschéennes, elle apparaît comme le calme résultat d'une analyse spéculative. Examinons-la donc successivement sous l'un et l'autre aspect. — Si des militaires ou des hommes politiques ont proclamé la suprématie de la force sur le droit, qu'ont-ils pu vouloir dire? Beaucoup paraphraseraient ainsi leur déclaration : « Certes, nous savons, tout comme vous, que ce que vous nommez votre droit se confond avec le droit universel. Mais, résolus à m'écouter que notre brutalité, nous violerons sans défaillance ce qui de notre propre aveu est à la fois votre droit et le Droit. » Faire appel à son discernement moral dans le seul dessein d'y renoncer, rejeter de bonne foi toute bonne foi, c'est à l'admission de cette contradiction psychologique, de cette impossibilité pour ainsi dire matérielle que nous conduit un tel commentaire. Le sens véritable et seul réel de la formule n'est-il pas bien plutôt le suivant? « C'est très sincèrement, nous n'en doutons pas, que vous vous réclamez du Droit. Mais il est certain que le sentiment que vous en avez se heurte à celui que nous en avons nous-mêmes et que nous estimons fondé. Votre interprétation n'est pas la vraie. Au nom du Droit, nous passerons outre et déploierons notre force. » Est-ce là une négation de la valeur de la moralité? Nous n'y voyons pour notre part que l'expression d'un dogmatisme naïf, la revendication d'une sorte d'infaillibilité morale. Ceci nous explique pourquoi le « culte de la force » se concilie très normalement chez ceux qui s'en prétendent les apôtres avec la conviction qu'ils demeurent, quoi qu'il advienne, les représentants authentiques du droit et que Dieu, source ultime de toute justice, combat à leurs côtés. *Gott mit uns.* Sans doute, il nous est difficile d'apercevoir au nom de quelles croyances morales des hommes purent décider la violation du territoire belge. Voyons dans cette difficulté la preuve qu'il est pour nous plus urgent et plus nécessaire d'opposer la force de notre droit aux gestes de l'ennemi que de nous interroger sur les croyances qui les suscitent, mais sachons nous rendre compte que celles-ci existent et que c'est par elles surtout qu'il est redoutable. Ceux qui se sont conféré le droit d'assurer à leurs armes par tous les moyens une brusque et définitive victoire sont

ceux aussi qui, de très bonne foi, se proclamaient les uniques détenteurs de vérités morales supérieures. Abandonnée à elle-même, la pure violence s'épuise et se disperse en efforts chaque fois amoindris et ce n'est ni dans l'appétit ni dans la colère qu'elle trouve des raisons de durer. Seuls, le sentiment d'un droit et la volonté d'un acte estimé juste sont capables de vivifier la force qui s'anémie : ce sont les croyances fortes qui font les guerres longues. D'ailleurs, si la formule invoquée par « les partisans de la force » était, comme certains le croient, vide de toute velléité morale et de toute croyance en un droit, elle ne serait plus alors qu'une constatation désolée, un aveu d'impuissance. Elle voudrait dire : « Nous avons le sentiment de votre droit, nous voulons moralement ce que vous voulez vous-mêmes, mais nos impulsions nous mènent et nos gestes se déroulent au-dessous de nous. » Ne sentons nous pas au contraire que nous sommes en présence d'une profession de foi, d'une proclamation? — Ceux qui spéculent, les analystes, les théoriciens de la force, réussissent-ils mieux à purger leur conscience de tout appel à l'ordre du droit et à n'admettre en elle par une perversion laborieuse que la « volonté de puissance »? Admettons que la formule bismarckienne puisse être considérée comme le résumé, fort grossier à vrai dire, des conclusions au nom desquelles nous serait imposée une nouvelle « table des valeurs ». — La force prime le droit. — S'agit-il d'une constatation? En aucune manière. Ce que les novateurs constatent, c'est, au contraire, le règne des règles que la masse du troupeau nomme « le Droit »; ce qu'ils veulent, c'est l'insurrection contre ce règne. Ils estiment la révolte nécessaire, *juste*, et dans leur formule « prime » signifie « *doit* primer ». Ils promulguent un impératif moral. « En effet, disent-ils, la suprématie de ce que la foule nomme le Droit n'est autre que celle des conventions établies à son profit par une majorité grégaire dont l'intérêt est de comprimer l'essor des individualités puissantes. » A cette oppression ils opposent le droit de l'originalité individuelle à l'expansion d'elle-même, à la violence collective des faibles le *droit* des forts. Au moment même où ils pensent s'évader de la moralité commune, ils s'appuient sur une revendication morale. Sans doute, par les significations qu'ils donnent à bien des termes, ils créent un groupe nouveau; mais celui-ci n'habite pas une sphère jamais vue : comme les autres, il est fait de croyants pénétrés du sentiment de leurs droits.

Ces considérations tout à fait générales nous donnent donc déjà

une double indication. Nous nous apercevons, d'une part, qu'il est très difficile à un homme de faire descendre dans le concret l'opposition de la force et du droit sans accuser autrui d'en méconnaître le second terme ; nous voyons, d'autre part, que ceux-là mêmes qui déclarent vouloir appartenir au domaine des réprouvés ne peuvent malgré leur audace apparente abandonner celui des élus. Passons à des remarques plus spéciales. Les problèmes précis que pose l'existence sociale vont-ils nous révéler la réalité d'une antithèse contre laquelle nous n'avons jusqu'à présent que des préventions d'ordre général? Prenons ceux où l'opposition se présente avec le relief le plus accusé.

Le problème de la liberté de l'enseignement paraît être un exemple typique. Qu'il comporte une solution de violence et une solution de droit, cela ne paraît douteux à personne : mais, s'il s'agit de désigner nommément les tenants de l'une et de l'autre, l'unanimité ne paraît pas devoir être obtenue sans labeur. — Beaucoup paraissent penser que, sur le terrain de l'enseignement, l'opposition du droit et de la force s'incarne manifestement en celle de la liberté et du monopole. Liberté et droit sont, dans leur opinion, des termes synonymes : « Puisqu'en effet, disent-ils, ma liberté ne peut rationnellement avoir d'autres limites que l'égale liberté d'autrui, la justice semble exiger que chacun puisse sans entraves propager ses croyances par l'enseignement. Au nom de quel principe pourrait-on porter atteinte à cette égale expansion des libertés? On n'en voit d'autre que le bon plaisir du plus fort. Le monopole, qui étoufferait la vie de toutes les propagandes au profit des seules initiatives pédagogiques de l'État, apparaît donc comme le prototype des mesures de force. Le monopole d'un droit! La jonction de ces termes est une condradiction : l'on ne conçoit pas qu'un droit puisse se donner pour contenu l'exclusion du droit des autres. » Les partisans du monopole vont-ils supporter allégrement une telle accusation et convenir, comme on devrait s'y attendre, qu'ils s'engagent délibérément dans les voies de la violence ? Ils ne nous permettent pas de le croire un seul instant. Ils s'étonnent, au contraire, et s'indignent de se voir rejetés dans le cercle de la force par ceux qu'ils estiment devoir y être enclos : « Le prétendu droit revendiqué par nos accusateurs n'est que celui d'en méconnaître un autre, le droit de l'enfant. Incorporer de force dans un clan, dans un parti, une intelligence encore incapable de se défendre et lui imposer, alors que tout contrôle rationnel en est impossible, des

croyances exclusives, n'est-ce pas attenter à un droit? La liberté du développement intellectuel, qui seule assure par la possibilité d'un choix réfléchi celle d'une conduite vraiment humaine, est un droit élémentaire et intangible. Or vous en réclamez la suppression. En sacrifiant la liberté de l'élève à celle du maître et la liberté de l'enfant à celle du père, vous préconisez un régime de violence continue. Pourquoi vous étonner dès lors que l'État veuille par le monopole sauvegarder le droit des « enseignés » et soustraire l'élève aux brutalités spirituelles, aux véritables sévices que la liberté d'enseignement consacre et glorifie? La liberté n'est ici qu'un autre nom de la force; le monopole demeure le refuge de la réelle justice. » Séparés par la conviction même qui devrait les unir, les deux adversaires veulent ardemment le droit, répudient la force et se déclarent prêts, par surcroît, à devenir violents pour rester justes.

Mais peut-être sommes-nous ici le jouet des apparences. Si les partisans de l'enseignement libre et ceux du monopole d'État se rejettent mutuellement hors du royaume du droit, c'est, dira-t-on, que nous ne leur avons pas laissé le temps de s'approfondir eux-mêmes. Sans cela, ils se seraient aperçus bien vite que, si l'opposition du monopole et de la liberté n'est point le décalque de l'antithèse qui dresse la force contre le droit, il en existe une autre qui, elle, de l'aveu de tous, en constitue l'incarnation saisissante : celle du sectarisme et de la neutralité. Si, en effet, les protestations des défenseurs de la liberté sont véhémentes, la raison en est-elle qu'ils considèrent simplement le monopole comme un obstacle à leur propagande et à *toutes* les propagandes? Point du tout. Ils pensent au contraire que, si l'État entrave ici leur action, c'est dans l'unique dessein de laisser le champ libre aux seules doctrines officielles et aux maîtres chargés de leur diffusion. S'ils croyaient que l'État pût vraiment rester *neutre*, c'est-à-dire s'abstenir de tout empiétement sur le domaine réservé au libre conflit des croyances, ils seraient les premiers à exalter la neutralité. Celle-ci leur apparaît donc bien, au fond, comme l'expression d'un droit. Or n'est-ce point ce même droit que prétendent garantir les partisans du monopole? « Pas de pression sur les consciences », proclament-ils. Les voici donc d'accord. Tous deux viennent de découvrir le sens véritable de l'opposition que, faussement, ils croyaient incarner : c'est tout simplement celle de la neutralité, qui, selon l'unanime opinion, est droit et justice, avec le sectarisme qui, selon l'unanime réprobation, ne peut être

que violence. La réelle antithèse est là; elle résiste à l'analyse. Les neutralistes sont des justes et les sectaires sont des violents.

Les choses sont cependant moins simples et les limites que découpent si nettement des habitudes anciennes s'effacent vite sous un regard quelque peu attentif. D'une part, il n'est guère de sectaire qui ne réclame à grands cris la neutralité, — et cela nous incite à penser qu'il existe une manière de neutralisme parfaiblement conciliable avec le sectarisme le plus authentique; — d'autre part, il n'est pas de neutraliste qui ne soit disposé à défendre par la violence contre tous les sectarismes ce qu'il estime être le droit. Sur la faille unique et profonde qui paraît disjoindre ici la masse des croyants deux ponts existent, par lesquels s'établissent des échanges si continus qu'il est impossible de découvrir entre les habitants de l'une et de l'autre rive une différence de nature. Ces deux ponts sont le neutralisme des sectaires et le sectarisme des neutres. — Le sectaire par excellence n'est-il pas celui qui, non content de donner libre cours à la force combative de ses croyances, proscrit résolument tout appel à la tolérance? Il nous est arrivé d'entendre soutenir très sérieusement que celle-ci, surtout dans le domaine de l'enseignement, était à la fois « impie et absurde » : impie, parce qu'elle laisse à un adversaire toujours en éveil la possibilité de s'emparer d'une conscience qu'on ne saurait au contraire engager assez tôt dans les voies de la vérité; absurde, parce qu'il est vain de compter sur la raison pour faire pénétrer dans une âme des croyances qui n'en relèvent pas. Le neutralisme serait donc sacrilège. Or il se trouve que ceux-là mêmes qui tiennent ce langage élèvent des protestations indignées, s'il arrive à l'un des membres de l'enseignement de l'État de se laisser aller, violant la tolérance, à attaquer de front des croyances qu'il réprouve. La neutralité n'a point alors d'amis plus fervents que ses pires détracteurs. Le spectacle est fréquent. Il n'enferme d'ailleurs aucune contradiction : si les apologistes du sectarisme réclament ici la neutralité, ce n'est pas qu'ils cessent de la considérer comme une attitude en elle-même néfaste, contraire à leur droit et au Droit; c'est que, tout simplement, ils voient dans le neutralisme des autres l'efficace moyen de sauvegarder le libre exercice de leur intolérance. La neutralité qu'ils répudient comme doctrine, ils l'accueillent comme tactique. Ils estiment, en effet, qu'un régime vraiment neutre, s'il ne permet pas l'imposition immédiate de leurs croyances

à l'ensemble des citoyens, ne favorise pas non plus outre mesure celles de l'adversaire. Ils se sentent protégés contre autrui. Sans doute, dans le fond de leur cœur, ils souhaitent ardemment qu'à ce régime dans lequel ils se trouvent en fait simplement défendus contre les croyances des autres se substitue celui qui, par la prédominance définitive des leurs, rendrait inutile désormais une telle protection; mais, en attendant, la neutralité d'autrui leur apparaît comme un heureux incident de guerre et, provisoirement, ils veulent son maintien. — S'il en est ainsi, deux conditions seront simultanément nécessaires pour qu'un groupe de croyants réclame la neutralité : la première est qu'il se juge menacé, la seconde est qu'il se croie susceptible de dominer un jour. Plus s'accroîtront en lui ce sentiment du péril et cette confiance en sa destinée, plus aussi grandira la violence de ses protestations. N'est-ce point ce qui se passe? Les croyances naissantes ne réclament guère un régime neutre; leur consistance est trop faible et trop incertain leur avenir. Elles savent que le jour du triomphe est lointain et il leur en coûte peu de demeurer quelque temps obscures; la lutte leur suffit. Les premiers chrétiens ne sollicitèrent pas plus la liberté d'instruire que la liberté de penser. Inversement, les croyances dominantes répudient volontiers une protection qui ne serait plus utile qu'à leurs adversaires. Les idées dites conservatrices demandaient-elles sous Louis XVIII l'appui d'une neutralité? Un tel appel ne surgit qu'au moment où des croyances multiples possèdent, avec des chances égales de vaincre, un semblable besoin de se sentir préservées. Il n'y a donc dans le cas qui nous occupe aucune abdication de la force; il n'est au contraire question que d'en préparer le déploiement. La soumission à une convention utile qu'il espère bientôt pouvoir abolir à son profit, voilà la réalité que recouvrent chez le sectaire les apparences neutralistes. — Il est manifeste cependant qu'il existe une autre façon de vouloir la neutralité. Cessant d'être une tactique elle peut devenir une doctrine. Ce n'est plus alors contre l'intolérance des autres que l'on s'élève, mais contre la sienne propre. On se veut neutre. Plus de convention guerrière, mais la simple affirmation du Droit. Le neutraliste positif et convaincu paraît renoncer à toute violence et dira par exemple ceci : « Il m'apparaît raisonnable, donc juste, de n'imposer mes croyances ni par force ni par ruse. Un esprit en formation est un être sacré; ce serait le brutaliser que de ne point

étaler à ses yeux, accompagnées des arguments qui les soutiennent et des mobiles qui les ont suscitées dans l'histoire, toutes les opinions entre lesquelles il sera appelé à opter. Seule, la raison peut s'emparer de la raison; seule, la liberté de choisir peut être proposée à la liberté de penser. » Certes, c'est là une thèse positive. Mais rendons-nous bien compte qu'en proclamant dans la conduite de la vie la souveraineté d'un choix rationnel, elle barre la route, par le fait même, à toute doctrine qui viendrait affirmer la prééminence d'aspirations sentimentales ou la suprématie de nécessités naturelles, voire sociales. Elle est donc un dogmatisme et celui qui l'adopte ne peut s'abstenir ni de la défendre ni de la propager; il ne peut se dénier à lui-même le droit d'être aussi exclusif et aussi violent que ses agresseurs. S'il vient à détenir la force de l'État, nous le verrons s'en servir et nous l'entendrons déclarer qu'un tel geste ne marque nullement l'abaissement de son niveau moral: il protège le droit. Comment, en effet, la volonté d'un neutralisme réel pourrait-elle consister dans l'abandon des consciences au dogmatisme des autres? Si la tolérance est autre chose que l'indifférence ou la faiblesse, elle ne peut être qu'une manière d'intolérance. On l'a dit avec profondeur : son essence est de ne pas tolérer les intolérants. Puisqu'elle est la croyance robuste en un imprescriptible droit, comment renoncerait-elle à se faire valoir par la force? Dogmatisme parmi les dogmatismes, elle sera nécessairement aussi, sans déchéance aucune, violence parmi les violences.

L'opposition que nous n'avons pu palper ici un autre exemple la rendra-t-il moins fugitive? Il semble que les problèmes moraux soulevés chaque jour par les conflits du capital et du travail offrent, à ce point de vue, un terrain favorable. La force et le droit ne répartissent-ils pas ici en deux étages distincts la foule de ceux qui veulent des solutions? Sur le plan inférieur se meuvent les apôtres de la violence : c'est pour eux du libre choc de la force ouvrière et de la force patronale que doit jaillir l'ordre nouveau. Ils préconisent d'abord la grève qui, sans doute, puisqu'elle prépare la réparation possible d'une probable injustice, ne se place pas tout entière hors du domaine du droit, mais qui n'en reste pas moins entachée de violence puisqu'elle est, de par la volonté d'un seul, la brusque rupture d'un contrat. Ils ne reculent en outre devant aucun des gestes violents auquel le fait de la grève peut donner naissance; le sabotage, destruction méthodique du matériel, la chasse aux

« renards », attentat aux libertés élémentaires, leur en paraissent être les conséquences normales et, si l'on peut dire, légitimes. Contre eux, mais sur le même plan, s'agitent les partisans des violences patronales : à la grève ils opposent le lock-out, manœuvre symétrique, pur instrument de guerre; à la cessation du travail ils veulent donner comme sanction normale l'arbitraire réduction des salaires ou même le chômage imposé, pour un temps plus ou moins long, dans un esprit de répression brutale. Sur le plan supérieur s'élaborent au contraire les solutions calmes, les solutions par le droit. Elles sont l'œuvre d'arbitres librement désignés et qui, étrangers au conflit, apportent dans la délimitation des sphères que remplit le droit de chacun une clairvoyance rationnelle et d'avance respectée : « Ouvriers, voici jusqu'où vous pouvez aller. Patrons, voilà les limites que vous ne devez pas dépasser. Hors de là vos gestes ne seraient que violence. » Le fait que bien souvent l'un et l'autre camps se soumettent à ce langage ne nous révèle-t-il pas que, renonçant au déploiement de la force, ils viennent de s'élever jusqu'à l'étage supérieur et d'être soudainement touchés de la grâce du droit? — Il suffit d'interroger les intéressés ou même les arbitres pour voir que telle n'est pas l'exacte interprétation des apparences. Qu'a fait l'arbitre? De son propre aveu, il vient de convier deux catégories de violences à se faire des concessions réciproques et d'ailleurs provisoires. A-t-on recours à lui quand la grève est assez efficace pour s'assurer le succès? Fait-on appel à ses services quand, par le lock-out, le patron se juge capable de réprimer sans secours extérieur toute tentative de rébellion? Non; nous ne le voyons intervenir que si, doutant de la victoire, les adversaires tiennent à ménager leurs forces. Et par « forces » il importe de ne pas entendre simplement ici les gestes qui, bien à tort, semblent ne traduire que la violence des appétits, mais encore les croyances dont ils tirent leur signification véritable : croyance de l'ouvrier en la légitimité de sa résistance à l'injustice d'un régime capitaliste, croyance du patron en la juste nécessité d'un ordre économique qu'il estime fondé en nature et en raison. Ce sont là des sentiments moraux concrets que prolongent des volontés énergiques, et l'arbitre n'a pas le pouvoir miraculeux de supprimer celles-ci pour rendre à ceux-là leur pureté perdue. Nous en trouvons la preuve certaine dans ce fait que, s'il cesse de vouloir être un simple intermédiaire entre des croyances agissantes et s'il aspire à fixer d'une manière définitive et

pour toute une catégorie de conflits la table immuable des droits, ouvriers et patrons tournent alors contre ce despotisme nouveau la commune vigueur de leurs efforts inverses. Nous avons entendu, lors de grèves célèbres, des conciliateurs tenir à peu près ce langage : « Patrons, acceptez au nom du Droit l'existence de la grève et celle des syndicats professionnels. Ne commettez pas l'injustice de remplacer pour « faits de grève » votre personnel syndiqué par des travailleurs libres. Ouvriers, sachez de votre côté que l'usage du droit de grève ne vous autorise ni à détruire le matériel que vous n'utilisez plus ni, surtout, à entraver la liberté sacrée qu'a chaque travailleur de n'être point gréviste. Respectez le droit. » Quelles étaient les réponses de l'un et de l'autre groupes? Nous les avons lues maintes fois, aussi bien dans l'*Économiste français* que dans *La Bataille syndicaliste*. Les uns disaient à l'arbitre : « Vous prenez parti contre nous. La liberté de l'employeur est aussi sacrée, ce nous semble, que celle de l'employé. Nous interdire toute répression pour « fait de grève », nous imposer par surcroît, en vertu d'on ne sait quel privilège syndical, un personnel en quelque sorte inaliénable, c'est nous livrer pieds et poings liés aux syndicats ouvriers. D'ailleurs, malgré la coutume et malgré la loi, la grève à elle seule est une violence : la justice admet la suspension d'un contrat mais elle en condamne la rupture. En déclarant illégitimes les sanctions que nous voulons opposer aux attentats ouvriers vous prenez vous-même le parti de la force; vous êtes un adversaire. » D'autres voix s'élevaient et proclamaient au contraire : « En réprouvant le sabotage et la chasse aux « renards » vous passez manifestement dans le camp ennemi. Ces prétendues violences ne sont, en effet, que l'expression complète du droit même que vous nous reconnaissez. Si nous pouvons légitimement refuser soudain notre travail, c'est donc légitimement aussi que nous pouvons exiger de l'employeur qu'il apporte des modifications bien réelles au contrat primitivement consenti. Comment ce résultat serait-il obtenu, si nous tolérions que d'autres vinssent utiliser à notre défaut le matériel que nous abandonnons? Ce serait nous faire les artisans de notre propre échec. Si nos efforts veulent aboutir, il est rigoureusement nécessaire et juste ou que nous mettions provisoirement hors d'usage le matériel de production ou que, si nous le laissons intact, nous en interdisions par la force à ceux qui ne sont pas grévistes toute utilisation. D'ailleurs, si la grève réussit, ceux

qui auront refusé de participer au mouvement ne bénéficieront-ils pas, eux aussi, des améliorations conquises? Il est donc juste qu'associés aux avantages de la victoire ils le soient tous au danger et à la lutte. Vous ne pouvez sans arbitraire, sans violence, nous interdire de mener jusqu'à son terme un effort dont la loi même proclame la légitimité. » — Les conciliateurs, accusés de mépriser le droit, invoquaient alors et invoqueront encore la nécessité de « l'ordre public », de l'ordre anonyme dont la cause, étrangère aux partis, aux groupes et aux classes, se confond avec celle du « droit des gens ». C'est au nom de ce dernier qu'ils menaçaient ouvriers et patrons de l'intervention de la force publique. C'est que, tout simplement, au lieu de faire leurs les croyances de l'un des adversaires, ils venaient d'adopter les sentiments et la foi morale de tous ceux qui, étrangers à un conflit auquel ne les lient point des préoccupations directes, ne veulent voir dans la personne concrète des croyants qui sont aux prises que le « citoyen », l'être, indéfiniment semblable à lui-même et aux autres, qui fait partie d'un État. Sans effort, ils dépouillaient les individus de tout ce qui les attache à leur milieu de croyances, ici leur classe, et déclaraient avec sincérité qu'une vie sociale stable et normale ne saurait s'accommoder de ces violences réciproques. Ce n'est pas le point de vue du « Droit pur », c'est le point de vue du neutre, de celui qui croit en son droit au repos et veut demander à l'État de faire cesser le tumulte. Il ne peut d'ailleurs oublier que, s'il n'est pas aujourd'hui personnellement engagé dans le conflit économique et moral qui lui paraît susciter des brutalités coupables, il est voué à d'autres luttes où demain ses croyances politiques ou religieuses auront à se faire valoir et que les hommes contre lesquels il dresse de très bonne foi la majesté de l'ordre public l'invoqueront alors contre lui-même avec une égale sincérité. Si donc sa neutralité reste positive, s'il croit en son droit de rétablir l'ordre, il est, tout comme ceux dont il réprouve les gestes, une âme sincère qui prétend se défendre, un combattant qui ne veut pas s'éloigner de la mêlée. — Ici encore s'obscurcit la lumineuse opposition.

Pourtant nous ne pouvons renoncer aussi promptement à notre tentative. N'existe-t-il pas un cas privilégié qui, cernant d'un trait sans bavures la forme de la violence et la forme du droit, étalerait à nos yeux le spectacle de leur essentielle antinomie? L'opposition de la guerre et de la paix ou mieux de la volonté de guerre et de la

volonté de paix paraît bien être douée de ce privilège décisif. Comment ne pas qualifier de partisans de la violence ceux pour qui les différends internationaux trouvent dans le choc des armées leur solution normale? Comment ne pas décerner le titre de partisans du droit à ceux pour lesquels tout appel aux armes doit céder la place aux délibérations éclairées d'arbitres épris de justice? Ici le recours à l'arbitrage international, là le simple appétit des violences nationales. Jamais l'opposition des volontés rationnelles avec les poussées de l'instinct ne reçut, semble-t-il, d'incarnation plus adéquate. Nulle subtilité dialectique ne peut prévaloir contre cette vérité quotidienne : il y a des brutaux, des guerriers, et il y a des pacifistes.

Avant d'aborder l'examen de cette antithèse si franche et si courante, il importe que nous débarrassions de tout caractère ambigu la notion, si obscure en sa banalité, que désigne le mot « pacifisme ». Il est très certain, en effet, que si, comme nous l'avons vu, la tolérance peut être voulue soit positivement, comme un dogme, soit négativement, comme une barrière utile, la paix elle aussi se trouve être l'objet commun de volontés très diverses : le pacifisme peut n'être qu'une tactique, il peut être au contraire une doctrine. Ne confondons pas celle-ci avec celle-là. Le pacifisme-tactique est le désir de paix qui éclôt normalement dans le cœur même de ceux qui souhaitent et veulent la guerre. C'est un pacifisme belligérant. Voici, appartenant à des nationalités différentes, des groupes qui gardent l'un pour l'autre des haines vivaces : l'un estime que les droits de sa nation ont jadis été violés et qu'une réparation reste nécessaire; l'autre, non content de se refuser au désaveu de ses gestes antérieurs, affirme en outre que, par le fait de circonstances économiques (surpopulation, expansion commerciale), des droits nouveaux viennent de naître pour lui et qu'il saura les faire valoir. Des deux côtés on demeure convaincu que la ferveur de ces revendications et le développement de ces prétentions neuves aboutiront un jour à la guerre et qu'en elle seule ils trouveront, les uns l'occasion d'une vengeance juste, les autres le moyen d'exiger une fois de plus des avantages qu'ils croient légitimes. Mais ils savent aussi, dans chaque camp, qu'ils ne disposent point pour l'instant des forces nécessaires et que les ressources de l'adversaire futur leur ménagent de probables déceptions. Au lieu de tenter l'aventure, ils proclameront donc la nécessité de la paix et la vigueur de leurs protestations pacifistes traduira assez exactement celle de leurs velléités belli-

queuses. C'est l'incertitude du succès qui dans le pacifisme-tactique guide les conduites et dicte les propos : la paix n'est en ce cas qu'une précaution simultanément voulue par les forces qui se préparent à la lutte. S'il arrive qu'en pareille occurrence un ou plusieurs recours à l'arbitrage soient réclamés par les parties, sachons voir là non point la substitution de l'ordre du droit à celui de la violence, mais la commune exigence d'un délai au terme duquel surgiront, plus âpres, des volontés de guerre qui, selon les croyances des combattants, restaureront ou instaureront des droits. Un tel pacifisme est déjà la guerre et même la ruse de guerre ; ce n'est pas lui qui nous transportera dans la shpère d'où tout appel à la force serait banni.

Le pacifisme que l'on oppose au règne de la brutalité ne peut être que le pacifisme-doctrine, celui qui se donne pour contenu la volonté positive d'éviter non seulement toutes les solutions violentes mais encore les occasions qui les suscitent, celui qui, en un mot, veut non la guerre retardée mais la guerre supprimée, la paix définitive. Certes, une telle volonté paraît bien, si elle est sincère, nous hausser vers un ciel nouveau : au désir des coups se substitue l'argumentation calme, et l'insurrection contre les règles morales qui définissent le droit de chacun s'efface devant la soumission collective à la raison qui discute, à la justice qui décide. Pourquoi ne pas confier le soin de ces discussions et de ces répartitions à des personnages compétents, probes, librement choisis par tous ceux qui viennent d'être délivrés du prestige de la force? Vouloir un tribunal international d'arbitrage, c'est bien se soustraire à toute volonté de violence, c'est se montrer « homme » au sens le plus élevé du terme. — Cette apparence est-elle fondée? — Il convient d'abord que nous demandions au pacifiste doctrinaire si sa *volonté* de paix doit être vraiment tenue pour réelle. Il faut, pour cela, qu'il nous déclare très nettement qu'il n'entend pas se borner ici à formuler des souhaits ou à émettre des vœux, mais que, de toutes ses forces, il *veut* des actes, une conduite, des gestes précis. Sans cela nous ne pourrions le considérer que comme un spectateur, comme un esthète qui, se retirant de l'action, superpose au conflit concret des croyances sincères la vision tout abstraite d'une union supra-morale. S'il veut des solutions réelles, vivantes, il descendra dans l'arène et viendra se mêler à tous. Or, dès qu'il sera parmi la foule, il s'apercevra que ni la création de ligues, de journaux, de revues, ni la propagande par conférences ne suffisent à faire lever dans les consciences des

désirs de paix assez forts pour que toute perspective de conflit belliqueux puisse être écartée. C'est là plus qu'une possibilité, c'est une menace immédiate. Il faut qu'il l'aborde en face. Voici le fait : Entre deux nations un différend surgit et grandit promptement. Chacune d'elles, forte des traités conclus ou des sympathies soudain provoquées, voit se ranger à ses côtés des alliés puissants. A tort ou à raison, nul ne songe à confier à l'autorité d'un tribunal d'arbitrage le soin de décider du sort des peuples. On va se battre. On se bat. Que veut alors le pacifiste? De deux choses l'une. Ou bien il estime que parmi les États en lutte certains seulement sont responsables de ce recours à la violence, tandis que les autres ne sauraient sans injustice être taxés de brutalité. Ou bien il pense que toutes les nations en conflit sont sans aucune exception responsables du déchaînement de la force : celles qui ne l'ont pas directement provoqué ne se sont-elles point placées, en décidant de s'y opposer par les armes, sur le terrain même où les agresseurs, au mépris complet du droit, ont voulu transporter le litige? Sa doctrine lui interdisant de croire que tous puissent avoir raison, le pacifiste ne peut que déclarer ou que certains ont tort ou que tout le monde est coupable. Il faut choisir entre ceci et cela. Dans l'un et l'autre cas que va-t-il vouloir? Si certains seulement portent la responsabilité du choc effréné des violences, ceux-là seuls sans doute se trouvent situés hors des limites du Droit. Si « ceux qui n'ont pas tort » s'étaient en effet dérobés à toute résistance active et n'avaient opposé à l'agresseur que leur passivité ou leurs larmes, ils se seraient faits — le pacifiste l'avouera sans peine — les complices directs de la défaite du Droit. Ce n'est donc pas malgré le déploiement de leur violence mais bien à cause de lui que les nations « qui se défendent » resserrent autour d'elles le cercle de la moralité et de la justice à l'instant précis où les autres, qui pourtant font les mêmes gestes, viennent de s'en évader. Nul pacifiste ne refuserait de souscrire à cette déclaration. Avant le conflit, il voulait la paix par le droit ; la lutte entamée, il ne peut vouloir que la force pour le droit et la paix par la force. Valide, il voudra combattre et sera soldat. Si son âge ou sa santé l'en empêchent, il exaltera par la parole, par son dévouement social ou même par son argent la volonté de victoire des hommes qui se sont « à bon droit » insurgés contre la force. On peut même être plus précis : à supposer que le pacifiste ait la possibilité matérielle d'un choix, ce n'est pas dans les rangs de la nation « la plus odieusement

lésée », qu'il voudra combattre, mais bien parmi ses compatriotes. C'est en effet à l'intérieur de *sa* nation que s'est exercée surtout sa propagande et c'est de l'État dont il est citoyen qu'il a voulu faire l'« État du droit ». C'est là qu'il a travaillé, là que se trouvent ses amis, là aussi ses ennemis, ceux qui ne partagent pas sa foi mais dont il connaît du moins le nombre, la force et les méthodes. Il y avait autrefois pour lui une manière nationale de préparer la paix par le Droit; il y a donc certainement aujourd'hui une manière nationale de vouloir la paix par la Force. Si le pacifiste veut une solution réelle, il sera tout bonnement soldat dans l'armée de son pays. — « Mais, va-t-on dire, ne lui est-il point permis de penser que sa propre nation doit être rangée dans la catégorie des agresseurs, des brutaux, des responsables? Il paraît élémentairement juste de lui accorder cette possibilité de clairvoyance; c'est même par elle que, s'élevant au-dessus des préjugés nationaux, il manifestera son amour de la pure justice. » Supposons que le cas se produise et qu'un pacifiste convaincu vienne à s'apercevoir que son propre pays défend la cause de la violence. Va-t-il alors refuser de participer à la lutte et se croiser les bras? Ce serait favoriser par son abstention la brutalité qui l'indigne. Va-t-il déserter pour aller offrir sa force à l'une des nations qui, selon lui, ont assumé la protection du droit? Abstraitement possible, une pareille solution est en fait inadmissible. S'il agissait ainsi, il avouerait à tous que les croyances au triomphe desquelles il s'est dévoué à l'intérieur de sa nation n'ont pas réussi à s'emparer d'un nombre appréciable de consciences, que ses efforts ont été vains et que, vraisemblablement, il est responsable de cet échec. C'est un aveu d'impuissance auquel il ne se résoudra pas aisément. D'autre part, si réfractaire que puisse être son pays au règne possible du droit, il le connaît du moins jusqu'en son fond, il peut y calculer son travail et en prévoir les résultats. Il abandonnerait ces certitudes pour aller s'agréger péniblement à un groupe nouveau, qui ne peut manquer de le traiter en suspect et dont il ignore tout, dont il ignore même à vrai dire s'il n'est pas, comme sa propre nation, l'un des soutiens hypocrites de la force brutale! Le risque est trop gros. Le pacifiste qui ne veut pas admettre que son pays ait raison préférera toujours à la désertion une attitude capable de sauvegarder à la fois et son attachement au droit et sa volonté de ne pas poursuivre dans l'inconnu l'effort de toute une vie morale. Il déclarera donc que, si sa nation est coupable, les

autres ne le sont pas moins et que personne en l'occurrence n'a daigné faire la part du Droit. Nous voici donc amenés à l'examen de la seconde branche du dilemme. Si tous sont convaincus de violence, que voudra le pacifiste? — Moins que jamais l'inaction lui est permise. Il avait tout à l'heure, même en ne se battant pas, la chance de voir ses convictions défendues par des belligérants honnêtes; il n'a plus maintenant à compter que sur lui-même. Puisque l'appel au droit et au tribunal international qui devait en être le dispensateur a été négligé par tous, le pacifiste conséquent voudra que cette négligence, qui est un crime, ait une sanction. Tous se sont lancés dans les voies de la violence; ce ne sont plus des regrets ni des souhaits qui les arrêteront. Il importe que partout surgisse une violence inverse qui paralyse la première et que tous ceux qui en chaque nation n'ont pas entièrement perdu le sens du droit, s'opposent par la force à l'expansion de la Force. Cette sanction suprême, nécessairement voulue par celui qui ne peut se contenter d'assister, impuissant, au déroulement des violences nationales, c'est l'insurrection internationale. L'homme qui, jugeant coupables toutes les patries et la sienne, persiste à vouloir des actes précis, ne peut qu'inviter les armées à la révolte et sera fier de voir celle de sa nation donner la première l'exemple du soulèvement. Les événements de Russie nous offrent ici un exemple facile et, malheureusement, trop éloquent. Le dilemme où se trouve enserré le pacifiste est donc double et rigoureux. Ou les vœux ou l'action. Se contenter des premiers, c'est se mutiler soi-même, se dérober à son propre effort. Opter pour la seconde, c'est se donner le choix entre la guerre nationale et l'insurrection, et, puisque rien ne s'improvise, c'est aussi dès le temps de paix préparer l'une ou l'autre. — De quelque façon qu'il entende défendre contre les entreprises de la violence la cause sacrée du Droit, le pacifiste ne s'échappe pas du plan sur lequel la pesanteur même des croyances concrètes et pleines maintient tous ceux qui vivent moralement. Dès qu'il remplace les désirs par des gestes et les vœux par des décisions, c'est une volonté de lutte qui se trouve éclore en lui. Acharné partisan des déterminations calmes et de la claire raison, c'est par la violence seule et parmi sa confusion qu'il pourra défendre avec acharnement ce calme et cette clarté. Ce n'est pas déchoir, c'est vivre.

Ainsi là même où, vu de loin, nous apparaissait insondable le fossé qui séparerait les partisans de la force des partisans du droit,

il se comble à notre approche et nous le franchissons sans en discerner la trace. C'est probablement qu'il n'y a pas de coupure dans le terrain moral ou, si l'on veut une autre image, qu'aucune muraille n'isole du domaine commun l'enclos où se mouvraient quelques élus. Chacun de nous par sa bonne foi, sa persévérance et sa force, porte les limites de son territoire moral aussi loin que l'y autorisent la force, la persévérance et la bonne foi d'autrui. Tous veulent la justice et le droit; plus ils le veulent, mieux ils luttent. Aucune antinomie verbale ne prévaut contre ce spectacle quotidien; aucune volonté ne peut nous soustraire à la bataille.

II

Mais on pensera sans doute qu'il ne suffit pas d'effacer ainsi par de simples descriptions des démarcations que l'on tenait pour fondées et que, si vraiment les apparences que nous venons d'étaler ne sont pas vaines, il convient d'en asseoir la réalité sur des bases plus solides. Si l'opposition commune est sans contenu valable, il est nécessaire de rechercher quelle cause rend l'illusion tenace, et, si l'amalgame de la force et du droit n'est pas une anomalie, il faut pénétrer jusqu'aux raisons de leur affinité mutuelle. Nous croyons que cette cause n'est autre qu'une conception vicieuse de la réalité morale en général et que ces raisons se trouvent, au contraire, dans la nature profonde de la moralité. En révélant l'inconsistance des aperçus théoriques qui étayent l'illusion populaire et en lui substituant l'assise stable d'une analyse respectueuse des faits, nous passerons de la simple constatation à l'explication rationnelle et comprendrons pourquoi, loin d'être un simple accident, la fusion de la volonté du droit avec l'expansion de la force reste une nécessité fondamentale.

C'est bien sur une théorie générale de la conduite, sur une véritable philosophie morale que paraît reposer la croyance persistante en une antithèse dont les faits, chaque jour, accusent l'inanité. Cette philosophie élémentaire est très simple et d'apparence claire. Nous la connaissons tous. C'est elle que nous avons adoptée au début de notre réflexion morale, lorsque, pressés d'agir et avides de voir clair en nous-mêmes, nous voulions qu'un schéma rapide nous orientât à travers l'infini dédale des actes, des sentiments et nous

permit d'y établir un ordre provisoire. Il était alors normal que, pour mener cette tâche à bonne fin dans un délai minimum, nous fissions appel aux schèmes dont nous voyons que se servent avec succès les sciences dites « de la nature ». Or ne sont-ils pas d'un type à peu près uniforme? Au sommet, des principes très généraux donnant à l'esprit qui les contemple une satisfaction géométrique (égalité de l'action et de la réaction, équivalence des formes diverses de l'énergie, etc.); au-dessous, s'efforçant sans trêve de garder un intime contact avec les principes premiers, la foule des lois qui trient, classent, ordonnent le chaos des faits et voudraient n'être que les fragments des propositions fondamentales; au plus bas étage enfin, la masse obscure des faits amorphes dont le savoir ne s'est pas encore emparé mais qui, sans doute, rentreront bientôt dans les cadres dès à présent préparés par les lois et par les principes. Les yeux pleins de cette image qui s'impose au sens commun, nous répartissions aisément l'ensemble de nos croyances et de nos actes en trois tronçons superposés. Le plus élevé contenait la liste très claire et rationnellement dressée des grandes catégories d'actes qu'il convient de faire ou d'éviter, la détermination lucide des rapports entre « personnes morales ». Cette liste, connue de tous, approuvée par l'universelle raison, enfermait les principes du droit. Au-dessous, et comme détachées de la liste générale qui les tenait incluses par la secousse de la vie, se déroulaient les listes complexes *des droits*, applications, fragmentations, émanations multiples du droit unique. En elles étaient inscrits ce qu'en chaque circonstance je dois accomplir et ce dont en chaque occasion je dois m'écarter, bref toute la législation morale. Sous cette foule de gestes réglés, prévus, ordonnés, nous voyions se mouvoir, provisoirement peut-être mais résolument séparées d'elle, les poussées de l'instinct ou du désir, les impulsions animales; sous la moralité qui se veut, la nature qui s'abandonne; sous le droit, la violence.

Ce tableau très net, nous en garantissions le bien-fondé par une série de raisonnements dont la reconstitution reste facile; car, aujourd'hui encore, ils semblent être pour bien des gens l'expression même du bon sens. En voici le thème essentiel : — L'animal humain, comme tel, n'est primitivement qu'un faisceau de besoins et d'appétits, un morceau de la nature. Groupons plusieurs de ces êtres simples; la similitude de leurs désirs et l'égale ardeur de leurs impulsions vont engendrer des heurts incessants : c'est la bataille

quotidienne pour la vie, le choc des violences. Mais l'homme a des capacités intellectuelles; il sait choisir et prévoir, il peut trier ses actes. Cette faculté d'option entre des gestes possibles l'arrache-t-elle à l'empire de la brutalité? Pas encore; car l'entendement demeure au service du besoin. Sans doute, l'intelligence permet de calculer les efforts et d'en extraire l'utilité maxima, elle éclaire et elle guide la violence; mais c'est là la perfectionner, non l'abolir. Nous ne pouvons nous élever vers un règne vraiment humain que si par delà nos puissances intellectuelles nous faisons appel à ce que nous nommerons, du terme le plus général qui soit, des capacités morales. Que nous les appelions « raison pratique », « cœur » ou « sens moral », que nous en découvrions la source soit en nous-mêmes, — dans nos facultés logiques ou dans une affectivité spéciale, — soit hors de nous, — en Dieu ou dans des nécessités sociales, — leur existence est palpable. Par elles nous savons que certains actes « doivent être » et qu'au-dessus du déroulement des gestes naturels, obscurs ou éclairés, une autre vie, exclusivement humaine, s'édifie par sa propre vertu. Le sentiment de cette « valeur » nouvelle, universellement répandu, transforme chaque homme en une « personne ». Cette seule considération suffit à déterminer les règles qui désormais vont soustraire notre action à la domination de la pure nature. Toute « personne morale » est en effet, de l'aveu nécessaire de tous, égale et semblable à toute autre; le souci de la justice et le respect des libertés trouvent là leur fondement normal. L'ensemble de propositions claires qu'en déduira facilement tout manuel de morale constitue une sorte de code que chacun peut examiner successivement en sujet et en objet. Dans le premier cas, il y cherche quelle doit être sa conduite vis-à-vis d'autrui et ce code est alors celui même du devoir; dans le second, il veut savoir quelle conduite les autres ont à tenir vis-à-vis de lui-même et ce code devient celui du Droit. Mais il s'agit de passer de ces axiomes à la vie, de ces pures formules aux minuscules prescriptions exigées par l'existence quotidienne. C'est alors que nous ferons intervenir, à côté de « l'être qui agit », les circonstances multiples qui diversifient son action : l'homme est un être familial, politique, économique, philosophique. Les vastes principes qui ne concernaient que les « personnes morales » vont donc très naturellement se briser en petits préceptes et le code abstrait du Droit nous livrera les droits concrets du citoyen, du père de famille, du travailleur, du penseur. A l'appel

de la vie, les listes des « droits » s'échappent des formules universelles et projettent à leur tour hors d'elles-mêmes les prescriptions qu'elles contenaient en puissance; car il existe plusieurs espèces de citoyens, plusieurs catégories de pères de famille, plusieurs sortes de travailleurs. La simple application des règles primitives à la diversité que leur offre la vie suffit ainsi à constituer un édifice moral large et complexe, une sorte d'armoire immense où de vastes tiroirs en enveloppent de moindres et ceux-ci de plus petits encore. Les derniers enferment les réponses aux questions posées par la vie. On voit dès lors en quoi, si cette construction n'était pas factice, consisteraient et la vie morale et son progrès en chacun : Vivre moralement, ce serait, chaque fois que nous avons à choisir entre des décisions possibles, recevoir des seules listes que patiemment auront établies nos capacités morales l'indication de la voie dans laquelle doit s'engager notre action. Ainsi l'on se soustrairait à toute volonté de violence. Puisqu'en effet les formules premières recueillent l'assentiment unanime, les règles qui en sont déduites, si minimes et si précises qu'elles soient, bénéficient de la même évidence; en m'y tenant je suis nécessairement d'accord avec moi-même et avec tous, je m'enfonce dans le droit. Quant au progrès moral, il comporterait deux phases : dans la première, nous apprendrions à découvrir dans l'édifice du Droit la place de tous les problèmes dont nous réclamions auparavant la solution à la nature, c'est-à-dire aux impulsions de l'instinct aveugle ou du désir intelligent, nous rechercherions les tiroirs cachés, nous explorerions l'armoire; dans la seconde, le meuble une fois sondé, nous apprendrions à en manier les pièces diverses avec une rapidité croissante et sans tâtonnement aucun : ce que je dois faire chaque jour comme citoyen, comme père, comme époux, comme commerçant, comme ouvrier, comme fonctionnaire, je le trouverais sans effort en des tiroirs bien localisés. Il y aurait donc deux grands types de solutions : celles que nous demandons au mécanisme robuste et compliqué du Droit, lequel nous met automatiquement en harmonie avec nos semblables, et celles que, négligeant ce recours, nous ne voulons tenir que des exigences de nos besoins et de la puissance de notre force. — C'est là, comme on voit, obtenir de notre conduite une représentation commode et suffisamment nette. Mais touchons-nous le réel et sommes-nous sortis du verbalisme? Nous ne le pensons pas.

Si vraiment le règne du Droit n'est que la mise en branle d'un

mécanisme déclanchant de proche en proche des solutions chaque fois plus concrètes, il est nécessaire que, pour exclure de notre vie toute trace de violence, nous disposions d'un double moyen. Il faut, tout d'abord, que nous soit fourni un critérium capable de nous faire discerner du premier coup parmi les files parallèles des déductions morales celles qui sont valables, « consistantes », de celles « qui ne tiennent pas ». Comment saurions-nous sans cela si la violence ne se glisse pas en nous à notre insu, si nos raisonnements sont justes et par suite si nos actes sont bons? Puisque cela est nécessaire, voici qui l'est encore. A quoi nous servirait ce critère, si les principes moraux à partir desquels se déploient les déductions étaient eux-mêmes flous, vagues et sans consistance? Il faut à tout prix qu'ils constituent une base solide, un point de départ que soutienne, à côté de mon humble raison, la logique universelle; nous exigeons qu'ils soient des vérités à la fois précises et invariables. Alors, disposant simultanément de majeures que ne peut atteindre la mobilité des interprétations individuelles et d'un critérium vraiment universel, je serai sûr que, si je déduis correctement, mes actes sont purement conformes au Droit et exempts de toute violence. Mais où découvrir le critérium? Où trouver le contenu fixe et unanime des formules de départ?

Admettons provisoirement que le vêtement de ces formules cache pour tous les mêmes croyances, que les termes vagues de personne morale, de vérité, de justice, de dignité, recouvrent dans les âmes différentes des convictions rigoureusement semblables et donnent par suite naissance, dès qu'on en définira la notion, à des principes universels. Ceux-ci seront les majeures obligées de toute déduction morale, le ressort dernier de toute conduite qui s'inspire du Droit. Mais que s'agit-il au juste d'en extraire? D'autres principes? de nouvelles formules? Non, il s'agit d'en tirer sans perdre de temps la réponse aux questions que tel jour, à telle heure, des circonstances exclusivement miennes posent à moi seul et à moi tout entier. C'est un jugement *singulier* que je réclame, une solution neuve et unique, « ce que jamais on ne verra deux fois ». Qui se trouve interrogé par la vie? Tout moi-même et seulement moi : mes capacités logiques, mes sentiments, mes convictions de toute sorte, mon humeur, mes espoirs, mes habitudes, mon rang social, ma fonction, tout un passé prodigieusement complexe et dont chaque moment n'a été vécu que par moi. N'est-ce pas tout moi-même aussi

qu'engagera ma décision? N'est-ce pas moi seul qui me coulerai, corps et âme, dans le moule d'une solution à laquelle, puisque *j'agis*, je vais donner non seulement mon approbation logique et déductive mais mon être entier avec son tempérament, ses passions, ses coutumes et son passé? S'il n'en était pas ainsi, l'acte qui va surgir ne serait qu'une pièce rapportée, plaquée, se détachant de moi-même au premier choc; je n'en serais pas l'auteur. D'ailleurs par qui la question est-elle posée? Par *ma* vie et *mes* circonstances : le milieu intellectuel, sentimental, social, dans lequel je respire n'est-il pas rigoureusement mien? Mes amis ne sont pas *les* amis et moins encore *l'*ami; chacun d'eux est lui-même irréductiblement et son amitié n'est pas l'amitié. Mes enfants ne sont pas *l'*enfant et ma femme n'est pas *la* femme. Un autre que moi-même pourrait-il pressentir les répercussions qu'auront sur ceux qui m'entourent les gestes que je vais accomplir? Le faisceau des êtres qu'ils intéresseront n'est-il pas unique au monde? Les intéresseront-ils d'ailleurs deux fois de la même façon? Ma solution, j'en ai le sentiment aigu, ne sera juste, bonne que si elle est *complète;* elle ne sera complète que si elle est *singulière*. Ce n'est pas un principe, fût-il le plus menu, le plus ténu de tous, que doivent me livrer les artifices de la déduction; c'est une décision originale, mienne, jamais vue. Or, j'ai beau compliquer, disloquer, multiplier et sous-multiplier les propositions morales, l'acte vivant que je réclame s'obstine à demeurer invisible. Pourquoi m'en étonner? Un principe, si complexe qu'il soit, peut-il créer autre chose que des principes? La vie seule engendre la vie. Où trouverai-je ici un critérium? Sans doute, si je me contentais de déduire, d'extraire patiemment de tiroirs bien remplis des formules préparées d'avance, ma conduite serait contrôlable par tous et la raison commune aurait qualité pour confirmer ou infirmer sans appel la validité de mes raisonnements. Mais il n'en est pas ainsi. Suspendues au-dessus de la vie, de telles déductions ne s'y mêlent jamais; elles sont comme des passerelles étroites jetées çà et là sur le fleuve : beaucoup s'y engagent et les pas de l'un se posent à peu près où se sont posés les pas de l'autre, mais la vie coule au-dessous. Pour ceux qui y sont plongés il n'est plus de voies rigides et unilinéaires; chacun s'y trace le chemin fluide où l'engagent et l'examen des flots et la connaissance de lui-même. Ni ceux qui vivent à ses côtés ni ceux, à plus forte raison, qui sont demeurés au-dessus de toute vie concrète, ne peuvent

résoudre à sa place des problèmes qui désormais se posent à lui seul. Personne ne peut jouer le rôle d'arbitre. Si donc le Droit tenait tout entier dans un édifice bien agencé de principes et si la moralité s'épuisait en une longue cascade de déductions correctes, la vie lui échapperait sans cesse et, puisqu'au-dessous du droit il n'y a plus que le chaos des violences, il faudrait dire que toute action concrète naît et se développe parmi la confusion de la force.

C'est à cette déclaration désolée que nous aboutirons encore si, comme nous y oblige le souci de la vérité, nous retirons la concession que nous avons accordée tout à l'heure. Les formules de départ ne sont pas en effet emplies de croyances fixes et universelles, elles sont au contraire peuplées de divergences indéfinies. Si toute unanimité semble disparaître dès qu'apparaît, avec la vie quotidienne, la nécessité de solutions singulières, c'est qu'un tel accord n'existait pas auparavant et que nos déductions étaient verbales. Nous remarquons aisément dans tous les principes généraux (respect de la liberté et de la dignité humaines, égalité des personnes, nécessité de la justice, etc.), la présence de deux éléments bien distincts : d'une part le pur schéma, l'armature géométrique de la formule, qui, certes, s'impose à l'assentiment des plus rebelles, mais demeure radicalement vide ; d'autre part l'infinie multiplicité des croyances précises, dont la formule vague nous apparaît dès maintenant comme le résidu décoloré ou l'étiquette banale. Un exemple : qui ne proclame sacré le respect de la personne morale? Une foule de convictions diverses s'agitent cependant sous cette uniforme déclaration. Voici ce qu'elle signifie pour les uns : « Chaque être raisonnable est capable de moralité, puisque celle-ci n'est autre chose que la raison s'imposant elle-même sa loi : l'autonomie est l'essence de la personne. Toutes les personnes, comme telles, sont donc rigoureusement égales et nul n'a le droit de faire violence à la raison d'autrui. L'acte brutal par excellence serait celui par lequel nous tenterions d'imposer du dehors les croyances qui sont les nôtres. Notre devoir est, si nous les estimons rationnelles, de les proposer simplement au choix libre et réfléchi de chacun. » Pour les autres elle voudra dire : « La personne morale ne saurait être limitée à la raison qui se donne sa loi. Elle est au contraire l'ensemble des élans qui par delà toute raison tendent à ce qui nous dépasse et demeure à la fois notre racine et notre fin, à Dieu. Respecter la personne morale ne peut donc consister à laisser la raison ne faire appel

qu'à elle-même ; ce serait la mutiler et même la détruire. La respecter vraiment c'est favoriser ces élans profonds. Tous ne sont pas à un égal degré des personnes morales, puisque chez beaucoup ces élans sont paralysés par les sophismes rationalistes. Ceux qui possèdent la vérité doivent imposer la lumière à tous ceux qui ne se soucient pas de la faire jaillir en eux-mêmes. » Un troisième dira : « C'est l'être tout entier qui est personne morale, y compris ses instincts. Le respecter c'est donner à chacun, sans loi aucune, la possibilité d'un développement intégral, c'est essentiellement laisser faire. Il n'y a ni convictions rationnelles à proposer ni lumière à imposer. Laissons chacun « vivre sa vie ». Si des courants aussi divers se manifestent dans les formules les plus éloignées de l'action concrète, leur nombre ne décroîtra pas à mesure que nous nous approcherons de la vie. Ce n'est pas en des sens identiques que tous estiment qu'il faut être tolérant, qu'il faut préférer la paix à la guerre, qu'il faut donner à chacun le salaire qui lui est dû. Sans cela, les mille conflits qui sont le tissu de l'existence morale des individus, des groupes et des peuples demeureraient un constant miracle. C'est que, seules, les croyances, par leur diversité mobile et active, animent les principes : c'est par les divergences qu'elles recouvrent que les formules vivent. Cette demeure du droit que nous avions cru bâtir au-dessus de l'action, nous nous apercevons que nos croyances de chaque jour en sont à la fois la pierre et le ciment. En nous élevant des petites formules aux principes généraux, nous n'éliminons pas ce contenu vivant : quand nous montons d'un étage, la vie nous a précédés et, lorsque nous ouvrons la porte, nous la trouvons installée déjà, diverse et bruyante, dans l'appartement même où nous nous préparions à la recevoir. En fin de compte l'accord réel, profond, unanime, ne peut se faire que sur l'affirmation la plus formelle de toutes, sur la proclamation pure et simple de l'ordre du droit : « Il y a des choses que l'on doit faire. » Hors de cette proposition aussi incontestable que vide il n'y aurait, puisque tous les principes sont souillés par la multiplicité des croyances, que le fracas de la force.

C'est que nous avons tenté l'impossible et renversé les rôles. Nous avons voulu créer notre vie concrète en emplissant la forme du droit de principes indéfiniment subdivisés, comme s'ils pouvaient être autre chose que des produits, des résultats de la vie elle-même. Nous avons confondu le point de départ et le terme ou, plus exactement, nous avons demandé à la trace immobile d'engendrer le mou-

vement. C'est de ce dernier au contraire qu'il nous faut maintenant partir. Nous verrons alors sans peine comment l'édifice que nous nous efforçions d'élever tout à l'heure n'est fait que des sédiments lentement déposés par nos croyances concrètes et comment, en nous plongeant dès l'abord dans leur courant, il est impossible de séparer en elles la volonté-du-droit de la force qui nécessairement la prolonge et l'exprime.

Dès l'enfance, des questions morales précises se posent à nous; les rapports que nous entretenons avec nos parents, nos camarades, nos maîtres, en fournissent la matière. De quoi disposons-nous pour les résoudre? Notre réflexion morale n'est pas encore éveillée et nous ne saurions tirer de notre propre fonds les réponses nécessaires. Mais nous sommes plongés dans un fleuve de croyances : tout ce que nos parents ont cru, voulu, senti et proclamé, tous les espoirs, toutes les passions répandues autour de nous, tout cela nous a déjà pénétrés. C'est donc la portion de croyances qui nous entoure et s'est, la première, mêlée à nous qui fournira les éléments de nos décisions initiales. Peu à peu se fait jour, avec notre pouvoir de réflexion personnelle, le sentiment que nous sommes « quelqu'un », que nous avons à « vouloir » par nous-mêmes. Quand nous avons souffert, aimé, pleuré, vécu, nous disposons de données morales qui nous appartiennent en propre, et nul ne peut désormais résoudre à notre place les problèmes moraux que chaque journée nous apporte. C'est ma vie de famille, ma fonction sociale, ma situation de fortune, mon rôle politique qui, quotidiennement, leur donnent naissance. J'adopte chaque fois les solutions vers lesquelles me poussent, en même temps que les exigences d'une logique souple, l'ensemble sans cesse accru de mon expérience psychologique et le cours d'un passé sentimental que l'acte nouveau va prolonger et refondre. Par là, peu à peu, je me crée des directions et lorsque, confiant en ma sincérité, je m'y engage tout entier, ces directions deviennent des croyances. Ma vie morale acquiert alors de la consistance : en chaque domaine, vie familiale, vie sociale, vie politique, le contact étroit et permanent de la vie me fournit la possibilité d'être moralement moi-même. Or dans cette ascension je ne suis pas isolé; je ne grandis pas dans un univers vide. C'est parmi le tissu serré des croyances des autres que les miennes se sont fait jour. Enfant, je savais déjà que des groupes s'opposaient à ceux dans les rangs desquels semblait m'insérer ma naissance et que j'étais au sein d'une mêlée;

homme, j'ai l'immédiate conscience que mes volontés morales, avec les réflexions, les expériences, les passions qui les soutiennent, ne m'appartiennent vraiment que grâce aux résistances que leur expansion rencontre et qui, sans se lasser, les rejettent vers leur source. C'est donc dans un conflit que je suis engagé. Dès que mes croyances personnelles ont, si je puis dire, pris corps, elles ont aussi, parmi la foule qui s'agite autour d'elles, découvert simultanément des ennemies et des compagnes, et mon effort, en s'agrégeant à celui d'un groupe, est devenu un geste de guerre : je suis pour ou contre la liberté d'enseigner, pour ou contre le salariat, pour ou contre l'émancipation des femmes, pour ou contre la guerre. Il est par suite inévitable que mes paroles, mes votes, mes écrits, tous mes gestes sociaux expriment alternativement la fermeté de ma résistance et l'ardeur de mes attaques.

C'est au sein de ce combat quotidien que prend naturellement naissance le « sentiment de mon droit ». Si je me développais, en effet, dans un monde vide, si le chemin frayé par mes croyances pouvait être prolongé sans qu'aucun obstacle en déviât jamais le tracé, nous saurions sans doute encore « qu'il y a des choses à faire » et qu'au-dessus des réactions de l'instinct ou du jeu des tendances il y a place pour toute une vie qui sera notre œuvre laborieuse et exclusive; bref, nous aurions encore le sentiment d'un devoir, mais comment celui d'un droit, de mon droit, pourrait-il jamais surgir? Il apparaît au contraire le jour où ma croyance se heurte à des barrières, le jour où ma sincérité affronte l'égale et différente sincérité d'autrui. Des groupes se dressent alors et barrent ma route : « Nous croyons, disent-ils, qu'il est de notre devoir d'arrêter et de refouler ton élan. » Mais par quel prodige pourrais-je, secouant tout mon passé moral et me vidant de moi-même, consentir soudainement à ma propre destruction? Je m'obstinerai, je voudrai contre les autres, j'aurai le sentiment de mon droit. C'est un sentiment belliqueux, il naît du choc, de la lutte, et ne se maintient que par elle. Aussi l'histoire nous le montre-t-elle sans cesse postérieur à sa violation : il a fallu des siècles de servage pour que des « hommes » et des « citoyens » prissent conscience de leurs droits et en fissent la déclaration publique. Il est donc, semble-t-il, peu conforme à la vérité de considérer le sentiment de mon droit comme l'accidentelle incarnation d'un code qui, hors de tout et de tous, régirait dans l'absolu les personnes morales. Il n'est même pas légitime de le considérer

comme l'envers du sentiment concret de mes devoirs, comme l'exigence du devoir des autres. Sa signification n'est pas là : il est la conscience de l'encerclement de ma sincérité par des croyances étrangères et la volonté de me dégager. — Il arrive que dans cet effort je suis la plupart du temps secondé par les croyances de certains. Un conflit économique, un scandale politique, un projet d'impôt, voient brusquement converger vers une conviction commune et très précise des sincérités par ailleurs diverses. Cette coïncidence, une formule la consacre, qui, dressée contre celles que suscitent au même moment d'autres rapprochements de sincérités, devient un principe. Qu'un nouveau cas moral, une question patriotique, une affaire criminelle obligent plusieurs de ces groupes récents à contracter alliance, d'autres formules surgissent qui, négligeant les divergences des précédentes, traduiront la nécessité provisoire d'une action commune. Ainsi se construit la hiérarchie des principes; elle nous indique les points où dans la mêlée morale il y eut groupements de sincérités et communautés d'efforts. Loin d'en être la cause elle n'en est que la trace : elle est l'ensemble des pancartes indicatrices que laisse de loin en loin, aux carrefours des routes multiples qu'il construit, le travail vivant de la moralité. En détournant notre regard des individus concrets qui vivent et qui avancent pour le reporter sur ces jalons immobiles, nous ne substituons donc aucunement le spectacle du droit à celui de la violence; nous ne passons que de l'action aux formules et nous nous ôtons, par surcroît, tout moyen de comprendre comment et pourquoi ces dernières sont nées. Si nous rejoignons au contraire ceux qui les déposèrent sur leur chemin et si nous nous mêlons à leur troupe, nous comprenons alors que le sentiment de mon droit, né des résistances qu'a rencontrées mon devoir, ne peut être séparé de la force qui lutte contre elles; il est cette force même qui prend conscience de soi. En ma sincérité combattante la violence et le droit s'unissent indissolublement.

Tout de suite une objection se présente : « Si nous admettons que « le sentiment de mon droit » naisse et vive d'une lutte quotidienne, comment expliquer alors que nous ayons et la notion et le sentiment du droit des autres? N'est-ce pas d'ailleurs dans le fait de placer sur un pied de parfaite égalité mon droit propre et le droit d'autrui que réside la volonté du Droit tout court? C'est parce que je puis par des déductions parallèles les tirer l'un et l'autre de principes absolus que je sais de façon certaine quels actes me sont interdits

ou prescrits. » Débarrassons-nous d'abord d'une équivoque, source d'obscurité. Très souvent, quand je parle à propos de moi-même ou d'autrui du « sentiment du droit », j'accorde à ce dernier mot le sens qu'il revêt en mainte locution courante, en celle par exemple de « l'ordre du droit » qui, par un inévitable contraste, s'oppose à « l'ordre de la nature ou du *fait* ». Le vocable « droit » désigne alors l'ensemble de tous les actes où la volonté morale, le souci du « il faut », se substitue au pur automatisme animal; il est synonyme de moralité, de devoir. Le fait et le droit. Ce n'est pas dans cette vaste acception que nous avons à le prendre maintenant, car tel n'est point son sens originel. Il ne désigne, à proprement parler, que le sentiment de la résistance opposée à mon action persévérante et sincère par la persévérance et la sincérité des autres. Si le sens commun juge bon d'en étendre la signification à la vie morale tout entière, au point de rendre presque inutile le terme de « devoir » qui seul serait valable en l'occurrence, c'est que précisément nos croyances, loin de se développer dans le vide, se heurtent à des obstacles résistants et que de ce choc naît, avec le sentiment de mon droit, une brusque lumière, par qui celui de mon devoir, devenu volonté de vaincre, se trouve révélé à lui-même jusqu'en ses profondeurs. En n'accordant au mot droit que sa signification stricte, qu'est-ce donc en moi que le sentiment du droit d'autrui?

Je puis vouloir désigner par là, en premier lieu, la conviction dans laquelle je suis que les autres, pareils à moi-même, possèdent, semblable au mien, le sentiment de leurs droits. Je sais en effet que la moralité ne peut être mon exclusive propriété, que des croyances vivent à côté des miennes et qu'elles aussi rencontrent dans l'accomplissement de leur tâche morale les résistances inévitables. Je sais encore que ma sincérité se trouve être l'une de ces résistances et qu'il est par conséquent normal et nécessaire que d'autres aient contre moi-même le sentiment de leurs droits. Ce n'est pas pour cela d'ailleurs que je renoncerai à la lutte. Cette pluralité morale n'est-elle pas mon air respirable? La multiplicité des sincérités n'est-elle pas la condition même de mon vouloir?

Mais, en parlant du droit des autres, j'entends le plus souvent tout autre chose. J'ai fréquemment l'impression que, m'élevant au-dessus de toutes les vies morales y compris la mienne, je m'installe sur un sommet du haut duquel je puis discerner les limites qui s'imposent simultanément à elles toutes et fixer avec certitude les

périodes au cours desquelles « les autres » restent dans leurs droits, celles où ils en sortent, celles enfin où moi-même je m'échappe de mes droits ou y demeure enfermé. Je me crois alors capable de m'abstraire de ma propre sincérité et de m'identifier successivement avec les multiples sincérités des autres au point d'épouser, contre moi-même s'il le faut, le sentiment de leurs droits. Puis-je ne pas voir là la preuve manifeste que le droit ne tient pas tout entier dans le sentiment qu'en ont les êtres concrets et qu'il existe, hors d'eux tous, un catalogue de principes auquel ils se réfèrent bien vite quand il s'agit de délimiter les portions à l'intérieur desquelles doivent s'épandre les croyances de chacun? Nous pensons pour notre part que ce saut hors de nous-mêmes est entièrement fictif et que la proclamation du « droit des autres » a des origines très différentes : — Quand je constate que l'élan moral alimenté par mes croyances rencontre dans les élans d'autrui une résistance qui, pour un temps, lui interdit toute progression, quand les autres, de leur côté, se trouvent dans une situation pareille et que nos volontés sincères, également tendues, créent par leurs poussées réciproques un équilibre provisoire, un armistice s'établit de lui-même; tous le désirent et l'acceptent comme un repos nécessaire. Ceux-ci croient, par exemple, que tous les enseignements sont licites au sein de l'État et que rien n'est moralement supérieur à la concurrence des libertés; ceux-là estiment que l'État possède au contraire, dans le domaine de l'enseignement, non seulement un droit de contrôle mais un droit d'organisation et qu'il se dérobe à sa tâche s'il ne prévient pas par le monopole toute atteinte à la neutralité; d'autres penseront qu'il ne peut rester neutre, qu'une doctrine officielle doit être créée et propagée. Mais ces croyances s'équilibrent et un compromis est adopté : Il y aura un enseignement d'État, seul capable de conférer les grades universitaires, mais il restera neutre et laissera subsister l'enseignement privé. Voulue par les croyances comme la condition de leur vie présente et de leur développement ultérieur, cette limite est l'expression du droit. Cela veut dire qu'en chacune des sincérités en présence une conviction nouvelle a surgi : « je crois que les autres acceptent comme moi-même la nécessité de la convention ». Tant que la limite ainsi fixée par l'accord des croyances hostiles n'est entamée par aucun des groupes, nous disons très naturellement que chacun reste dans son droit. Si l'un d'eux au contraire la déplace brusquement à son profit, il détruit chez les autres la croyance en

l'unanimité de l'accord et se heurte à leur volonté de maintenir l'équilibre existant. Il est dit par eux sortir de son droit. Il le dira d'ailleurs lui-même, car il vient de ruiner en eux, il le sait très bien, une conviction qui jusqu'à présent était aussi la sienne. Il s'empressera d'ajouter qu'un droit nouveau vient de naître pour lui. Cela signifie que des croyances neuves se sont fait jour en sa conscience et que son actuelle sincérité n'admet plus la nécessité du compromis. Les groupes aux dépens desquels cet empiétement se réalise vont donc se liguer et tenter de rétablir la limite ancienne; ils le feront au nom de leur droit, du droit, puisque subsiste en leurs sincérités la volonté d'équilibre que vient de répudier celle de l'agresseur. On voit en quel sens il m'arrive tous les jours de déclarer que les autres sont dans leur droit et parfois même, sous réserve de rectifications ultérieures, qu'ils y sont contre moi. Nulle part je ne saisis ici l'intervention de formulaires créateurs; je ne vois qu'une mêlée de sincérités avec ses phases normales, la lutte, la trêve, la reprise du combat.

Pourtant une difficulté subsiste encore. Il m'arrive de dire en effet, lorsqu'un groupe étranger au mien rompt cette limite consentie par les sincérités différentes et momentanément fixée par la « loi », qu'il a raison d'exécuter ce geste et que son droit, qui n'est cependant pas le mien, est plus respectable que la loi même. Personnellement soumis à la loi, il est pourtant des révoltes que j'approuve. N'est-ce point que je me réfère ici à une notion qui dépasse à la fois et mon droit et celui des autres et la loi qui présentement les tient en équilibre? Remarquons bien vite que cette triple simultanéité du sentiment de mon droit, du respect de la loi et de la croyance au droit d'autrui contre cette loi et contre moi-même est entièrement fictive. Aucune force ne peut faire que, sans renoncer à ma vie morale, je me transporte à l'intérieur d'une sincérité étrangère; car je ne puis sauter hors de mes muscles. De deux choses l'une. Ou la loi est voulue par moi comme une convention nécessaire et la croyance en sa validité fait partie de ma sincérité; je prends alors parti pour elle contre le droit de qui que ce soit. Ou la loi, répudiée par mes croyances, n'est qu'une limite impatiemment subie, un armistice conclu sans moi et par suite contre moi; j'ai alors le sentiment de mon droit contre la loi. Que d'autres, dont la vie morale s'est pourtant développée loin de la mienne, viennent à rejeter eux aussi la croyance en la validité des limites légales, je

dirai tout de suite, puisqu'une conviction commune nous rapproche soudain, que nous sommes eux et moi dans notre droit. J'entends par là simplement que nous voulons ensemble une revision des démarcations présentes, un équilibre nouveau. C'est en ce sens seulement que je prends le parti d'autrui contre la loi. Il arrive enfin quelquefois, à propos de problèmes sociaux où nous ne sommes qu'indirectement intéressés ou à la solution desquels nous n'avons apporté jusqu'alors qu'une réflexion sans consistance, que nous sentions pénétrer en nous, plus fermes et plus éclairées que les nôtres, les croyances d'un groupe voisin. Si celui-ci s'insurge contre la loi, nous l'approuvons, nous avons le sentiment de son droit. On voit des bourgeois paisibles soutenir de leurs sympathies et de leur argent des mouvements insurrectionnels; on voit des neutralités persévérantes se laisser gagner par des ardeurs guerrières et, soudain, prendre parti. Ce sont là dans le combat moral quotidien des épisodes normaux ; des alliances sont contractées puis rompues, des équilibres s'établissent puis croulent. Car la vie est mouvement.

Ainsi le sentiment que nous avons du « droit des autres » cache en son apparente unité trois attitudes distinctes qui, toutes, nous dévoilent l'intime fusion des croyances morales avec la force qui les incarne. La première est la conviction que je n'ai pas le monopole du sentiment du droit et qu'il existe sur terre, à côté de la mienne et luttant contre elle, bien des sincérités agissantes. La seconde est ma croyance en l'acceptation générale d'un armistice, d'une trêve simultanément voulue par toutes les sincérités y compris la mienne. La troisième est au contraire la conscience qu'un tel équilibre, proclamé par certains comme unanimement consenti, se trouve nié par d'autres, dont je suis. Nulle part nous ne voyons un mécanisme abstrait, un engrenage de principes produire, mouvoir et diriger sans jamais les heurter entre elles les sincérités des hommes; partout nous rencontrons des groupes qui luttent parce qu'ils croient, qui résistent ou qui attaquent parce que leurs vies morales veulent vivre. Souvent, désireux de commémorer certains efforts communs et surtout d'en indiquer assez fortement la trace pour que par elle la pensée spéculative puisse ne pas demeurer tout à fait étrangère à la mobilité de l'action, ces groupes créent des formules. Plus celles-ci sont vagues et vastes, plus sont nombreuses aussi les croyances qui peuvent y reconnaître leur marque, mais en aucun

cas cette reconnaissance ne supprime la divergence des conduites. Les principes abstraits ne sont du présent que pour celui qui spécule; pour l'homme qui agit sont seules présentes les sincérités qui combattent. Toutes les formules sont du passé. Parmi le vaste champ où s'épanchent nos vies morales il n'est pas de terrain clos où les combattants, renonçant à la lutte et à la force, viendraient vivre en commun une existence plus haute qui serait celle du droit pur. Hors des croyances qui se font valoir, il n'y a que le repos des formules; hors de l'action concrète, l'inaction de la contemplation.

III

De telles considérations se détruiraient elles-mêmes, si elles se proposaient de modifier, même légèrement, le contenu des croyances qui sont la vie de chacun. Elles n'aspirent au contraire qu'à les décrire. Le seul rôle qu'elles puissent jouer — et que puisse jouer d'ailleurs n'importe quelle analyse morale — c'est de nous dégager des mots et des habitudes qui souvent voilent à nos propres yeux notre conduite réelle et de nous rendre à nous-mêmes tels que nous sommes, sans tricherie, sans préjugés. Ce que nous croyons n'en sera pas changé, mais notre « façon de le croire » peut en retirer certains bénéfices. Par là peuvent émerger des vertus formelles jusqu'à présent invisibles et s'effacer en revanche certaines attitudes, gestes ou cris, dont la claire vision de nous-mêmes nous aura révélé l'inconsistance. Ce sont ces changements possibles d'allure morale que nous voudrions très brièvement indiquer.

Écartons tout d'abord l'interprétation vicieuse que pourrait recevoir cet ensemble d'observations de la part de ceux à qui l'antithèse abstraite de la violence et du droit apparaît comme l'armature de toute réflexion morale. Ils penseront peut-être en effet que, si nos descriptions étaient exactes, nous serions conduits à cette conclusion qu'il suffit aux individus et aux groupes de s'abandonner au flux de leurs passions, peut-être de leurs instincts, pour réaliser leur vie morale. Ils diront que nous n'avons plus qu'à laisser la nature se détendre en nous librement et que l'acceptation de sincérités multiples n'est en son fond qu'une négation de toute notion de Droit doublée d'une apologie de la guerre pure et simple. Ce serait parodier étrangement la vérité et méconnaître à la fois la nature, l'origine et le développement des croyances morales. Loin

d'être le relâchement, elles sont la tension continue; loin d'être l'abandon de nous-mêmes, elles en sont le ressaisissement perpétuel. — A leur naissance est le sursaut du « il faut », de l'impératif élémentaire qui inaugure et soutient sur toute leur longueur les croyances diverses des hommes. Il est le sentiment indéracinable que nous avons à superposer au déclanchement nécessaire des gestes naturels une vie qui, dans son principe et dans ses modes, soit l'œuvre propre de notre liberté. Mais ce sursaut initial, qui détermine la volonté formelle et tout abstraite d'une création par la liberté, demeure à tout jamais incapable de lui fournir le moindre contenu. La moralité reste tout entière à créer, morceau par morceau, pièce à pièce. Or chaque morceau, chaque pièce n'est et ne peut être qu'une réponse aux interrogations incessantes, singulières et diverses que sa propre vie pose à chacun. Ces questions ne sont point de purs problèmes logiques mais des invitations à l'acte ; la réponse ne peut donc être que le don complet de moi-même. Ce sont ces faisceaux d'élans concrets qui forment les croyances. Pour qu'elles soient dignes de ce nom, il est nécessaire que je me libère en chaque occasion de tout automatisme et de toute contrainte. J'ai donc à me défendre d'abord contre les croyances « toutes faites » qu'impatients de me voir prendre place dans leurs rangs les groupes cherchent à m'imposer. J'ai ensuite, une fois constituées mes croyances personnelles, à me défendre contre moi-même, je veux dire contre le poids de mon propre passé : il faut que chaque jour je dirige et canalise sa poussée. Puis-je me contenter en présence de cas nouveaux — et toutes les heures en apportent — de répéter des gestes anciens? Non; une addition à mon passé devient nécessaire : j'ai à deviner des répercussions jamais vues, à dérouler les conséquences possibles d'actes jamais exécutés. C'est le travail de la réflexion morale; il est quotidien et assidu. Là ne se borne pas notre effort. Débarrassés de l'emprise d'autrui et de la pression de nos habitudes, il nous reste à sauvegarder sans cesse la possibilité de nos actes de croyants, et, puisqu'il est inévitable que celle-ci soit compromise par l'enchevêtrement des convictions multiples, il est inévitable aussi que la sincérité de notre travail moral devienne l'ardeur d'un combat. Cette lutte n'est pas un épisode fugitif; elle est le milieu normal où s'agitent tous ceux qui ont le souci de ne pas déserter l'action et la volonté de la force ne s'y distingue pas de la force de volonté. Il semble que le reproche lancé par les construc-

teurs d'une moralité tout abstraite se retourne contre eux. Déduire ses actes de principes tout faits, se borner, sous le prétexte de ne pas sortir du droit, à chercher dans un catalogue de formules celle qui répondra le moins imparfaitement à la question du jour, n'est-ce pas renoncer à cette vigilance continue, à cette clairvoyance souple, qui seules prolongent, en lui donnant un corps, l'originalité de l'impératif moral et nous soustraient à tous les automatismes? On est tenté de craindre parfois que cette proclamation persévérante d'un Droit rigoureusement pur ne fasse le jeu d'une certaine paresse morale, d'une confiance passive en des principes qui *sans nous* élèveraient et purifieraient notre vie. Est-ce faire fausse route que de lui opposer le spectacle du travail concret qui, par la lutte, fait de chacun de nos actes une victoire réfléchie?

Si la vue de ce labeur journalier ne peut guère nous inciter à nous dessaisir de nous-mêmes, elle est en revanche très capable de nous aider à rejeter quelques attitudes désormais inutiles : c'est ainsi, par exemple, que, consentant à laisser pénétrer en la conduite d'autrui un « sentiment du droit » tout pareil à celui qui vivifie la nôtre, nous cesserons de nous croire et de nous déclarer les élus de la moralité, les représentants exclusifs d'une éternelle justice. Les gestes des groupes voisins, jaillis de leurs croyances, seront alors pour nous autre chose que des brutalités méprisables et, puisque le travail moral n'est le monopole de personne, nous ne serons pas humiliés de voir notre sincérité prendre place parmi la foule des sincérités humaines; d'un mot, nous deviendrons modestes. Aussitôt se dissiperont deux étonnements inverses, celui qui nous porte à nous demander par suite de quelle réprobation initiale ou de quelle aberration persistante tant de gens paraissent s'exclure volontairement du royaume du droit pour n'accueillir que la force brutale, et celui, moins clairement conscient, qui nous incite à rechercher en vertu de quel privilège originel nous nous trouvons être, quels que soient nos actes, les incorruptibles détenteurs des solutions valables et les seuls interprètes fidèles d'un Droit pourtant universel. La vérité est que nous sommes pareils à tous les autres, soldats parmi des soldats.

En même temps que naîtra cette modestie, s'affermira le sentiment des luttes nécessaires. L'illusion de notre supériorité morale et les protestations que semblait élever par notre bouche un Code moral dont nous étions seuls à pénétrer le sens exact seront rem-

placées par la réalisation patiente et obstinée des idéaux qui sont nôtres. Et comme nous savons, en outre, que les formules ne sont par elles-mêmes que des traces lointaines et que bien des divergences peuvent simultanément y trouver asile, nous cesserons d'attendre l'instant où, soudain vidés de leur substance morale, ceux qui croient contre nous se convertiraient à notre vérité. Si nous renonçons ainsi pour notre compte aux invocations et aux malédictions, il est clair que nous ne serons guère effrayés par celles dont nous menaceront les autres au nom d'un Droit qu'ils seraient seuls à aimer et à respecter. Ce Droit n'est que le sentiment de leurs droits et celui-ci s'incorpore à leur force. Nous saurons donc que, s'il est normal que nous soyons accusés par certains de rebellion contre le Droit, cette accusation est réversible et par suite verbale. Ceux qui tiennent à leurs croyances s'avouent sans peine semblables à tous et descendent dans l'arène. La modestie même qui nous enferme en notre sincérité nous donne ainsi le courage de la déployer et devient la source de notre grandeur.

C'est donc vainement que nous nous obstinerions à rechercher parmi l'ensemble varié des conduites humaines la fissure irréparable et unique que nous signale le langage commun. Les solutions imprégnées d'universalité et purifiées de toute violence n'existent qu'au delà de la vie morale, dans l'abstraction des pures formules, et celles qui se contentent du déploiement des brutalités n'existent que très en deçà, dans l'animalité. La moralité vivante, celle de chaque jour, les ignore également. Elle est faite de sincérités nombreuses qui luttent parce quelles sont différentes et parce qu'en elles toutes le sentiment du droit n'est pas discernable de la volonté du combat. N'est-ce pas d'ailleurs cette diversité mobile et bruyante qui, par le contraste qu'elle offre avec l'uniformité de la pensée logique, désigne et spécifie l'action ? Ne soyons plus surpris de nous apercevoir que, dans l'exacte mesure où nos croyances sont sincères et se veulent par conséquent éclairées et complètes, l'expansion de notre force demeure la marque la plus sûre de notre dévouement au droit.

GEORGES SIMÉON.

Aux tranchées, juin-décembre 1917.

NÉCROLOGIE

JULES LACHELIER

(1832-1918)

A l'égard de M. Lachelier, il y avait, dans l'âme de tous ceux qui, en France, au cours du dernier demi-siècle, ont vécu de la vie philosophique, une dette de reconnaissance et une pensée de vénération. Sa mort leur a causé une émotion profonde.

M. Lachelier représentait, d'une façon souveraine, le philosophe. Il abordait de front les grands systèmes du passé. Il reprenait pour son compte l'étude des problèmes les plus difficiles. Il fournissait le modèle de la précision rigoureuse dans l'idée, de la clarté transparente dans l'expression. La clarté, d'ailleurs, n'apparaissait que comme un moyen qui faisait mieux ressortir la profondeur. Les divers plans de la dialectique spirituelle, pour être complètement déterminés, devaient être situés, et par là même ils étaient dépassés. Montrer comment l'objet dépend de la pensée, ramener la pensée au foyer d'activité qui constitue la personne et, par delà le moi lui-même, à la fécondité illimitée de l'esprit, se déprendre de tout ce qui est déjà donné ou reçu afin sans cesse de donner davantage et de recevoir plus haut, voilà, autant qu'elle comporte de se résumer en formules, ce que fut l'inspiration métaphysique et religieuse de M. Lachelier.

Une telle inspiration prend tout le prix dont elle est capable lorsque, entre la clarté et la profondeur, la richesse s'insère, comme une dimension médiatrice. C'est à la condition de n'avoir rien méprisé de ce qui se présentait à lui, d'avoir exploré la nature dans toute son ampleur et dans toute sa diversité, que le philosophe réussit à déceler, en chacun des moments de l'être, la présence de l'idée supérieure qui lui communique sa vérité de symbole et sa beauté, et que d'autre part il confère à l'effort pour nous détacher librement et pour nous surpasser, sa valeur de sacrifice et de générosité.

De cette richesse de pensée nul n'a donné plus de témoignages que M. Lachelier à travers son enseignement, sa correspondance, sa conversation. Ses élèves ont eu, à l'École Normale, le privilège d'un Cours complet de philosophie où tout était également incomparable : l'analyse patiente des faits, l'examen approfondi des théories, l'établissement original des solutions. Leur émerveillement s'est renouvelé chez les membres de la *Société française de philosophie* dont M. Lachelier a suivi assidûment les travaux jusqu'à la veille de la guerre — de cette guerre qui devait encore ajouter aux deuils intimes dont sa vie a été cruellement traversée. A chaque occasion, et même dans les séances consacrées au *Vocabulaire* où il ne s'agissait en apparence que de fixer le détail de la terminologie philosophique, l'esprit de M. Lachelier se déployait avec une admirable aisance spontanée, et rayonnait.

Seulement, pour achever sa propre idée du philosophe et de l'homme, M. Lachelier a voulu que le rayonnement de son œuvre fût scrupuleusement limité, et qu'il n'en restât d'autres monuments publics et durables que les deux recueils où il avait réuni sa thèse sur le *Fondement de l'Induction*, le mémorable article : *Psychologie et Métaphysique*, ses études sur le Syllogisme et sur quelques points d'histoire. Ce qui est assuré du moins, c'est que cette œuvre durera aussi longtemps que subsistera un public capable de comprendre, dans l'éclat de sa pureté, le génie de la langue et de la pensée françaises.

Le gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

CIVILISATION ET PHILOSOPHIE AUX XIIE ET XIIIE SIÈCLES[1]

On commence à connaître les philosophies médiévales dans leur contenu doctrinal et dans leur filiation. Après avoir été longtemps négligées, les études d'histoire de la philosophie du Moyen Age ont bénéficié d'un engoûment considérable. La période qui s'étend du IXe au XVIe siècle est devenue un vaste champ de fouilles qu'on remue dans tous les sens; et comme dans les chantiers de Pompéi ou de Timgad, au fur et à mesure qu'on avance, on est frappé des richesses mises au jour. J. Scot Erigène au IXe siècle, Anselme de Cantorbéry au XIe, Abélard, Hugues de St-Victor, Jean de Salisbury au XIIe, Guillaume de Paris, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot, Siger de Brabant, Thierry de Fribourg, Roger Bacon au XIIIe, Guillaume d'Occam au XIVe siècle sont des penseurs de premier ordre, dont le système d'idées a fait l'objet de travaux remarquables.

Mais trop souvent ceux qui entreprennent ces travaux ont coupé les amarres qui relient les idées aux autres facteurs de la civilisation au sein de laquelle ces idées apparaissent. En effet, qui dit civilisation dit de complexes et multiples réalités sociales : un certain degré de bien-être matériel, des institutions familiales et sociales, un régime politique, économique et juridique, des aspirations morales et religieuses, des conceptions artistiques, scientifiques et philosophiques — et toutes ces réalités sociales sont interdépendantes; elles agissent les unes sur les autres; elles reçoivent le contre-coup de leurs influences respectives. Cette interdépendance, plus facile à observer

1. Leçon d'ouverture aux cours publics de la Faculté des Lettres de l'Université de Poitiers. Nous publierons l'ensemble de ces leçons dans un volume intitulé *Civilisation et Philosophie au Moyen Age* et qui formera le complément de notre *Histoire de la Philosophie médiévale.*

dans l'organisation politique, économique et artistique, éclate non moins dans le jeu des facteurs intellectuels et moraux. Bien que la philosophie semble plus intemporelle à raison des problèmes qu'elle aborde, elle aussi est prise dans les mailles du réseau. L'œuvre de Platon et d'Aristote est le miroir de la société athénienne des IVe et IIIe siècles, et on ne comprend bien François Bacon et Hobbes qu'à la lumière de la révolution anglaise dont ils furent les contemporains. De même au Moyen Age il ne faut pas considérer un S. Anselme, un Thomas d'Aquin, un Guillaume d'Occam comme des êtres qui n'ont aucune racine dans leur milieu et dont la pensée n'habita pas sur la terre. Ils sont, eux aussi, les fils de leur siècle. Il y a plus, l'atmosphère philosophique qui se dégage de la pensée collective d'un grand nombre de penseurs est perméable à des influences provenant du régime économique, politique, social, artistique, religieux du temps et à son tour pénètre ce régime. Le moment est venu d'en tenir compte et d'imiter l'exemple des musées d'histoire naturelle qui ne se contentent plus de représenter un lion de l'Afrique tropicale dans une niche isolée et à l'état inerte, mais qui le montrent au milieu de la jungle, son habitat, et dans l'attitude de chasse qui lui est familière. A côté d'études d'histoire de philosophie médiévale proprement dites, de nouvelles études s'imposent qui feront comprendre la philosophie du moyen âge en fonction des autres facteurs de la civilisation avec lesquels elle s'harmonise, sur lesquels elle agit et qui réagissent sur elle.

Tel est le point de vue sous lequel nous aborderons la philosophie du Moyen Age dans les conférences qui vont suivre, et nous nous attacherons moins à des individualités qu'à la mentalité philosophique générale, à des façons communes de concevoir le monde et la vie.

Avant de dire dans quelles limites chronologiques nous nous proposons d'aborder ce sujet et de fixer un plan d'ensemble, il importe de toucher à une question de méthode qui se pose au seuil de cette étude et dont la saine solution me paraît capitale : comment faut-il comprendre la civilisation du Moyen Age et comment faut-il la juger.

Pour *comprendre* la civilisation du Moyen Age et pénétrer son esprit propre, il faut avant tout renoncer à établir d'incessants parallèles avec notre mentalité et nos mœurs contemporaines. Que de

travaux ont été faussés parce que leurs auteurs n'ont pu se soustraire à cette tentation. Cette civilisation est *autre*. Ses facteurs ont un sens autre, car ils sont faits pour les hommes d'un autre temps, comme cette épée de Charlemagne que nous pouvons soulever à peine, comme ces lourdes armures de chevaliers tout bardés de fer dans lesquelles étoufferait un guerrier moderne.

A celui qui veut parler une langue étrangère on donne invariablement ce conseil de penser directement dans cette langue et de ne pas traduire simplement des mots et des tournures de la langue dont il est habitué de se servir. De même pour comprendre le Moyen Age, *il faut penser directement dans sa mentalité*, étudier sa civilisation en elle-même et pour elle-même, dans ses données internes, l'éclairer de l'intérieur. Non seulement chaque facteur considéré isolément doit être défini en lui-même selon l'esprit particulier qu'il revêt à diverses époques, mais l'ensemble des facteurs dont la civilisation humaine se compose doit présenter un sens distinct, parce qu'il forme un tout cohérent, une harmonie spéciale, et cette harmonie varie d'une période à l'autre. C'est pour la même raison qu'il serait contraire à la plus élémentaire critique historique de transposer au XVe siècle des données qui ne valent que pour le XIIe et le XIIIe siècle. et d'appliquer aux époques de formation que sont les Xe et XIe siècles ce qui se vérifie des siècles centraux du Moyen Age.

Ce qui est vrai quand il s'agit de saisir l'esprit de la civilisation médiévale l'est davantage encore quand il s'agit de la *juger* ou de fixer sa valeur. Si cette civilisation est *autre* que celle du XXe siècle, elle n'est nécessairement ni meilleure ni moins bonne, et pour établir ce qu'elle vaut il ne faut pas comparer les institutions d'alors avec celles d'aujourd'hui. On est peiné de voir certains historiens, obéissant à des sympathies excessives, déclarer le XIIIe siècle le plus grand de tous les siècles d'humanité et préférer ses institutions aux nôtres. Ces « laudatores temporis acti » font tort à la cause qu'ils prétendent servir. On est peiné d'en voir d'autres, plus nombreux, décrier la civilisation du XIIIe siècle en insinuant combien serait mal venu aujourd'hui celui qui voudrait reprendre certaines de ses pratiques et de ses idées, pour les transporter dans le monde où nous vivons. Il ne peut être question de revenir au Moyen Age parce qu'on ne remonte pas le cours des temps et que le passé demeure le passé. Dès lors, il est presque puéril de préférer nos chemins de fer aux

longues et périlleuses randonnées à cheval que les voyageurs des XIIe et XIIIe siècles devaient entreprendre.

Déprécier le Moyen Age en l'opposant à nos façons modernes de vivre, de penser et de sentir me paraît un procédé indigne du savant. Ce serait renouveler les errements de la Renaissance qui dédaigna les choses du Moyen Age en bloc, parce qu'elle était éprise d'elle-même et les jugeait inférieures à ses propres œuvres. Cette étrange erreur commise par le XVIe siècle mérite qu'on la considère de plus près car elle est fertile en enseignements. Le dédain pour le passé engendra l'ignorance, l'ignorance l'injustice, l'injustice les préjugés de l'esprit. Faute de vouloir ou de pouvoir remonter aux documents du XIIIe siècle on jugea les productions philosophiques du Moyen Age sur les productions du XVe et du XVIe siècle où les grandes doctrines scolastiques du XIIIe siècle sont en décadence; on rendit l'âge d'or complice de l'âge des abus.

Un exemple unique et incroyable des errements auxquels mène une pareille méthode dans l'estimation des valeurs du passé est le mépris qu'on affectait alors pour l'architecture gothique, uniquement à raison de sa provenance médiévale. « Gothique » est d'ailleurs un terme méprisant, puisqu'il est synonyme de barbare. Or, je veux bien que par ignorance, par routine et par éducation, les hommes cultivés de ce temps aient refusé d'ouvrir les manuscrits poudreux et les in-folios, qu'ils aient préféré aux manuels discrédités des terministes les écrits plus vivants, bien que superficiels, d'un Vivès, d'un Rodolphe Agricola, d'un Nizolius et autres humanistes. Mais ce qui est pour moi une aberration inexplicable, c'est que les grandes cathédrales de Paris, de Reims, d'Amiens, de Chartres, de Cologne, de Strasbourg, n'aient pas trouvé grâce devant des hommes d'esprit et de goût, et qu'elles aient été englobées dans l'opprobre général. Cependant ces merveilles de pierre n'étaient pas enfermées dans des armoires de bibliothèques, mais dressaient au-dessus des villes leurs flèches, leurs voûtes, leurs silhouettes, en protestation héroïque contre l'injustice des hommes. On comprend que les formes renouvelées de l'architecture grecque aient pu soulever des enthousiasmes, mais on ne comprend pas qu'un Montesquieu, un Fénelon, un Gœthe qui côtoyaient tous les jours les cathédrales, gothiques, en aient détourné les yeux, en aient médit, et s'interdisaient d'en franchir le seuil parce que c'étaient des reliques d'un âge qu'on était convenu d'appeler décadent. Combien l'aveu de

Gœthe est significatif à cet égard. Gœthe nous raconte que ses préjugés contre l'architecture gothique se dissipèrent pendant son séjour à Strasbourg, et qu'après l'avoir honnie sans la comprendre, il s'éprit de la belle cathédrale qui dresse sa flèche rouge au-dessus des plaines de l'Alsace. « Élevé parmi les détracteurs de l'architecture gothique, écrit-il, je nourrissais mon antipathie pour ces ornements confus, entassés de mille manières, dont le choix arbitraire rendait extrêmement désagréable un caractère religieux et sombre; je me fortifiai dans cette répugnance, parce que je n'avais vu, dans ce genre, que des œuvres sans génie où l'on ne découvre ni de bonnes proportions, ni une harmonie pure. Mais ici je crus assister à une révélation nouvelle; ce que j'avais dû blâmer autrefois ne se montrait plus : c'était tout le contraire qui frappait mon regard [1]. »

Aujourd'hui le discrédit dont l'art du Moyen Age a été frappé est levé définitivement. L'architecture romane et gothique, la peinture translucide des verrières, les fresques du XIIIe siècle sont reconnues universellement comme des choses de beauté, pour elles-mêmes et sans qu'on songe à les rapporter sans cesse à l'architecture et à la peinture du XXe siècle. Cette différence profonde entre le jugement que nous portons aujourd'hui sur l'art du Moyen Age et le jugement accrédité aux XVIe et XVIIe siècles montre bien dans quelle voie il faut s'engager pour estimer le passé. On y peut voir une preuve que pour établir la valeur d'une forme historique de civilisation, il faut recourir à un étalon autre que la civilisation dans laquelle on vit. Nous reconnaissons la valeur des fresques de Giotto, des verrières de Chartres, des innombrables monuments gothiques du XIIIe siècle, parce que ces choses de beauté parlent à l'âme de tous les temps, et pour cette raison elles ont un sens pleinement humain.

Ce qui est vrai de l'art est vrai des autres facteurs de la civilisation. Une civilisation est grande quand elle a su donner une expression intense, originale et coordonnée aux aspirations foncières de la vie individuelle et aux fonctions fondamentales de la vie sociale; quand elle réalise un certain degré de bien-être matériel; qu'elle repose sur une organisation rationnelle de la famille, de l'État et des autres groupements collectifs; qu'elle assure l'essor plénier des activités supérieures dans les choses de la science et de l'art; que sa morale et sa religion favorisent dans le domaine des

1. *Wahrheit und Dichtung*, trad. de J. Porchat, mémoires. Vérité et Poésie Paris, 1862, p. 333.

sentiments nobles et des émotions délicates les aspirations de l'âme humaine vers un idéal. Diverses civilisations historiques ont su réunir à un haut degré les conditions d'un développement intégral, original, coordonné. La civilisation du XIIIe siècle est du nombre. Si le XIIIe siècle est un grand siècle d'humanité, c'est parce que ces fonctions et ces aspirations s'affirment et se manifestent sous des revêtements qu'on ne retrouve à aucun autre moment de l'histoire. Dès lors il doit intéresser nos générations actuelles comme il intéressera les générations de l'avenir et de toujours. *Homo sum, nil humani a me alienum puto.* Il faut donc, pour juger la valeur du XIIIe siècle, comme de toute autre civilisation historique, la rapporter à un étalon fixe dont elle s'éloigne ou se rapproche et qui règle la mesure des valeurs. Ceux qui tiennent que la nature humaine demeure la même dans ses besoins profonds, malgré la diversité des conditions historiques, n'auront nulle peine à l'admettre[1].

De ce point de vue et de ce point de vue seul il est permis de trouver bonnes, ne disons pas meilleures, moins-bonnes, ou mauvaises, certaines choses que le Moyen Age a laissées. Les épithètes d'éloge et de blâme qui seront employés dans ces conférences reposeront non sur un rapport avec le présent, mais sur une relation d'harmonie avec la dignité foncière et la grandeur de la nature humaine. Il ne serait ni opportun ni même possible de s'abstenir de pareille estimation de valeur, car l'historien n'est pas un appareil enregistreur dépouillé d'amour et de haines; il ne peut assister en indifférent au bien et au mal, aux progrès et aux regrès, aux aspirations de noblesse et aux maladies sociales, il ne peut s'empêcher d'approuver ou de désapprouver, c'est-à-dire de juger les choses qu'il expose, et nous dirions même qu'il a le devoir de le faire.

De ce point de vue encore, on peut parler d'une certaine survivance de ce que le Moyen Age a fait de beau et de bon, parce que sous l'enveloppe historique qui le rattache au passé, il y a des réalités humaines, des étincelles d'âme — scintillae animae — dont

1. Les partisans de l'évolutionnisme absolu, pour qui il n'est rien de fixe et de permanent dans la nature humaine; pour qui tout dans une civilisation est fonction de l'utilité et de la condition du moment — sont les moins qualifiés pour *déprécier* le legs du passé. Car la logique du système les oblige de reconnaître que toute forme de civilisation est bonne par le seul fait qu'on en a vécu. Toutes les civilisations sont également bonnes, et il ne peut être question d'une échelle de valeur.

l'éclat ne peut se ternir. Les Fioretti de saint François, la *Divine Comédie* de Dante, les cathédrales, les vertus féodales seront comprises par toutes les générations à venir comme elles le sont par la nôtre. Et si quelques doctrines de philosophie scolastique ont conservé de la valeur, comme certaines doctrines de Platon, d'Aristote, de saint Augustin, de Descartes, de Leibniz et d'autres, c'est qu'elles ont un sens profondément humain qui demeure vrai.

Pareille méthode de reconstruction et de jugement historique s'impose pour le XIIe et XIIIe siècle plus que pour n'importe quelle autre période médiévale. C'est à ces deux siècles, — cœur de la civilisation du Moyen Age — que nous bornerons ces études, et diverses raisons ont décidé de ce choix.

D'abord c'est à ce moment que la physionomie de la civilisation médiévale reçoit ses traits définitifs, des traits si fortement accentués qu'ils nous placent devant un âge à part dans la vie de l'humanité.

Avant la fin du XIe siècle le tempérament médiéval n'est pas formé. Il est en voie d'élaboration : après avoir reçu passivement certaines données de l'antiquité romaine, des éléments de l'organisation administrative, juridique et politique, des fragments d'idées scientifiques et philosophiques, les races nouvelles réagissent et soumettent ces données à une élaboration propre. Celtes et Germains apportent dans cette assimilation des qualités et des défauts dont le jeu engendrera le nouvel état de choses. Le christianisme dirige tout le travail et il a fort à faire pour assouplir la rude mentalité des barbares. La construction touche à sa fin au début du XIIe siècle, et la période des tâtonnements est close. Apport de l'antiquité, — réaction des races nouvelles — direction du christianisme sont les trois facteurs qui contribuent à la formation de la civilisation du Moyen Age.

Au XIIe siècle, les résultats surgissent et on voit s'épanouir le printemps d'une civilisation originale. Or comme dans le printemps de la nature, qui n'exclut aucune plante dans son appel à la vie, le printemps des civilisations éclate dans toutes les activités humaines : régime politique, économique, familial et social, mœurs, religion, arts, sciences, philosophie, toutes ces grandes émanations de l'âme humaine qui forment une civilisation et donnent la mesure de son avancement, apparaissent avec une fraîcheur nouvelle. De tous ces

facteurs, le régime politique est le plus précoce, la philosophie le plus tardif à paraître. Le premier fournit le squelette, le second représente la vie psychique qui y circule dans ce qu'elle a de plus raffiné. Et comme une civilisation est surtout faite de vie psychique, l'homme médiéval apparaîtra le mieux dans ses études religieuses, ses mœurs, ses productions artistiques et ses activités scientifiques et philosophiques.

Au XIIIe siècle qui marque l'apogée, ces choses sont énergiquement soulignées et portent des caractères saillants, dominateurs et aisément reconnaissables. Cela ne veut pas dire que le XIIIe siècle qui forme le cœur du Moyen Age ait vécu d'une mentalité uniforme. La réalité psychique et humaine est toujours complexe, et si général que soit un phénomène social il surgit toujours à côté des phénomènes secondaires qui le contredisent. Il faut en tenir compte, mais ne pas en exagérer la portée. Le fait qu'il y a des mères dénaturées n'empêchera jamais qu'en général les mères aiment leurs enfants. De même, les germes de rébellion qui apparaissent dans la discipline ecclésiastique et dans l'État n'empêchent pas que le XIIIe siècle ait le respect de l'autorité; les hérésies et les pratiques superstitieuses n'entament pas l'unité de foi catholique; les abus de certains barons ne suppriment pas les vertus des mœurs féodales; les protestations d'un groupe de mystiques exaltés contre le luxe des églises n'empêche pas que le siècle tout entier ait été épris de la beauté de l'art ogival; les mœurs déréglées de nombreux gens d'Église ne contre-balancent pas la vie pure de la masse du clergé. De même en philosophie l'apparition isolée de quelque esprit sceptique n'empêche pas de dire que les philosophies du Moyen Age sont dogmatiques. Nicolas d'Autrecourt qu'on a appelé le Hume du Moyen Age, aura beau enseigner à Paris que l'existence du monde extérieur est indémontrable, et que le principe de causalité est sans valeur, la masse des intellectuels a confiance dans la raison. Ainsi encore la multiplicité des systèmes et l'atmosphère de luttes où ils vivent se concilient fort bien avec la prédominance d'une philosophie internationale, la scolastique. On ne fixe pas l'esprit du Moyen Age en dressant un simple catalogue de faits et d'anecdotes, en n'écoutant que les satiristes, les prédicateurs, les auteurs de fabliaux, certains chroniqueurs ou tels autres écrivains qui exagèrent soit par tempérament, soit par fonctions : le tout est de savoir si ces faits, ces anecdotes, ces charges, dont il est toujours possible d'allonger la liste, sont la

généralité ou l'exception, s'ils sont ou ne sont pas caractéristiques de l'époque, s'ils touchent les profondeurs de l'âme humaine médiévale. On voudra bien ne pas oublier cette observation de méthode dans l'étude complexe que nous aborderons.

Une seconde raison a arrêté notre attention sur le XIIe et XIIIe siècle : ces deux siècles forment une période d'hégémonie française que tous les historiens s'accordent à reconnaître. C'est en France que s'élabore le tempérament féodal. C'est de France que rayonne, comme d'un foyer ardent, sur les pays voisins, le contenu de la civilisation nouvelle. Tout un patrimoine moral, artistique, religieux se forme sur le sol des provinces françaises. La chevalerie, la féodalité, l'organisation bénédictine de Cluny et de Cîteaux, les réformes monastiques et religieuses, l'art roman et l'art gothique : autant de produits nés du tempérament français, et que les Croisades, les voyages, le commerce, l'essaim au dehors des ordres religieux propagent à travers l'occident. Or, cette hégémonie que la France détient aux XIIe et XIIIe siècles et qu'elle garde jusqu'à la guerre de Cent ans, se manifeste aussi — devait se manifester — sur le terrain philosophique, ainsi que nous le verrons. Le XIIe et surtout le XIIIe siècle sont des siècles de pensée française.

J'irai plus loin — je ne crois pas me tromper en ajoutant que c'est à ce moment de l'histoire que s'est formé le tempérament philosophique néo-latin et anglo-celte dans ce qu'il le distingue foncièrement du tempérament germain ou plutôt teutonique. Ainsi ces études puiseront, dans les circonstances où nous vivrons désormais, un intérêt nouveau, et c'est une troisième raison de mieux connaître cette époque décisive. La guerre, en effet, nous reporte à l'origine des différences profondes de mentalité qui existent entre les peuples de l'Occident. Or pour découvrir ces différences c'est aux XIIe et XIIIe siècles qu'il faut remonter. Ces deux siècles sont témoins de la formation des grandes nations européennes; ils voient poindre l'idée de patrie; ils accusent définitivement les traits ethniques des peuples néo-latins, anglo-celtes, et teutons appelés désormais à remplir l'histoire de leurs ententes et de leurs rivalités. La civilisation du XIIIe siècle est marquée au coin de l'internationalisme et de l'unité, mais elle est à la veille de se diversifier et de bifurquer. Le XIIIe siècle est un plateau central, et les fleuves qui en jaillissent creusent leur lit dans des directions opposées. Bien des particularités dans la façon médiévale de concevoir la vie individuelle

et sociale, bien des explications philosophiques du monde pénétreront dans la mentalité moderne et contemporaine et bien des oppositions apparaissent en germe au XIIIe siècle.

Reste à dresser le plan d'ensemble des conférences qui suivront. Des XIIe et XIIIe siècles, le premier est peut-être plus décisif que le second au point de vue général de la civilisation, mais au point de vue philosophique c'est le XIIIe siècle qui est le siècle royal et à ce titre il nous arrêtera davantage. La raison en est que la philosophie retarde sur la civilisation; elle est un fruit de maturité tardive qui ne vient bien que sur des arbres dont le développement est plénier.

Au point de vue général de la civilisation le XIIe siècle est un siècle créateur et constructeur. Il agite comme dans un creuset toutes les forces sociales. Apport du monde romain, réaction des races celtiques et germaniques, action du christianisme; les trois grands facteurs de la civilisation du Moyen Age ont fusionné leurs influences; les résultats de leur travail apparaissent dans une conception *sui generis* de la vie sociale et individuelle. Un esprit nouveau passe sur la politique des rois. Le particularisme des seigneurs entre en conflit, sous les formes les plus diverses, avec les aspirations d'un pouvoir central, en même temps que les masses rurales voient se lever l'aube de l'affranchissement et que la bourgeoisie des villes s'éveille au grand commerce : on est à la recherche de formules gouvernementales où toutes les classes sociales trouvent leur place et jouent leur rôle. Les croisades se succèdent coup sur coup, elles rapprochent les peuples et les obligent à tourner leurs regards vers l'Orient. En même temps elles alimentent sous une forme unique dans l'histoire l'idéal religieux des sociétés chrétiennes. Car le catholicisme est l'âme des grands organismes sociaux. L'Église est partout par ses moines, ses clercs, ses évêques; et la Papauté qui occupe depuis Grégoire VII une place centrale et internationale s'organise peu à peu en gouvernement théocratique. Des mœurs caractéristiques surgissent dans la féodalité et la chevalerie. L'homme médiéval s'épanouit; il est excessif dans ses vertus et ses vices; mais sous sa rude enveloppe il a le culte d'un idéal chrétien, et d'aucuns le servent jusqu'à la folie. Un art original surgit, et les hommes d'Église se font ses ardents propagateurs. Ils cultivent aussi les sciences et les lettres et posent les fondations d'un grand monument philosophique qui dominera la pensée pendant quatre siècles.

La philosophie n'est qu'un des éléments de cette civilisation nouvelle; elle reçoit plus qu'elle ne donne. Les contre-coups qu'elle subit sont moins profonds que cinquante ou cent ans plus tard; néanmoins ces contre-coups sont réels et nous essaierons d'en fixer quelques-uns, après avoir fait une revue rapide de la société française et de la mentalité qu'elle contribue à répandre dans les milieux intellectuels de l'Occident.

Au XIIIe siècle la civilisation médiévale sort tous ses effets. La monarchie féodale fait place dans son organisation à toutes les forces sociales dont doit se composer une nation, et tandis qu'en France le roi gagne en influence, en Germanie l'empereur perd du pouvoir, si bien que les deux régimes types de la politique occidentale, — le particularisme féodal et l'autocratie du césar allemand — tendent à se rapprocher. Le bien-être matériel s'accroît; les relations entre les peuples se multiplient; l'art continue sa marche triomphale; l'architecture gothique surgit à côté de l'architecture romane; la grande peinture vient à naître, et la littérature prend un essor qui mènera en droite ligne à l'humanisme. Plus que jamais la religion contribue à l'unité et à l'internationalisme de toutes les conceptions et de tous les sentiments dont vivent les hommes de ce temps; et la Papauté, arrivée à l'apogée de sa puissance, dressée au-dessus des empereurs et des rois, pénètre toutes les activités sociales. Partout éclate une sorte d'équilibre, de stabilité. Les hommes sont fiers de la façon dont ils ont organisé l'existence, ils croient de bonne foi avoir conduit l'humanité à un stade décisif et fait pour durer.

C'est à ce moment que paraissent en masse compacte des systèmes complets de philosophie; et pour trouver un autre exemple d'une floraison aussi abondante, il faut remonter jusqu'aux temps de la splendeur néo-platonicienne. Philosophie de la nature, psychologie, métaphysique, logique, esthétique, morale, droit social, tout est abordé. Ces philosophies sont à l'unisson de l'époque qui les engendre. En tous sens elles plongent leurs racines dans la civilisation, d'abord parce qu'elles se revêtent de caractères sociologiques qui apparaissent dans toutes les autres sphères d'activités et que nous aurons à dégager; ensuite parce que certaines de leurs doctrines sont marquées à l'empreinte des idées morales et sociales; et enfin parce que ces doctrines influencent à leur tour des conceptions d'art des théories juridiques et politiques, des façons de penser et de parler.

MAURICE DE WULF.

LA THÉORIE DE LA RELATIVITÉ ET LE TEMPS UNIVERSEL

Introduction.

L'antagonisme entre les phénomènes lumineux et la Mécanique apparut dès l'origine.

Les anneaux de Newton avaient montré sans conteste que la lumière est un phénomène vibratoire.

Huyghens, le fondateur de la théorie *ondulatoire*, supposa tout naturellement que les ondes ne pouvaient être que celles d'un milieu subtil, impondérable, l'*éther*, remplissant tout l'espace et parfaitement compénétrable à la matière. Newton, cependant, malgré les avantages de la théorie, ne put se résoudre à admettre qu'un corps solide se laissât pénétrer par un autre corps sans lui opposer la moindre résistance, et n'accepta jamais les vues d'Huyghens; il s'en tint à l'hypothèse de l'*émission*.

Les recherches magistrales de Fresnel firent définitivement triompher la théorie des ondulations, et, avec elle, l'image de l'éther. En fait, la théorie de Fresnel est purement phénoménologique; elle est basée sur l'équation de d'Alembert :

$$\Delta\Phi - \frac{1}{c_0^2}\frac{\partial^2\Phi}{\partial t^2} = 0$$

qui n'exprime rien d'autre que la *propagation* de quelque chose.

Maxwell, frappé par les idées de Faraday qui attribuait les attractions et les répulsions électriques et électro-magnétiques non à des actions à distance mais à une « pression » exercée sur les corps électrisés par le milieu ambiant, montra comment on pouvait modifier les équations de l'Électrodynamique pour les adapter à cette manière de voir, et tomba ainsi sur des équations identiques à celles

de Fresnel, avec — chose remarquable — la même valeur c_0 pour la vitesse de propagation.

Cette magnifique synthèse constitue la Théorie électromagnétique de la lumière.

Dès lors, l'antagonisme entre la Mécanique et les phénomènes lumineux peut être parfaitement précisé : il est l'expression de l'incompatibilité entre la conception des actions à distance et celle des actions propagées.

Et cette incompatibilité prendra sa forme aiguë lorsqu'il s'agira d'expliquer les phénomènes électrooptiques dans les corps en mouvement. En vain Hertz, Helmholtz, Lorentz, Poincaré, Larmor s'efforcent-ils de modifier les équations de Maxwell pour essayer de les adapter aux phénomènes observés; les difficultés résistent, paraissant insurmontables. Dans ses célèbres *Leçons sur l'Électricité et l'Optique*, parues en 1901, Poincaré énonce les conditions auxquelles devrait satisfaire toute théorie électromagnétique des corps en mouvement :

1° Elle devrait rendre compte des expériences de Fizeau, c'est-à-dire de l'entraînement partiel des ondes lumineuses.

2° Elle doit satisfaire au principe de la conservation de l'électricité et du magnétisme.

3° Elle devrait être compatible avec le principe de l'égalité de l'action et de la réaction.

Or, aucune des théories proposées jusque-là ne remplissait simultanément ces trois conditions : la théorie de Hertz satisfaisait aux deux dernières, mais pas à la première; celles de Helmholz ne satisfont pas à la seconde; celle proposée alors par Lorentz satisfaisait bien aux deux premières mais pas à la dernière.

Et l'illustre mathématicien se demandait si cela tenait à ce que ces théories étaient incomplètes, ou si ces trois conditions ne sont réellement pas compatibles, ou ne le deviendraient que par une modification profonde des hypothèses admises. On ne voyait pas bien d'ailleurs, ajoutait-il, dans quel sens cette modification devrait se faire.

Mais ce n'est pas tout. Un peu plus loin, Poincaré continue ainsi : L'expérience a révélé une foule de faits qui peuvent se résumer dans la formule suivante : il est impossible de rendre manifeste le mouvement *absolu* de la matière, ou mieux, le mouvement relatif de la matière pondérable par rapport à l'éther; tout ce qu'on peut

mettre en évidence, *c'est le mouvement de la matière pondérable par rapport à la matière pondérable*. C'est là ce qu'on appelle le *Principe de relativité*.

La théorie de Lorentz rendait bien compte de cette loi, mais à une condition : il fallait négliger le carré de l'aberration, rapport $v : c_0$ de la vitesse de la Terre à celle de la lumière. Or, cela ne suffisait pas; la loi devait être vraie même sans ces restrictions, comme le prouvait la récente expérience de Michelson. Il y avait donc là encore une lacune apparentée à la troisième condition énoncée plus haut, car, remarquait Poincaré, l'impossibilité de mettre en évidence un mouvement relatif de la matière par rapport à l'éther et l'égalité qui a sans doute lieu entre l'action et la réaction sans tenir compte de l'action de la matière sur l'éther, sont deux faits dont la connexité semble évidente. Peut-être, concluait-il prophétiquement, les deux lacunes seront-elles comblées en même temps.

Nous venons de voir qu'on pouvait satisfaire en première approximation au principe de relativité, en négligeant le carré de l'aberration. La façon originale dont ce résultat était obtenu par le grand physicien hollandais, M. H.-A. Lorentz, mérite d'être relevée en raison de son importance historique; elle fut le germe de l'idée nouvelle qui devait conduire à la solution de toutes les difficultés. M. Lorentz remarque que dans les expériences terrestres où la vitesse de la lumière intervient, la lumière parcourt toujours un chemin *fermé*, de sorte que les termes du premier ordre contenant l'aberration s'éliminent. Il introduisit alors dans la théorie la notion de *temps local*, obtenue en imaginant qu'on règle des horloges distantes les unes des autres par des échanges de signaux lumineux.

Mais cela allait-il suffire? Les physiciens américains Michelson et Morley s'ingénièrent à monter une expérience où l'on ne pouvait plus négliger le carré de l'aberration. Le résultat fut de nouveau négatif. Une fois de plus, l'éther se dérobait. Tout se passe, ainsi que le firent remarquer simultanément Lorentz et Fitz-Gerald, comme si les corps entraînés dans une translation subissaient une *contraction* dans la direction du mouvement.

Il fallait en finir. Il semblait hautement probable que l'éther se dérobera toujours. Aussi, M. Lorentz chercha-t-il à généraliser les notions de « temps local » et de « contraction » pour satisfaire rigoureusement au principe de relativité. Il parvint ainsi au groupe de transformations qui porte son nom. Le résultat est remarquable.

Ce sont des transformations linéaires symétriques des coordonnées et du temps qui laissent invariantes l'équation des ondes de d'Alembert. D'une façon plus précise : l'équation des ondes aux variables x, y, z, t devient une équation des ondes aux variables x', y', z', t' lorsqu'on passe du système de référence S $(x, y, z, t,)$ au système S' (x', y', z', t') en translation uniforme par rapport au premier. Ainsi, non seulement les coordonnées changent, mais le temps lui-même doit être mesuré autrement selon le système de référence envisagé; il perd son caractère universel pour devenir essentiellement référenciel, et la simultanéité devient une notion relative.

Mais, grâce à ces bouleversements, la théorie de Lorentz pouvait satisfaire à la fois aux trois conditions énoncées par Poincaré, et au principe de relativité. Le but était atteint.

Vers la même époque, en 1905, dans un mémoire désormais classique, Albert Einstein montra l'origine de ces bouleversements. Il sut voir que la vitesse de la lumière jouait un rôle particulier : elle conservait toujours la même valeur dans le vide, quelle que soit la vitesse du système de comparaison; en d'autres termes, les vitesses ne correspondaient plus aux images habituelles; dès lors, rien d'étonnant à ce que la notion de temps, d'où découle celle de vitesse, fut aussi bouleversée. Einstein fit remarquer d'autre part que la *simultanéité* n'avait jamais été définie d'une façon précise. Et il montra comment l'hypothèse de la constance *absolue* de la vitesse de la lumière permettait de donner une telle définition, et conduisait immédiatement à la transformation de Lorentz. Il déduisit de celle-ci une nouvelle règle de composition des vitesses, différente de la règle du parallélogramme, et parvint très simplement aux formules fondamentales des phénomènes électrooptiques dus au mouvement. Les équations de l'Électrodynamique, dans la mesure où elles ne font qu'énoncer la loi de propagation, devenaient ainsi superflues. Einstein avait créé une nouvelle cinématique, basée sur une conception nouvelle du temps et de l'espace.

Si l'on voulait essayer de résumer la conception einsténienne, on pourrait dire ceci : L'espace et le temps forment un tout qu'on ne saurait décomposer sans mutilation. A chaque point de l'espace rapporté à un système d'axes, on fait correspondre quatre nombres ou coordonnées : trois pour l'espace et une pour le temps; c'est ce qu'on appelle un « événement élémentaire ». Toute la Science du

Mouvement consiste alors à déterminer les *substitutions* des quatre coordonnées, qui permettent d'exprimer cet événement élémentaire par rapport à un autre système de référence, et qui laissent *invariantes* les expressions analytiques des *lois naturelles*.

Dans la Cinématique classique, les substitutions dégénèrent; les coordonnées spatiales se séparent d'avec la coordonnée temporelle, et le temps devient universel, c'est-à-dire indépendant du système de comparaison.

Comme on sait, la méthode nouvelle a été encore généralisée et appliquée par Einstein lui-même à la recherche des phénomènes de gravitation. Elle a donné les plus beaux résultats.

Quelque féconde qui soit la conception einsténienne, il faut avouer qu'elle déroute singulièrement l'esprit, et, qu'aujourd'hui encore, on n'en a pas donné une interprétation satisfaisante pour notre intuition. Aussi bien, beaucoup de bons esprits persistent-ils à croire qu'elle n'est pas définitive; que, malgré tout, le temps est une forme *a priori* de notre intuition, absolument irréductible à l'espace. Car, disent-ils, s'il devait en être autrement, il faudrait renoncer complètement à toute *représentation* universelle du monde extérieur, conséquence que l'on ne saurait admettre. En outre, ne pouvant opérer que sur des images à aspects multiples, notre intuition serait grandement entravée dans sa compréhension des phénomènes, et les progrès de la science en seraient ralentis.

Parmi les physiciens qui ont résolument attaqué la nouvelle théorie, il faut citer en première ligne Walther Ritz. Ce savant relève d'abord l'évolution inverse que Lorentz a fait parcourir à la théorie électromagnétique en introduisant les *électrons*. Cette introduction implique, en effet, un retour aux actions élémentaires de Coulomb. Mais, comme toute oscillation de la pensée, ce retour ne ramène pas exactement au point de départ; il comporte un élément nouveau, issu des idées d'actions propagées de Faraday, à savoir les actions *retardées*. Puis, Ritz fait remarquer que ces actions, qui sont à l'équation de d'Alembert ce que les forces de Newton-Coulomb sont à l'équation de Laplace, expriment en fait les seuls résultats tangibles de la théorie de Lorentz; que les champs électrique et magnétique entrant dans les équations aux dérivées partielles et définissant l'état de l'éther s'éliminent toujours et échappent complètement à l'observation; qu'enfin ces équations peuvent être le départ d'une infinité d'interprétations physiques

différentes : l'équation de d'Alembert n'est-elle pas à la base des mouvements ondulatoires les plus divers dans les solides, les liquides, les gaz? Dès lors, demande Ritz, pourquoi s'attacher à des analogies lointaines et conserver les équations aux dérivées, source de la transformation de Lorentz et des bouleversements chrono-géométriques qu'elle comporte? Et Ritz essaya d'esquisser une théorie fondée sur les actions élémentaires *retardées*, avec l'image de l'émission. Outre que cette image pure et simple est incompatible avec le Principe de Carnot[1], la théorie proposée ne satisfait pas à la première condition de Poincaré : elle ne peut rendre compte de l'entraînement partiel; autrement dit, nous retombons sur une des difficultés fondamentales.

Cet échec éclatant de la très intéressante tentative de Ritz nous met dans un grand embarras : serait-il vraiment *nécessaire* d'abandonner définitivement le temps universel et de faire de la *simultanéité* une notion relative?

D'aucuns admettent que le physicien n'a pas à approfondir outre mesure ces questions; que c'est là un objet qui appartient à la Théorie de la Connaissance. Notre opinion est différente. Nous sommes persuadés que l'Épistémologie n'apportera jamais grande lumière à la question. Si l'on veut trancher le différend, nous ne voyons pas d'autre moyen que celui employé par Diogène le Cynique pour montrer que le mouvement est possible : marcher. Nous voulons dire :

Si le temps universel est vraiment une forme fondamentale de notre entendement, il doit être possible d'exprimer le groupe chrono-géométrique de Lorentz en fonction de cette variable, c'est-à-dire d'un paramètre indépendant du système de référence.

En d'autres termes, nous proposons d'attaquer le problème mathématiquement, en dehors de toute préoccupation expérimentale. Si, demain, la Théorie de Lorentz devait être rejetée par l'expérience, la question n'en conserverait pas moins son importance entière. Nous demandons qu'on considère cette théorie comme une construction logique donnée, et qu'on essaie, en la modifiant le moins possible, d'y introduire un paramètre unique pouvant jouer le rôle du temps.

Ce point de vue est en outre suggéré par une question célèbre de

1. *C. R.*, décembre 1913.

la Géométrie. On sait les recherches innombrables et séculaires faites en vue de déterminer la vraie nature du postulatum d'Euclide, et l'on sait comment ces recherches ont toujours misérablement échoué, jusqu'au jour où un Lobatschewsky ou un Bolyai eut l'idée, en rejetant purement et simplement le fameux postulat, de construire une géométrie qui ne le comportait point. Ce jour-là, la question était tranchée.

Le court historique qui précède fera comprendre notre attitude vis-à-vis du problème chrono-géométrique posé par la Théorie de la relativité. Nous avons déjà montré comment il est possible d'en entrevoir une solution analytique[1]. Aujourd'hui, nous nous proposons de faire un exposé d'ensemble de la question. Nous montrerons que l'introduction d'un paramètre universel représentant le temps est possible, et cela sans altérer les relations entre les grandeurs directement accessibles à l'observation. Nous serons conduits à un algorithme nouveau, les *vitesses homogènes*, qui permettent d'obtenir les relations de la nouvelle métrique temporelle, comme les coordonnées homogènes permettent d'obtenir celles de la métrique spatiale qu'on avait envisagée jusqu'ici.

§ 1. — *Le Temps.*

Le temps comporte deux éléments essentiels : un élément rationnel et un élément sensible.

1° L'*élément rationnel* est d'ordre purement mathématique. Il est contenu tout entier dans la notion fondamentale de « fonction »; car, comme le fait remarquer M. Hadamard[2], le mot « fonction » ne fait que traduire ceux de « variation simultanée ». Les êtres mathématiques « lignes », « surface », « variété » ou « multiplicité », ne sont eux-mêmes, du point de vue de l'Analyse, que des synonymes de « variations simultanées ». On énonce une idée analogue lorsqu'on dit que les valeurs prises par les variables d'un système de relations sont « simultanées », ou encore que les points d'une multiplicité sont exprimés en fonction d'un « paramètre indépendant ». Ce paramètre symbolise le temps universel, concept mathématique.

Si nous imaginons qu'une multiplicité se déplace par rapport à

1. *Archives des Sc. phys. et nat.*, Genève, 1917.
2. *L'Enseignement mathématique*, Genève, 1912.

d'autres multiplicités, ou encore qu'elle se déforme, il est commode d'exprimer ces variations en fonction d'un paramètre unique, auquel nous pourrons toujours conférer le rôle de temps. Les « vitesses » sont, par définition, les dérivées des variables par rapport à ce paramètre. On peut imaginer, sans mutiler les relations que celui-ci varie aussi « lentement » qu'on veut, de sorte qu'on pourra « prendre conscience », à chaque instant, de la configuration entière de la multiplicité envisagée. Nous acquérons ainsi la notion de « représentation simultanée ».

On voit donc que le temps, élément rationnel, qui sert à exprimer les vitesses, n'en a point par lui-même. On ne saurait parler de la « vitesse d'écoulement du temps ». C'est ce qu'on énonce d'une autre façon en disant que le temps est *relatif*. Un exemple fera mieux comprendre le sens de cette affirmation. Considérons des ondes qui se propagent à la surface d'un fluide incompressible. Le mouvement sera représenté par une intégrale de l'équation de d'Alembert. Cette intégrale nous permettra de dessiner sur un film des épures des ondes déplacées dans des positions aussi voisines que nous voudrons. En projetant et tournant le film, nous reproduirons à nos yeux le mouvement ondulatoire. Évidemment, les relations chrono-géométriques que représente l'intégrale ne seront pas altérées par le fait que nous tournons le film rapidement ou lentement, régulièrement ou non.

2° L'*élément sensible* a sa source dans le *rythme*. On ne sait point de manifestation qui touche plus profondément à l'être humain que le rythme. Il est à la base de l'art le plus généralement répandu : la musique. Alors que nous traçons difficilement deux longueurs égales sans instrument, nous arrivons avec une précision très grande à reproduire un rythme. Quant à la *simultanéité sensible*, c'est une chose bien remarquable qu'un instrumentiste puisse exécuter à la fois les rythmes les plus divers, et dans la concordance qui lui plaît.

L'homme a son corps comme premier instrument de mesure. A partir de celui-ci, il construit des instruments indépendants qui reproduisent d'abord ses propres rythmes, puis, de proche en proche, des rythmes plus éloignés, qui vont lui permettre la mesure physique du temps, c'est-à-dire la comparaison des rythmes qu'il perçoit autour de lui. Cette mesure comportera la détermination de la *simultanéité expérimentale*, extrêmement complexe, détermination

qui se confond avec l'élaboration d'une *cinématique*. Nous l'examinerons au § 3. Dans ce but, nous étendrons la notion de « représentation simultanée » au monde extérieur. Nous imaginerons avec Poincaré une « intelligence » très puissante, une sorte de grande « conscience » qui se représenterait à la fois, à chacun de « ses » instants, tous les points d'une portion immense du monde.

On arrive à cette notion en étendant le principe de relativité au temps sensible. On admet que tous les mouvements de l'Univers *extérieur* pourraient être « ralentis » dans un même rapport sans que les positions relatives des « points physiques » soient altérées. A la limite, toutes les vitesses sont infiniment petites, et il nous est loisible d'examiner à notre aise les configurations successives.

Nous pourrions dire aussi que l'univers extérieur a été « quasi-solidifié », et retrouver de la sorte une extension du *principe de solidification* déjà employé dans la mécanique des fluides.

Il n'y a pas à s'étonner de voir le corps solide apparaître ici. Un solide, en effet, est une portion de l'étendue géométrique, c'est-à-dire un ensemble de multiplicités, et nous avons dit que, par définitions, « multiplicité » était synonyme de « variation simultanée ». C'est pourquoi lorsqu'un fluide occupe une portion de l'étendue, nous aimons à le penser « solidifié » pour faciliter la compréhension. On a mis en évidence d'une façon encore plus imagée la relation entre la notion de solide et celle de simultanéité. On a fait remarquer que la simultanéité entre deux points A et B éloignés l'un de l'autre pouvait être déterminée à l'aide d'une « tringle rigide » AB; si l'on imprime un déplacement à la tringle en A, simultanément l'extrémité B décrit un déplacement identique. En d'autres termes, la translation imprimée en A se transmet instantanément, ou, comme l'on dit, se propage avec une vitesse *infinie* le long de la tringle jusqu'à l'extrémité B. Cet artifice est équivalent au précédent, où nous supposions que toutes les vitesses de l'univers extérieur étaient ralenties dans un même rapport. Ce ralentissement, pour avoir un sens, doit être rapporté à quelque « conscience » ayant une existence en dehors de l'univers sensible. Par là, nous ne faisons qu'imaginer une extension des phénomènes qui permettent à notre être de prendre conscience de son ambiance. Cette « conscience » serait celle de quelque immense pieuvre pénétrant tout l'univers avec ses tentacules subtils et innombrables, et dont l'influx nerveux

se propagerait avec une vitesse infinie jusqu'à ses centres conscientiels.

Mais, il n'est nullement besoin de pouvoir produire une vitesse infinie pour déterminer la simultanéité, — comme on semble l'avoir cru quelquefois, — et d'en déduire qu'étant irréalisable physiquement, la simultanéité sensible devait nous échapper à jamais. Dès lors qu'on introduit une « vitesse », on présuppose par là même des horloges réglées pour la mesurer. Le problème est très complexe. Il est inséparable de la notion de *groupe géométrique* que nous allons aborder maintenant.

§ 2. — *Les groupes géométriques.*

Avant d'essayer de se faire une image des mouvements qui nous entourent, il faut construire une cinématique, et avant d'établir une cinématique, il faut bâtir un *groupe* géométrique. Selon Poincaré, le concept général de groupe préexiste dans notre esprit, au moins en puissance. Il s'impose à nous, non comme forme de notre sensibilité, mais comme forme de notre entendement. Quoi qu'il en soit, on ne voit pas comment la science du mouvement serait possible sans la notion de groupe.

La Géométrie comporte deux parties distinctes : la *projective* et la *métrique*. La première n'étudie que les relations de positions des éléments géométriques, sans jamais s'occuper de leur grandeur; elle est basée sur le postulat de l'homogénéité de l'espace. En faisant intervenir la notion de *grandeur*, on acquiert la géométrie *métrique*; elle repose sur le postulat de la *libre mobilité* des figures dans l'espace, corrélatif du postulat d'homogénéité, et équivalent au principe de la relativité de l'espace; elle est la science des déplacements des figures sans appel explicite à la notion de temps. On y compare les figures en les amenant au contact; si les figures coïncident, on dit qu'elles sont « égales », et l'on admet qu'elles restent égales lorsqu'on les sépare et les éloigne l'une de l'autre.

La Géométrie projective se traite analytiquement en introduisant des « coordonnées projectives »; ce sont des nombres attribués aux éléments, un simple numérotage, « comme celui des maisons d'une rue », où la notion de distance n'intervient pas. Il est très remarquable qu'on arrive ainsi à définir les déplacements d'une façon purement projective, comme une correspondance ponctuelle entre

des figures, et qu'on en déduit un appareil mathématique de la plus grande utilité pour l'étude de la Géométrie métrique.

Essayons d'esquisser les principaux résultats. Traçons sur une surface des figures F, F′, F″, F‴... Nous dirons que F′, F″, F‴... constituent des déplacements de F, lorsque nous pourrons établir entre F et F′, F′ et F″, F″ et F‴,... puis entre F et F″, F et F‴,... des correspondances ponctuelles exprimables par des expressions analytiques satisfaisant à certains invariants. Ces déplacements doivent former un *groupe*, en ce sens que deux déplacements successifs équivalent à un déplacement unique. Ainsi, par exemple, deux translations ou deux rotations se composent respectivement en une translation ou une rotation unique.

On connaît *trois* groupes de déplacements remarquables qui s'expriment analytiquement de façon analogue. Ils sont comme les membres d'une même famille. Ce sont les déplacements des figures tracées sur des plans, des sphères ou des pseudo-sphères, c'est-à-dire sur des surfaces à courbure constante. Les premiers forment la Géométrie euclidienne ou parabolique, les deux autres la Géométrie sphérique et la Géométrie hyperbolique. Ces désignations proviennent de considérations analytiques. La Géométrie hyperbolique est plus spécialement appelé lobatschewskienne ou non-euclidienne, et la sphérique riemanienne. Les *géodésiques* des surfaces correspondantes, qui sont des grands cercles dans cette dernière, jouissent de propriétés très analogues aux géodésiques du plan, c'est-à-dire aux droites; en particulier, elles peuvent toutes s'exprimer analytiquement par des équations *linéaires*.

La notion de courbure constante peut s'étendre aux espaces ayant un nombre quelconque de dimensions. Les éléments fondamentaux « droites » et « plans » jouissent également de la propriété importante de pouvoir y être représentés à l'aide d'équations *linéaires*.

Il existe une relation remarquable entre la Géométrie de la sphère et celle de la pseudo-sphère : les formules de celle-ci s'obtiennent immédiatement à partir des formules de celle-là, simplement en supposant imaginaire le rayon de la sphère; les fonctions trigonométriques deviennent alors des fonctions hyperboliques.

Il n'est pas besoin pour faire de la géométrie riemanienne ou de la géométrie non-euclidienne de considérer les figures qui se déplacent sur des sphères ou des pseudo-sphères. On peut, par exemple, établir une correspondance entre les points d'une sphère

et ceux d'un plan en projetant les points de la sphère à partir de son centre sur un plan tangeant (projection gnomonique). On obtient ainsi une *carte* de la sphère, sur laquelle on peut étudier les propriétés métriques de cette surface. Aux géodésiques de l'une, les grands cercles, correspondent les géodésiques de l'autre, les droites, et l'on conçoit ce que nous avancions plus haut, que les unes comme les autres peuvent s'exprimer à l'aide d'équations linéaires. On peut donc bien avec quelque raison, donner le nom de « droites » riemaniennes à ces grands cercles.

C'est le géomètre anglais, A. Cayley qui, le premier, fit l'étude systématique (1859) des propriétés de la métrique spatiale. Reprenant les idées de Poncelet, Chasles et Laguerre, l'illustre géomètre montra qu'en introduisant les éléments à l'infini, les *distances* et les *angles* se ramenaient au rapport anharmonique. Puis, en 1871, M. F. Klein fit voir que les métriques des géométries lobatschewskyenne et riemanienne entraient sans difficultés dans les considérations de Cayley, et c'est du géomètre allemand que proviennent les expressions « hyperbolique », « parabolique » et « elliptique » (généralisation de sphérique) qui servent à distinguer les métriques des trois groupes fondamentaux. D'autre part, von Staudt indiqua comment il était possible de définir le rapport anharmonique à l'aide d'un « nombre » fixé par une certaine construction projective. Dès lors, la métrique tout entière devenait elle-même un chapitre particulier de la géométrie projective, et le rapport anharmonique acquérait un rôle analytico-géométrique fondamental; la synthèse des trois groupes était achevée et on lui donna le nom de géométrie cayleyenne. Un résultat essentiel de cette géométrie réside dans le fait que tous les déplacements sont exprimés analytiquement par des *substitutions linéaires* qui transforment une certaine quadrique fixe en elle-même, c'est-à-dire qui laissent invariante une certaine *forme quadratique*. La quadrique est appelée l'*Absolu*. L'étude des déplacements se ramène ainsi à celle d'une homographie, c'est-à-dire d'une correspondance ponctuelle.

Cayley procède analytiquement; il utilise les *variables homogènes*, et montre de la sorte la grande fécondité de cet algorithme, qui devait prendre plus tard une place importante dans la Géométrie analytique moderne. Quelle est la nature de cet algorithme? Voici comment Gaston Darboux s'exprime à ce propos dans ses *Principes*

de Géométrie Analytique. Après avoir indiqué le rôle primordial joué par les nombres négatifs et les nombres imaginaires, le grand géomètre français continue : « Mais il y a une autre convention, ou plutôt un *artifice* tout à fait moderne, dont la portée et l'utilité ne sont pas aussi bien appréciées. Je veux parler de l'emploi des quantités homogènes. Je suis loin de le mettre sur le même rang que l'emploi des nombres négatifs ou imaginaires; mais il se justifie par les mêmes raisons et tend, comme les conventions précédentes, à donner plus de précision et de généralité à l'instrument analytique. »

Vu la grande importance des quantités homogènes pour notre sujet, nous allons préciser un peu ce qui précède en examinant brièvement un cas particulier.

Considérons par exemple la correspondance homographique entre deux plans Π et Π' (qui peuvent être superposés). Comme on sait, les coordonnées X′ et Y′ du point P′ correspondant du point P (X, Y), s'expriment par les quotients de fonctions linéaires en X, Y, ayant tous deux la même fonction au dénominateur, — et *vice versa*. Introduire les variables homogènes revient à faire correspondre aux points P et P′ les points $p\,(\rho x, \rho y, \rho u)$ et $p'\,(\rho x', \rho y', \rho u')$ — où ρ est un facteur de proportionalité arbitraire — de deux espaces O (x, y, u) et O′ (x', y', u') à trois dimensions; les deux quotients sont remplacés par trois fonctions entières, et à l'homographie primitive à deux dimensions se substitue une homographie à trois dimensions, qui conserve les éléments de l'infini (affinité). En général, on raisonnera plus aisément sur cette dernière, d'où la justification de son introduction. Pour obtenir les figures planes correspondantes cherchées, il suffit, après tout calcul fait, de couper chacun des espaces à trois dimensions par les plans Π et Π' perpendiculairement aux axes u et u', à la distance 1 des origines O et O′. On voit donc qu'utiliser les coordonnées homogènes revient à projeter les plans Π et Π' à partir de O et O′ respectivement, c'est-à-dire à substituer à la correspondance ponctuelle deux faisceaux projectifs. Les coordonnées homogènes d'un point P d'un espace à n dimensions, sont alors les coordonnées ordinaires d'un point d'un espace auxiliaire à $n+1$ dimensions, situé sur le rayon qui projette le point P à partir de l'origine des coordonnées.

De ce qui précède retenons bien ceci, qui nous sera très utile plus tard : u et u' sont essentiellement des *variables*; mais l'hoom-

graphie cherchée s'obtient en leur attribuant, à l'une comme à l'autre, la valeur particulière 1, dans les formules finales.

§ 3. — *Les Cinématiques.*

Nous venons de voir comment on acquiert les expressions analytiques des groupes de déplacements. Il s'agit maintenant de construire les cinématiques correspondantes, c'est-à-dire d'exprimer les coordonnées qui définissent les déplacements en fonction d'un paramètre t, auquel nous pourrons attribuer le rôle du temps.

Le problème consiste donc à fixer la forme de ces fonctions. Or, ces coordonnées sont toutes liées entre elles par les relations analytiques qui représentent le groupe de déplacements considéré. Si nous choisissons l'*une* d'elle comme variable indépendante, toutes les autres sont déterminées par les équations de liaison. Il arrive alors que cette coordonnée, que nous distinguons des autres en général pour des raisons suggérées par l'expérience, est posée proportionnelle à t. Il en résulte qu'à une même valeur de t correspondra un ensemble de valeurs pour toutes les coordonnées, valeurs dites simultanées, et qui déterminent la configuration du système cinématique envisagé à l'instant t. La coordonnée que nous avons posée proportionnelle au temps constitue l'horloge fondamentale ou *horloge-mère*. Pour étudier les phénomènes, on se sert d'horloges *auxiliaires*; elles sont fondées sur un phénomène quelconque présentant un paramètre de déplacement variable θ, qui peut être une fonction quelconque de t. En pratique, on s'arrange pour que $\theta = t$, et l'on dit que l'horloge est synchronisée sur l'horloge-mère.

Les considérations un peu abstraites qui précèdent ne sont que le très bref résumé des opérations qui ont conduit à la Science du mouvement. A l'heure actuelle, nous possédons deux cinématiques : la newtonienne et celle de Lorentz-Einstein. Comme toute œuvre humaine, elles sont l'une et l'autre le fruit des innombrables expériences et des patientes méditations de bien des générations, alors même qu'on ne les désigne que par un ou deux noms, — les noms de ceux qui leur ont donné une forme à peu près définitive. Pour qu'une théorie soit bonne, il faut qu'elle soit simple. Cette simplicité ne s'acquiert que peu à peu; les objets sont « donnés »; il faut qu'ils

soient « pensés ». Les théories filtrent, pour ainsi dire, à travers les cerveaux humains; elles s'y purifient graduellement et finissent par se débarrasser des éléments parasites, pour prendre des formes toujours mieux adaptées et aux phénomènes et à notre esprit. Cependant, quelquefois, une théorie garde longtemps l'empreinte d'accidents historiques tout fortuits, et aurait pu prendre, sans eux, une forme bien différente. C'est dire qu'il est impossible d'analyser les lois très complexes qui président à l'acquisition de nos connaissances, et que le temps expérimental lui-même ne saurait être un fruit simple de nos pensées et de notre expérience.

La *Cinématique newtonienne* a pour base, comme on sait, le groupe euclidien, et tous les déplacements qu'elle envisage sont euclidiens. Pour fixer l'horloge-mère, Newton lie aux étoiles fixes un système d'axes qu'il nomme « système absolument fixe », et il pose le temps proportionnel à l'angle dont tourne la Terre par rapport à ce système; c'est ce que l'on appelle la pendule sidérale. Soit ϱ un angle, ω une constante; on a par définition :

$$t = \frac{1}{\omega}\varrho,$$

et. par définition, la Terre est animée d'une rotation uniforme de vitesse angulaire ω. Cette convention, qui semble si immédiate et si naturelle, entraîne avec soi une foule de conséquences dont on ne se rend en général pas assez compte. Voici un phénomène; me basant sur le principe de raison suffisante, je déclare qu'il se déroule d'une manière « uniforme ». En ai-je le droit? Nullement, car en ce faisant, je le pose proportionnel à t, qui n'est pas indépendant; t est une variable de liaison qui unit tous les phénomènes à la Terre. Et cependant, c'est ce que l'on fait quand on évalue les distances interstellaires en « années de lumière ». On postule que la vitesse des ondes lumineuses est « constante ». Nous savons aujourd'hui que ce n'est pas le cas. Si je considère, dans un phénomène quelconque, un paramètre x variable avec le temps, la vitesse de cette variation sera :

$$v = \frac{dx}{dt} = \omega\frac{dx}{d\varrho}.$$

Lorsque, pour mesurer le temps, on se sert d'une horloge auxiliaire marquant un temps quelconque τ, on aura :

$$v = \frac{dx}{d\tau} : \frac{dt}{d\tau};$$

ainsi, pour avoir la vitesse par rapport à l'horloge-mère, il faut former le quotient des vitesses du paramètre et de l'horloge-mère par rapport à l'horloge auxiliaire. Ce changement de variables important se retrouve constamment dans la théorie de la relativité.

Il est bien digne de remarque que le paramètre t ainsi défini, et qui doit sa définition à l'existence de ce petit sphéroïde où le sort nous a jetés, jouisse de la propriété de donner aux équations de la Mécanique une forme aussi simple, en particulier, qu'il ait conduit à la loi de Newton. Si l'on prenait par exemple le mouvement apparent du Soleil comme horloge-mère, les lois de la Mécanique se compliqueraient singulièrement.

En établissant une Cinématique, on définit du même coup une simultanéité expérimentale. La Cinématique de Newton repose principalement sur des observations astronomiques; elle n'a donc pu être établie qu'en faisant appel à la lumière et à sa vitesse postulée constante, c'est-à-dire à un phénomène étranger à la Mécanique. Et, comme Poincaré le fait remarquer, on a adopté pour cette vitesse une valeur telle que les lois astronomiques compatibles avec cette valeur soient aussi « simples » que possible.

On voit que le terrain est mouvant. Le problème de la simultanéité sensible est posé avec toute son ampleur par Poincaré dans l'hypothèse simple suivante[1]. « Considérons trois astres, dit le célèbre géomètre, par exemple le Soleil, Jupiter et Saturne; mais, pour plus de simplicité, regardons-les comme réduits à des points matériels et isolés du reste du monde. Les positions et les vitesses des trois corps à un instant donné suffisent pour déterminer leurs positions et leurs vitesses à l'instant suivant, et, par conséquent, à un instant quelconque. Leurs positions à l'instant t déterminent leurs positions à l'instant $t+h$, aussi bien que leurs positions à l'instant $t-h$. Il y a même plus; la position de Jupiter à l'instant t, jointe à celle de Saturne à l'instant $t+a$, détermine la position de Jupiter à un instant quelconque et celle de Saturne à un instant quelconque. L'ensemble des positions qu'occupent Jupiter à l'instant $t+\varepsilon$ et Saturne à l'instant $t+a+\varepsilon$ est lié à l'ensemble des positions qu'occupent Jupiter à l'instant t et Saturne à l'instant $t+a$, par des lois aussi précises que celle de Newton, quoique plus compliquées. Dès lors, pourquoi ne pas regarder l'un de ces ensembles

1. Voir cette *Revue*, 1898, p. 1.

comme la cause de l'autre, ce qui conduirait à considérer comme simultanés l'instant t de Jupiter et l'instant $t + a$ de Saturne? Il ne peut y avoir à cela que des raisons de commodité et de simplicité, fort puissantes il est vrai. »

Cet exemple du grand géomètre français montre parfaitement combien flottantes sont pour nous les notions de temps et de simultanéité *expérimentales*. C'est à ce point de vue qu'on peut donner pleinement raison à Einstein lorsqu'il parle de la *relativité* de la simultanéité. Toutes ces questions n'ont pas de sens, dit-il. C'est vrai; mais rien ne nous empêche de leur en conférer un. Il est bien évident, en effet, qu'étant donnée la tournure de notre esprit, nous pourrions certainement, dans l'exemple de Poincaré, introduire un paramètre τ qui jouerait le rôle du temps; φ ne varierait plus proportionnellement au temps; la dépendance serait plus compliquée, voilà tout.

Vue sous ce jour, la simultanéité apparaît comme une convention, un artifice mathématique, introduit pour nous permettre de jeter un coup d'œil d'ensemble sur des corps en mouvement, d'établir des figures, telles ces images du système solaire que l'on voit dans les traités d'astronomie.

Comme le dit Poincaré, nous voulons nous représenter le monde extérieur, car ce n'est qu'à ce prix que nous croirons le connaître. C'est pourquoi nous aimons tout au moins à imaginer cette grande « conscience » dont nous avons parlé, qui verrait tout à la fois, et qui classerait tout dans son temps comme nous classons dans notre temps le peu que nous voyons.

Il semble bien, en effet, que ce soit là le but suprême de la science. Une théorie purement phénoménologique, c'est-à-dire qui ne permet que le calcul des phénomènes, ne nous satisfera jamais complètement, si simple soit-elle. Une « théorie cinétique » aura toujours le pas sur une « thermodynamique », alors même qu'elle est beaucoup plus compliquée. Cela tient à ce qu'il nous est infiniment plus facile de connaître par notre intuition qu'à l'aide de la logique pure, et l'on voit que cette « simplicité », dont on parle tant, n'est pas tout. Une belle théorie est œuvre d'art; elle éveille en nous un sentiment esthétique, et si l'on parle de sa « simplicité » et de son « opportunité », on résume mal la qualité qu'elle a d'être la synthèse d'une foule d'éléments divers. Parmi toutes les images que l'on peut se faire du système du monde, il n'en est

qu'un petit nombre qui aura notre agrément, et l'on peut être certain que, dans ce petit nombre, les positions simultanées différeront peu les unes des autres. En fait, nous possédons, à l'heure qu'il est, trois grandes théories : la Mécanique newtonienne, la Théorie de la Relativité restreinte et la Théorie de la Relativité générale. La première peut être considérée comme une approximation de la seconde, et la seconde comme une approximation de la troisième; elles s'emboîtent, pour ainsi dire, les unes dans les autres. Et si les algorithmes qu'elles nous ont forcé d'introduire dérangent singulièrement nos habitudes mentales, elles n'en conduisent pas moins à des résultats fort raisonnables et n'exigent nullement un bouleversement de notre image du système du monde comparable à celui qu'introduisit Copernic. En Science, on ne croit plus guère aux grandes révolutions. On sait que la connaissance de demain embrassera celle d'aujourd'hui, et permettra même de la mieux comprendre.

Dans ces conditions, il est d'autant plus important de rechercher exactement pourquoi les nouveaux algorithmes nous dérangent si fort. Nous allons présenter à ce propos quelques considérations générales destinées à servir d'introduction à l'étude de la transformation de Lorentz.

Auparavant, nous attirerons l'attention sur des difficultés qui ont leur sources dans certaines habitudes de langage.

Il est d'usage courant en Mathématique de donner aux points une existence *absolue* et de dire que l'on rapporte un « même » point P tantôt à un système d'axes, tantôt à un autre. Si ce langage n'a pas d'inconvénient lorsqu'il s'agit d'objets dénués de qualités comme les points des géomètres, il peut en avoir de grands dans une théorie physique où les points acquièrent certaines propriétés. Dans la Théorie de la Relativité, chaque point est caractérisé non seulement par les valeurs que prennent, en ce point, trois coordonnées x, y, z, mais aussi par les valeurs d'un paramètre τ indiquant le temps local. Tout système de valeurs des quatre quantités (x, y, z, τ) est appelé « événement élémentaire »; il est représentable par un point de l'espace à quatre dimensions. Or, le mot « événement » évoque à tort l'idée d'un événement de la vie courante, et le fait qu'il est représentable par un point géométrique contribue encore plus à lui conférer une existence absolue. Aussi, lorsqu'on fait un changement d'axes, il nous semblera tout naturel, de dire que

c'est le « même » événement que l'on rapporte à un autre système de référence; on pense tout naturellement à des observateurs qui assisteraient d'endroits différents à quelque manifestation naturelle. Ce langage admissible dans les descriptions grossières de tous les jours peut ne plus l'être lorsque, par exemple, on comparera entre elles des sources lumineuses servant d'horloges, comme ce sera le cas plus loin.

C'est pourquoi nous préférerons dire que les événements observés sont *conjugués*. Tout événement élémentaire d'un système S aura ainsi son conjugué dans un système S'. En particulier, ces événements pourraient être confondus.

Ce langage est d'autant plus indiqué qu'un physicien n'admettra pas, en général, la compénétration de tous les systèmes de coordonnées comme le font les mathématiciens. Pour lui, « système de référence » sera synonyme de « portion d'un milieu physique », et *changer de systèmes reviendra à établir une correspondance entre tous les événements conjugués de ces différentes portions.*

Nous allons illustrer immédiatement ce qui précède sur un exemple célèbre : l'expérience de Michelson et Morley. On sait — et nous le verrons plus loin — que le temps employé par la lumière au parcours des distances entre les miroirs est, pour l'observateur au repos relativement aux appareils :

$$\Delta\tau' = \frac{2d}{c_0},$$

c_0 étant la vitesse de la lumière. Pour un observateur qui voit passer les appareils devant lui avec une vitesse uniforme v, le temps de parcours serait

$$\Delta\tau = \frac{2d}{\sqrt{c_0^2 - v^2}}.$$

Ainsi donc, voici un même événement dont la *durée* dépend du système de comparaison, autrement dit, qui a une infinité de durées différentes! Il est bien évident que ce qui nous choque provient du mot « même » malencontreusement introduit [1], et qu'il vaut mieux parler d'« événements conjugués ».

Une remarque analogue peut être faite au sujet de la trajectoire, dans l'espace à quatre dimensions, du point représentant un événe-

1. Voir à ce propos : Jules Tannery, *Science et Philosophie*, p. 24 et suiv.

ment élémentaire, trajectoire que l'on a appelée « ligne d'univers ». Cette trajectoire n'a d'existence que pour le groupe des systèmes — en nombre infini et en translation relative uniforme — qui ont la même fonction-accélération par rapport au point envisagé. En particulier si l'on se place sur ce point, c'est-à-dire si l'on est au repos relatif avec lui, la ligne d'univers considérée s'évanouit, et est remplacée par une droite. Le « temps propre » du point, qui est par définition proportionnel à la longueur de la ligne d'univers, ne saurait donc non plus avoir une existence absolue; il dépend du groupe de systèmes de comparaison.

Ces remarques faites, nous considérerons d'une façon générale, deux systèmes S et S', que nous supposerons, pour plus de simplicité réduits à deux axes Ox et $O'x'$. Nous admettrons qu'on ait défini des horloges $h(\tau)$ et qu'il y en ait une en chacun des points de Ox pour donner le temps τ dans le système S. Nous ferons la même hypothèse en ce qui concerne les horloges $h'(\tau')$ indiquant le temps τ' du système S'. Nous supposerons enfin qu'à tout événement élémentaire (x, τ) de S se conjugue un événement élémentaire (x', τ') de S', la conjugaison se faisant au moyen des relations :

$$(1) \qquad x' = f(x, \tau); \quad \tau' = g(x, \tau).$$

Il se passe alors des choses curieuses que nous allons examiner. Plaçons-nous sur le système S et donnons à τ une valeur déterminée τ_1. Toutes les horloges de S indiquent le temps τ_1; on dit qu'elles sont « simultanées ». Or, en général, pour cette valeur τ_1, les horloges de S' marquent chacune des temps τ' différents, variables avec x', et que les relation (1) permettront de calculer; autrement dit, les horloges de S seront simultanées, tandis que celles de S' ne le seront pas; le système S aura un temps bien déterminé, le système S' n'en aura pas; il aura en général tous les temps possibles. Mais, d'autre part, — et c'est ce qu'il y a de très curieux, — nous pouvons faire un raisonnement identique en nous plaçant sur S', et en donnant à τ' une valeur déterminée τ'_1.

En d'autres termes, la simultanéité perd son sens absolu; elle devient relative au système de référence sur lequel on se place. Au lieu de la « conscience » universelle de Poincaré, nous devrons imaginer une « conscience » particulière à chaque système, servant à définir la simultanéité de celui-ci, et percevant les différentes parties des autres systèmes à des instants qui ne sont pas simultanés pour les

« consciences » de ces systèmes. Toutes ces « consciences » sont ainsi complètement impénétrables les unes aux autres.

Dès lors on peut se poser la question fondamentale suivante :

Toutes ces « consciences », réciproquement impénétrables excluent-elles l'introduction de la « conscience » universelle imaginé par Poincaré? En termes moins mystiques : ne peut-on faire un changement de variables et exprimer τ et τ' en fonction de deux autres variables r et t auxquelles on attribue : à la première un rôle « spatial » et à la seconde un rôle « temporel » ?

Qu'est-ce que cela veut dire exactement?

Avant de poursuivre, remarquons que nous avons supposé les points x et x' au repos relatif dans leurs systèmes respectifs. Si ce n'était pas le cas, les choses seraient plus simples encore. En effet le problème consisterait à se donner, par exemple, le mouvement de x en fonction de τ et à déterminer x' en fonction de τ' au moyen des relations (1). Il n'y a plus qu'une variable indépendante que nous pourrons exprimer à l'aide de t seulement.

Cela dit, reprenons notre question. Pour ne pas compliquer outre mesure, supposons que les relations (1) sont développables en série de puissances et que les termes linéaires ne sont pas nuls. Nous pourrons toujours nous arranger pour que les coefficients des termes en x soient de dimension nulle (nombre pur); x étant homogène à une longueur, les termes en x seront alors eux-mêmes homogènes à une longueur. Il devra en être de même des termes en t, autrement dit, leurs coefficients devront être homogènes à une vitesse. On peut toujours décomposer ces coefficients en un produit d'un nombre pur par une même vitesse constante c_0, de sorte que, finalement, on pourra définir deux nouvelles variables :

$$u = c_0\tau; \qquad u' = c_0\tau' \tag{2}$$

homogènes à des longueurs. Ainsi, aux variables τ et τ' qui symbolisent le temps, on peut substituer les variables spatiales u et u'. En d'autres mots, il est possible de se passer de la notion du temps et de ramener toutes les mesures à des constatations de *coïncidences spatiales*. Les durées en soi ne jouent aucun rôle. Tout ce qui nous intéresse, c'est la connaissance de l'ensemble des systèmes de valeurs simultanées — au sens mathématique — qui satisfont aux relations (1). Ce qui est essentiel, c'est de savoir que lorsqu'un mobile a parcouru la distance Δx, un autre mobile a parcouru la distance Δu, et que les

mobiles conjugués ont parcouru respectivement les distances $\Delta x'$ et $\Delta u'$. Que cela ait duré une seconde, une heure, un jour, un siècle, que cela se soit passé « régulièrement » ou non, peu importe.

Nous donnerons le nom d'*horloge-mère* du système S_x à la coordonnée u, et celui d'horloge-mère du système S'_x à la coordonnée u'.

Une « vitesse » sera, par définition, proportionnelle au quotient différentiel du chemin parcouru par rapport à l'horloge-mère du système envisagé, c'est-à-dire à $\frac{dx}{du}$ pour S et à $\frac{dx'}{du'}$ pour S'.

Nous nous trouvons ainsi en présence d'une nouvelle représentation analytique des points de l'espace, et d'une nouvelle correspondance ponctuelle. A tout point du continu linéaire Ox, par exemple, correspondent deux nombres x, u de même espèce; mais ces nombres ne peuvent pas être considérés comme des coordonnés du point, comme des coordonnés homogènes, par exemple.

Or, d'autre part, nous aurions pu parfaitement ne faire appel qu'à la notion de temps, et rendre tous les termes du développement homogène à cette grandeur. Dans ce cas, les longueurs eussent été mesurées par les temps employés à les parcourir.

Concluons : *rationnellement nous pouvons travailler soit avec l'une, soit avec l'autre exclusivement, soit à la fois avec l'une et l'autre des notions temporelle et spatiale. Dès lors, notre choix ne peut être dicté que par des convenances psychologiques, et nous devons introduire le temps et l'espace dans nos théories, de façon telle que celles-ci soient aussi intuitives que possible.*

Remarquons du reste qu'en pratique, toutes les *mesures* temporelles se ramènent à des mesures spatiales, tandis qu'en perception, nous concevons mieux les longueurs si on les exprime en temps. Les anciennes bornes routières portaient les distances en heures ou en lieues, distances parcourues à pied en une heure.

Ce qui précède trouve sa confirmation dans l'extension de la Théorie de la Relativité à la gravitation : on n'y prend même plus la peine de distinguer entre coordonnées spatiales et coordonnée temporelle; les coordonnées sont quatre nombres x_1, x_2, x_3, x_4 sans signification concrète.

Il nous est facile maintenant de répondre à la question primitivement posée : faire le changement de variables envisagé revient à décomposer deux variables spatiales u et u' en deux autres variables spatiales, dont l'une jouera, par convention, le rôle d'horloge. Celle-

ci, à son tour, sera décomposée en un produit d'une vitesse par une variable t, indépendante du système de référence. Ce sera le *temps auxiliaire universel*. Alors les vitesses seront, par définition :

$$(3) \qquad q_x = \frac{dx}{dt}; \quad q'_x = \frac{dx'}{dt}; \quad c = \frac{du}{dt}; \quad c' = \frac{du'}{dt},$$

et les vitesses par rapport à l'horloge-mère correspondantes seront :

$$(4) \qquad \frac{1}{c_0}\frac{dx}{d\tau} = \frac{q_x}{c}; \quad \frac{1}{c_0}\frac{dx'}{d\tau} = \frac{q'_x}{c'}.$$

D'autre part, on a, en différenciant (1) et tenant compte de (2) :

$$(5) \qquad \begin{cases} dx' = A\,dx + B\,du \\ du' = C\,dx + D\,du \end{cases}$$

où A, B, C, D, sont, en général, des fonctions de x, x', u, u'. Divisons tous les termes de (5) par dt et faisons le quotient des deux équations; il vient :

$$(6) \qquad \frac{q'_x}{c'} = \frac{Aq_x + Bc}{Cq_x + Dc}.$$

C'est l'expression analytique de la composition des vitesses; elle est homogène par rapport aux vitesses. Un cas important est celui où A, B, C, D sont des constantes; alors (6) représente une transformation homographique. De plus, si dans (4) nous posons c et c' égales à c_0, les valeurs numériques des vitesses par rapport à l'horloge auxiliaire et à l'horloge-mère deviennent les mêmes. Nous pouvons donc, comme s'il s'agissait de coordonnées homogènes, remplacer dans (6) c et c' par c_0, et obtenir une expression en relation projective simple avec la première.

En résumé, nous voyons que nous allons avoir affaire à un nouvel algorithme : *les vitesses homogènes*, qui pourra donner naissance à une branche nouvelle de la science du mouvement; on peut l'appeler si l'on veut *cinématique projective*. La cinématique classique n'en est qu'un cas particulier; c'est celui où $u \equiv u'$; $c \equiv c'$.

§ 4. — *Étude de la transformation de Lorentz dans le cas où tous les points sont au repos relatif dans leurs systèmes respectifs.*

La Théorie de la Relativité part, comme toute Cinématique, d'un certain groupe de déplacements.

Le groupe particulier qui est à la base de cette théorie est appelé *groupe de Lorentz*, du nom de son inventeur; il est apparenté au groupe hyperbolique, mais en est, quant à son interprétation, nettement distinct.

Il serait absolument vain d'essayer de le déduire de considérations simples, comme tentent de le faire les relativistes; car, inventé pour condenser un complexe d'expérience et de conventions très diverses, il a justement la prétention d'être l'instrument le mieux approprié à l'analyse de ce complexe. Il ne faut pas commencer à rebours. Comme M. Bouasse le dit avec tant de bons sens, on pose une formule et l'on en déduit les conséquences; si celles-ci concordent avec l'expérience, on aura par là même montré *pourquoi* on l'a posée. Quant à savoir *comment* on est arrivé à la poser, c'est une question différente, d'ordre tout historique, et qui n'entre pas dans notre objet. Bien entendu, par là nous ne préjugeons en rien des « explications » qu'on essayera certainement de donner un jour des phénomènes classifiés par la Théorie de la Relativité, « explications » qui seront à celle-ci ce que la Mécanique statistique est à la Thermodynamique.

Nous prendrons la transformation de Lorentz sous la forme qu'on lui donne habituellement. On considère deux systèmes d'axes rectangulaires $S(x, y, z)$, $S'(x', y', z')$ qui se déplacent l'un par rapport à l'autre de façon que les plans xy et $x'y'$ soient superposés, l'axe x étant contre l'axe x' et de même sens; les plans xz et $x'z'$ d'une part, et les plans yz et $y'z'$ d'autre part restent alors constamment parallèles. A chaque point de S, on fait en outre correspondre une valeur déterminée d'une coordonnée u, qui représente l'horloge-mère du système S; semblablement, u' sera une coordonnée représentant l'horloge-mère de S'. A l'événement élémentaire (x, y, z, u) de S correspondra l'événement conjugué (x', y', z', u') de S'. Ces événements sont alors supposés liés par la transformation suivante, due à Lorentz :

$$(\mathrm{I})\quad \begin{cases} x = \beta(x' + \alpha u'); \qquad u = \beta(u' + \alpha x'); \qquad y = y'; \qquad z = z' \\ \text{où} \\ \qquad \beta = \dfrac{1}{\sqrt{1-\alpha^2}}; \qquad \alpha = \text{constante}. \end{cases}$$

Observons d'abord que cette transformation est symétrique, c'est-à-dire qu'on l'obtient résolue par rapport à x', y', z', u' en permutant les lettres x et x', y et y',... et en changeant le signe de α.

Dans ce qui suit, pour simplifier, nous ferons abstraction des axes y et y', et z et z'; autrement dit nous admettrons que les deux systèmes S et S′ se réduisent aux axes x et x' glissant l'un contre l'autre. Nous n'emploierons donc, pour le moment, que les deux premières équations (I).

Tout d'abord, nous ferons le *métrage* des systèmes, c'est-à-dire nous tracerons, en déplaçant une règle rigide par exemple, des échelles sur les axes x et x', afin qu'aux nombres x et x' qui satisfont à (I) correspondent des points bien déterminés sur les axes. Les échelles ainsi tracées sont, par définition, *identiques* sur les deux systèmes.

Puis, nous procéderons au *chronométrage* des systèmes. A cet effet, nous commencerons par remarquer que les horloges-mères u et u' ne sont pas autre chose que les chemins parcourus *simultanément* par la lumière, les « chemins optiques », dans les systèmes S et S′ respectivement. Ainsi, alors que dans la Mécanique classique, il n'y a qu'une seule horloge-mère, la rotation ρ de la Terre, dans la Théorie qui nous occupe chaque système a son horloge-mère, et celle-ci est une horloge *linéaire*, une sorte de clepsydre lumineuse. Nous supposons, en effet, que les rayons se propagent dans le vide et que cette propagation est *rectiligne*. Le maniement de ces clepsydres n'est pas très commode, même en imagination; c'est pourquoi nous exemplifierons le temps à l'aide d'horloges *auxiliaires* fondées sur un phénomène *périodique*, et supposées en synchronisme parfait avec l'horloge-mère. Pouvons-nous prendre comme instrument auxiliaire n'importe quelle manifestation postulée « uniformément » périodique en vertu du principe de raison suffisante? Évidemment pas; mais il est permis de supposer que les *sources lumineuses*, plus généralement les *sources d'énergie rayonnante*, sont naturellement synchronisables sur l'horloge-mère, nous voulons dire que le rapport $\frac{c}{\nu}$ de la vitesse de la lumière à la fréquence de la source, ne dépend pas du temps. En fait, si l'on examine les applications de la Théorie de la Relativité, on verra que comparer des horloges revient toujours à comparer des couleurs.

Nous envisagerons, pour être précis, des raies spectrales de fréquences bien déterminées. Considérons, par exemple, la raie D du sodium. A cette raie correspond un nombre ν_D qui désigne sa fréquence par rapport à la rotation terrestre. N'ayant pas affaire ici à

des phénomènes mécaniques, nous ne pouvons utiliser la pendule sidérale, et le nombre ν_D devient arbitraire. Par contre, nous pouvons comparer au spectroscope les autres raies A, B, ..., G, ... à la raie D, et déterminer les rapports $\frac{\nu_A}{\nu_D}$, $\frac{\nu_B}{\nu_D}$, ..., $\frac{\nu_G}{\nu_D}$, ... qui seuls importent.

Cela posé, nous imaginerons que l'on a doté chaque point des systèmes de sources-horloges, *identiques* ayant même fréquence lorsqu'on les compare au repos, côte à côte. Enfin, nous supposerons qu'on adjoigne à chaque point de l'espace un « démon-compteur », chargé d'enregistrer le nombre de vibrations lumineuses et d'indiquer ainsi les durées écoulées.

De la sorte, nos systèmes sont parfaitement identiques. Rien ne permet de les distinguer l'un de l'autre. S'ils étaient purement mécaniques et animés d'une translation relative uniforme de vitesse v, on passerait de l'un à l'autre au moyen de la transformation dite *galiléenne* :

$$x = x' + vt.$$

Supposons que nous nous placions sur S et que tous les points de S′ soient au repos relatif. Alors de

$$\Delta x = \Delta x' + v\,\Delta t$$

on tire évidemment :

$$\Delta x' = 0; \qquad \frac{\Delta x}{\Delta t} = q_x = v.$$

Appliquons ces considérations aux équations (I). Entre les accroissements *concomitants* Δu et $\Delta u'$ des chemins optiques, on obtient la relation :

$$\Delta u = \frac{\Delta u'}{\sqrt{1 - \alpha^2}},$$

qui nous montre que Δu est plus grand que $\Delta u'$. Ce fait suggère deux attitudes simples, également remarquables :

1° On admet que la vitesse de la lumière c' dans S′ pour l'observateur lié à S, est inférieure à la vitesse c_0 que cet observateur mesure dans son système, et cela suivant la relation :

$$(1) \qquad c' = c_0\sqrt{1 - \alpha^2}.$$

2° On admet que la vitesse de la lumière dans S′ est mesurée, pour

S, par le même nombre c_0, mais que les horloges de S′ vont plus vite que celle de S dans la proportion :

$$\frac{\Delta\tau}{\Delta\tau'} = \frac{1}{\sqrt{1-\alpha^2}}, \tag{2}$$

τ et τ' étant les temps indiqués par les sources-horloges.

Comme la forme symétrique de la transformation de Lorentz permet de faire des constatations et des hypothèses identiques en se plaçant sur S′, nous pouvons dire qu'elle est compatible avec les deux points de vue simples suivants :

1° Dans le vide, la vitesse d'un rayon lumineux mesurée dans le système auquel appartient le rayon et par un observateur au repos dans ce système, est une constante universelle c_0. C'est ce que nous appellerons le Principe de la constance *relative* de la vitesse de la lumière.

2° On accorde à la vitesse de la lumière dans le vide non seulement la valeur constante c_0 pour les rayons qui sont dans le système portant l'observateur, mais aussi pour les rayons qui se trouvent dans d'autres systèmes, quels que soient les mouvements de ceux-ci par rapport au premier. C'est le Principe de la constance *absolue* de la vitesse de la lumière.

On sait qu'en partant de ce dernier principe et en postulant la relativité, c'est-à-dire la symétrie de la transformation, Einstein parvint directement à la transformation de Lorentz. Dans ce cas, les chemins optiques u et u' sont liés aux temps τ et τ' des systèmes S et S′ par les équations :

$$u = c_0\tau; \qquad u' = c_0\tau'. \tag{3}$$

Il en résulte pour la vitesse relative v des systèmes :

$$v = \frac{\Delta x}{\Delta\tau} = \frac{\Delta x'}{\Delta\tau'} = \alpha c_0. \tag{4}$$

Supposons qu'on ait mesuré sur S′ une longueur $(x'_2 - x'_1)_G$ avec une règle-étalon rigide. C'est ce que nous appellerons une longueur *géométrique*. La longueur *cinématique* correspondante est obtenue en déterminant sur S les points x_1 et x_2 qui coïncident respectivement avec les extrémités du segment $(x'_2 - x'_1)_G$ à un « même » instant τ, et en mesurant ensuite, avec ladite règle-étalon, la distance

$x_2 - x$ Les équations de transformation donnent alors entre les longueurs géométrique et cinématique d'un segment, la relation :

$$(5) \qquad (x_2 - x_1)_\tau = (x'_2 - x'_1)_G \sqrt{1 - \alpha^2}$$

qui exprime la célèbre « contraction » de Lorentz.

Voyons maintenant quelles sont les *représentations* qu'on peut lier aux mouvements des systèmes. Supposons toujours que nous sommes sur S. A un instant quelconque, les aiguilles de tous les compteurs de S marquent la même heure; elles sont, par définition, simultanées. Prenons pour simplifier :

$$\tau = 0.$$

Toutes les aiguilles sont au zéro. La transformation (I) montre alors qu'il n'y a qu'une seule horloge de S′ qui est au zéro à ce moment-là; c'est celle située à l'origine de S′. Toutes les autres horloges de S′ marquent un temps τ' différent de zéro donné par :

$$\tau' = -\frac{\alpha}{c_0} x'.$$

Elles avancent du côté des x positifs et retardent de l'autre. En d'autres termes, alors que toutes les horloges de S sont simultanées, celle de S′ ne le sont pas. Mais cela n'est vrai que pour la « conscience » partielle C qu'on attribue à S. La « conscience » partielle C′ supposée liée à S′ fera, de son côté, exactement les mêmes réflexions. C'est ce que l'on constate en permutant les accents et changeant le signe de α dans les formules précédentes.

Ainsi, la simultanéité est purement relative. Alors que le système entier sur lequel on suppose que l'observateur est placé a, à chaque instant, un temps unique et bien déterminé, le système qu'il voit passer devant lui a, au même instant, tous les temps possibles, selon les points envisagés. Cet observateur est dans l'incapacité complète de repérer simultanément dans son système, deux points simultanés du système en mouvement; c'est ce qui crée la « contraction » de Lorentz.

On voit donc clairement de quelle façon essentiellement subjective on utilise la transformation de Lorentz dans la forme habituelle de la théorie, c'est-à-dire en y adjoignant le principe de la constance absolue de la vitesse de la lumière. Par convention, on fait exprimer aux variables (x, τ), — respectivement (x', τ'), — les

longueurs et les temps « réels » du système sur lequel on suppose l'observateur placé; alors (x', τ'), — respectivement (x, τ) — expriment les longueurs et les temps « apparents » de l'autre système, pour ce même observateur.

Il est aisé maintenant de montrer pourquoi cette interprétation nous choque. Supposons-nous encore sur S. La transformation n'a de sens que si v est inférieur à c_0; toute vitesse de S′ supérieure à c_0 est exclue. Or, par convention, nous déclarons *simultané* l'ensemble des points de S lorsqu'on pose :

$$\tau = \text{constante}.$$

Ceci entraîne — par définition même — la possibilité de communiquer avec une vitesse infinie entre deux points quelconques de S, par exemple de transmettre instantanément à l'aide d'une tringle rigide des signaux entre ces deux points, en contradiction manifeste avec l'impossibilité d'imprimer à S′ une vitesse supérieure à c_0. En d'autres termes, la convention représentative est inadéquate. Il faut purement et simplement renoncer à la représentation d'un domaine fini. Tout se bornera à cette constatation que lorsqu'en x l'horloge marquera τ, en x' l'horloge marquera τ'. Ainsi, non seulement nous ne pouvons faire appel à une conscience fictive universelle pour définir la représentation, mais même les « consciences partielles » s'accordent mal avec les variables τ et τ'. Tout dans la transformation, est essentiellement *local*. On interdit en quelque sorte à la pensée d'aller d'un point à l'autre avec une vitesse supérieure à c_0!

C'est cette antinomie qu'il faut essayer d'écarter.

Les relativistes se défendent de faire la distinction entre « réel » et « apparent », soutenant qu'elle est vaine puisque des observateurs entraînés chacun avec son système, ne pourront que comparer ce qu'ils perçoivent, soit le « réel » avec « l'apparent », et jamais deux « réels » ou deux « apparents ». Or, cela n'est pas exact. Il est bien vrai que, physiquement, ils ne pourront comparer que ce qui est *au contact* le plus immédiat. Mais, en dehors de ces comparaisons physiques, il y a des comparaisons mathématiques sans lesquelles tout raisonnement, tout calcul serait impossible. C'est ce qu'a exprimé M. Darlu en termes excellents[1] : « On nous parle, dit-il, de deux groupes d'observateurs qui mesurent, *chacun de son côté*, la durée d'une série de mouvements. Il y a nécessairement un tiers,

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n° 1, 1912.

un savant, si l'on veut, qui s'assure qu'il s'agit de *la même suite* de mouvement et qui, rapprochant les deux mesures, trouve qu'elles donnent des temps différents. Ce tiers a donc dans son esprit une notion déterminée du mouvement, une notion déterminée du temps qu'il applique également aux deux expériences. Les expériences diffèrent, mais en quoi sa notion du temps est-elle changée? Par hypothèse même, elle est la même puisqu'elle lui permet de rapprocher, de comparer les deux expériences, d'en énoncer le résultat. La différence est dans les faits, dans les expériences. Il lui appartient de chercher si l'une est plus vraie ou plus illusoire que l'autre. Les vérités les plus opposées s'accordent fort bien quand elles ne sont que relatives. »

Selon nos prémisses, nous avons posé que les deux systèmes sont identiques, métrés et chronométrés identiquement, avec des instruments identiques; ils sont indiscernables, parfaitement équivalents, animés d'une translation purement relative. Or, je le demande, toutes ces affirmations ne sont-elles pas universelles, je veux dire indépendantes du système sur lequel on se place? Et pourquoi, dès lors, ne pourrait-on passer d'un système à l'autre à l'aide de la transformation galiléenne? N'est-ce pas, une fois de plus une question de « point de vue », et ne pourrait-on imaginer qu'on concrétise le point de vue universel par une « conscience » C_u, définissant le temps universel t, et pour qui la transformation serait galiléenne?

Voyons si cela est possible. Nous devrons commencer, bien entendu, par abandonner le principe de la constance absolue de la vitesse de la lumière et le remplacer par celui de la constance relative; autrement dit, au lieu d'exprimer les chemins optiques u et u' en fonction des variables τ et τ' introduites par les relations (3), nous devrons les exprimer en fonction de deux autres variables t et r, dont l'une jouera, par convention, le rôle de temps universel, et l'autre, r, sera une fonction spatiale, c'est-à-dire une fonction de x ou de x', selon le système envisagé. Il est alors naturel de poser, pour les relations cherchées, les formes simples suivantes :

$$(6) \qquad u = ct + r; \qquad u' = c't - r,$$

où c et c' sont deux quantités dont nous disposerons en supposant

qu'elles ne dépendent pas de t. Substituons les valeurs (6) dans la seconde équation (I); nous obtenons :

$$(7) \qquad r = \frac{\beta c' - c}{\beta + 1} t + \frac{\alpha\beta}{\beta + 1} x'.$$

Plaçons-nous sur S, et disposons de c et c' de façon que l'équation (1) soit satisfaite. On aura :

$$(8) \qquad r(x') = \frac{\alpha\beta}{\beta + 1} x' = \frac{\beta - 1}{\alpha\beta} x',$$

où x' ne dépend pas de t par hypothèse. En se plaçant sur S', on ferait un raisonnement identique et l'on parviendrait à la relation.

$$(8') \qquad r(x) = -\frac{\beta - 1}{\alpha\beta} x,$$

de sorte, qu'en définitive, nous pourrons écrire le système de relations suivant, formé à l'aide des deux premières équations (I) et des équations (3) et (6) :

$$(\mathrm{I}') \qquad \left\{ \begin{aligned} x &= \beta(x' + \alpha c_0 \tau') \\ c_0\tau &= \beta(c_0\tau' + \alpha x') \\ c_0\tau &= \frac{c_0}{\beta} t + \frac{\beta - 1}{\alpha\beta} x \\ c_0\tau' &= \frac{c_0}{\beta} t - \frac{\beta - 1}{\alpha\beta} x'. \end{aligned} \right.$$

Ce système remarquable résoud le problème. Il se compose de quatre équations entre les cinq variables x, x', τ, τ', t ; mais comme l'une quelconque des équations est la conséquence des trois autres, nous avons toujours deux variables indépendantes (1). En remplaçant $c_0\tau'$ dans la première équation par sa valeur tirée de la quatrième, nous obtenons, en tenant compte de (4) la relation fondamentale :

$$(9) \qquad x = x' + vt.$$

1. Pour étudier aisément ces relations, le plus simple est de tracer un graphique. Si l'on pose $\alpha = ia$, les deux premières équations (I') expriment une rotation des axes $(x, c_0\tau)$ et $(x', c_0\tau')$ d'un angle A autour de l'origine, tel que

$$a = \operatorname{tg} \mathrm{A}.$$

On verra que :

$$b = \frac{1}{\sqrt{1 + a^2}} = \cos \mathrm{A}; \qquad ab = \sin \mathrm{A}; \qquad \frac{ab}{1 + b} = \frac{1 - b}{ab} = \operatorname{tg} \frac{\mathrm{A}}{2}.$$

Les droites $t = \text{const.}$ sont toutes parallèles à la bissectrice de l'anglè xOx (Voir *Archives*, Genève, 1918).

Ainsi au point de vue de C_u, *les systèmes se meuvent bien comme de toutss rigides ordinaires*, conformément aux prémisses. La vitesse v sera toujours, bien entendu, inférieure à c_0. Mais cela ne nous gêne pas, car il ne s'agit ici que d'une limite *physique*, la transformation galiléenne étant elle-même indépendante de cette restriction.

Il convient de remarquer que nous n'avons nullement « mutilé » la transformation de Lorentz, exprimée par les deux premières équations (I'). Nous n'avons fait qu'un « changement de variable », traduction en langage mathématique de « changement de point de vue ». Les équations nouvelles, c'est-à-dire les deux dernières du système, permettent d'exprimer le temps local en fonction du temps universel, et *vice versa*. Pour le mathématicien, la question de savoir si l'un des points de vue est plus « vrai » que l'autre, ne se pose pas ; ils sont équivalents, — également justifiés dirait Einstein, en ce sens qu'on peut passer de l'un à l'autre, traduire l'un dans l'autre, simplement en fixant celles des variables que l'on conviendra de regarder comme indépendantes.

Pour C, par exemple, le temps τ ne dépend pas de x, tandis que t en dépendra. Ce sera le contraire pour C_u. Les consciences C et C_u. ou C' et C_u sont aussi « impénétrables » l'une à l'autre que les consciences C et C' entre elles, ce qui est une façon imagée d'exprimer ce fait mathématique, que lorsqu'on aura fixé le choix des variables indépendantes, on ne pourra, au cours de la même question, en choisir d'autres. Quant au physicien, jamais aucune expérience ne lui permettra de trancher le différend entre l'un ou l'autre des points de vue.

Ces « consciences » ont toutefois certaines perceptions communes. De (I') on tire encore les relations :

$$(10) \qquad \begin{cases} c_0\tau = c_0 t + \dfrac{\beta - 1}{\alpha\beta} x' \\ c_0\tau' = c_0 t - \dfrac{\beta - 1}{\alpha\beta} x. \end{cases}$$

Si l'on est sur S, on a $\Delta x' = 0$, d'où :

$$\Delta\tau = \Delta t;$$

ainsi, les horloges vont également vite pour C et C_u. Mais il y a plus. C_u et C par exemple, peuvent chronométrer leur système S en

envoyant des signaux *brefs*, de vitesse *quelconque*. Dans ce cas, en effet, puisque les signaux sont brefs, on aura : $x' = o$, c'est-à-dire :

$$\tau = t:$$

En d'autres mots, lorsque C ne fait que se regarder lui-même, il se voit comme C_0 le voit. Par contre, lorsque C regarde à la fois et lui et un autre système, il change de physionomie pour s'adapter en quelque sorte à celle du système qu'il regarde passer; il possède, pour ainsi dire, un certain « pouvoir d'accommodation ». C'est ce qui résulte du reste de l'équation (5) qui exprime la contraction de Lorentz. Le premier membre, comme le second, est une fonction de τ, c'est-à-dire de la vitesse relative des deux systèmes, ce qu'on peut exprimer en disant que le système de comparaison S a un *pouvoir mensurateur* variable, au lieu de dire, comme on le fait communément, que c'est le système mesuré qui subit une contraction. Nous retrouvons sous une autre forme, cette *subjectivité* que nous avons déjà signalée, et qui introduit « un degré de relativité de plus », selon l'expression de M. Darlu (*loc. cit.*). C'est par cette sorte de double relativité que la transformation de Lorentz aux variables τ et τ' diffère profondément de la transformation galiléenne, simplement relative, quoique, *physiquement*, la première n'exprime rien de plus que la seconde lorsque tous les points sont supposés au repos relatif dans leurs systèmes respectifs.

§ 5. — *Cas où les points sont en mouvement dans leurs systèmes respectifs.*

Ce qu'il y a de vraiment nouveau dans la transformation de Lorentz n'apparaît que dans le cas où les points de chaque système sont eux-mêmes en mouvement. On peut alors déduire de la transformation une règle remarquable pour la composition des vitesses, qui confère à la théorie de la relativité son caractère cinématique propre. Ce sera le grand mérite d'Einstein d'avoir mis en lumière cette règle simple, qui contient les résultats fondamentaux de l'Electrooptique. Il nous reste à en donner l'expression en fonction de la variable t. Auparavant quelques éclaircissements s'imposent.

Si l'on dérive l'équation (9) par rapport à t, on obtient évidem-

ment, en désignant par w_x et w'_x les dérivées de x et x' relativement à cette variable :

$$w_x = w'_x + v, \tag{11}$$

soit la règle ordinaire, cas particulier de la règle du parallélogramme. Il semble donc que nous n'avons rien gagné et que nous ne sortirons pas de la cinématique classique. Ce serait vrai si l'on voulait que x et x' se rapportassent au « même » point, au sens que l'on donne habituellement à cette expression. Il n'en est plus ainsi lorsque à un point X d'un système on fait correspondre un « conjugué » X′ dans l'autre; la *liaison* entre les mouvements de X et de X′ peut alors être absolument quelconque; à un point X de S, il est possible de faire correspondre une infinité de conjugués dans S′.

Illustrons cela sur un exemple. Imaginons qu'un minuscule ver luisant se promène sur une surface transparente agencée à une lentille, et supposons que nous déplacions le tout au-dessus d'une feuille de papier. Si l'on veut calculer la projection sur la feuille de la trajectoire absolue de l'insecte, nous appliquerons évidemment la règle du parallélogramme; si, par contre, nous voulons avoir la courbe décrite par son image, nous devrons appliquer une autre règle; et il sera parfaitement possible d'établir une formule qui permette de calculer directement la vitesse de cette image lorsqu'on donne la vitesse de l'insecte sur la surface et celle du système par rapport au papier.

Cela dit, envisageons la transformation (I). Nous allons en déduire deux règles fondamentales pour la composition des vitesses. Appelons respectivement q'_x, q'_y, q'_z, c; q'_x, q'_y, q'_z, c' les dérivées par rapport à t des variables x, y, z, u; x', y', z', u'. Ces dérivées seront elles-mêmes, dans le cas général, des fonctions de t. Nous obtenons le système :

$$q_x = \beta(q'_x + \alpha c'); \quad c = \beta(c' + \alpha q'_x); \quad q_y = q'_y; \quad q_z = q'_z, \tag{II}$$

qui donne ce que nous appellerons la règle de composition des vitesses *extérieures*.

La règle de composition des vitesses *intérieures* s'obtient en rapportant les vitesses à leurs horloges-mères respectives dans chaque système. A cet effet, nous traiterons les vitesses comme des quantités *homogènes*. Le système (II) représente alors une *homographie*, ce qu'on pourrait nommer « homographie cinématique » dans un

espace représentatif à quatre dimensions. Pour avoir les vitesses dans l'espace à trois dimensions, nous formerons les quotients par rapport à c et à c' et nous donnerons à ces variables la valeur particulière c_0, comme on le ferait pour des coordonnées spatiales. On obtient ainsi le système :

$$\text{(III)} \qquad \frac{Q_x}{c_0} = \frac{Q' + v}{c_0 + \alpha Q'_x}; \qquad \frac{Q_y}{c_0} = \frac{Q'}{\beta(c_0 + \alpha Q'_x)}; \qquad \frac{Q_z}{c_0} = \frac{Q'_z}{\beta(c_0 + \alpha Q'_x)},$$

qui est en relation simple avec la règle de composition d'Einstein.

Nous allons éclaircir la signification des équations (II) et (III) en nous en servant pour interpréter quelques expériences célèbres.

Expérience de Michelson et Morley. — Supposons que les appareils sont installés sur S'; le miroir central, semi-transparent, sera par exemple à l'origine O' et les deux autres miroirs M_x et M_y seront respectivement sur les axes x' et y', à la même distance d de O'. Tout le problème consiste à montrer que l'intervalle de temps Δt_y employé par un faisceau lumineux pour parcourir $O'M_yO'$ est égal à l'intervalle Δt_x employé par le faisceau qui parcourt $O'M_xO'$, et cela aussi bien pour l'observateur (A) entraîné avec les appareils sur S' que pour l'observateur (B) qui est sur S et regarde passer les appareils devant lui. Ce second cas a une importance historique très grande, car, primitivement, le système S symbolisait l'éther parfaitement et absolument immobile, et conduisait à la « contraction », point de départ de la découverte de la transformation de Lorentz.

(A). Pour l'observateur entraîné avec les appareils, on a, en appliquant le principe de la constance relative de la vitesse de la lumière au système S' :

$$\text{(12)} \qquad \Delta t'_x = \frac{2d}{c'} = \frac{2d}{c_0}; \qquad \Delta t'_y = \frac{2d}{c'} = \frac{2d}{c_0}.$$

Les durées sont bien égales entre elles.

(B). Pour obtenir les formules par rapport à S, il faut, dans les expressions précédentes, effectuer un changement de variables et exprimer c' en fonction de v et de $c = c_0$. Or, l'équation (1) résoud le problème. Elle indique, en effet, ce qu'est la vitesse de la lumière dans S' pour l'observateur situé sur S. On a donc immédiatement :

$$\text{(13)} \qquad \Delta t_x = \frac{2d}{\sqrt{c_0^2 - v^2}}; \qquad \Delta t_y = \frac{2d}{\sqrt{c_0^2 - v^2}}.$$

Ainsi, non seulement les durées sont égales sur un même système, mais elles sont entre elles, pour des systèmes différents, comme les durées einsteniennes correspondantes. On parviendrait exactement aux formules (13) en se servant des formules (II); ces dernières pourraient, de plus, être combinées de différentes manières (Voir *Archives*, *loc. cit.*), tout en conduisant au même résultat. Le problème est résolu sans la « contraction » des longueurs en mouvement.

Expérience de Fizeau. — La célèbre expérience de Fizeau sur l'entraînement partiel des ondes lumineuses par les milieux en mouvement fournit l'illustration la plus remarquable du système (III).

D'abord quelques remarques. Si l'on envisage un point X et son conjugué X'. tous deux en mouvement uniforme dans leurs systèmes respectifs, nous aurons les relations :

$$X = Q_x t; \qquad X' = Q'_x t,$$

où Q_x et Q'_x sont liés par la première des équations (III); on voit qu'à l'instant $t = 0$, les points sont aux origines O et O', qui coïncident; puis, ils se séparent, X' prenant de l'avance sur X, et leur distance augmente proportionnellement au temps; le facteur de proportionnalité est égal à $\frac{vQ_xQ'_x}{c_0^2}$. Si X' se meut avec la vitesse de la lumière c_0 dans S', il en sera de même de X dans S; l'écart entre les fronts lumineux est alors constamment égal à la distance $OO' = vt$ des origines des systèmes.

Supposons que le système S' soit un milieu d'indice n. La vitesse de la lumière dans ce milieu et par rapport à lui sera :

$$Q'_x = \frac{c_0}{n}.$$

En pénétrant dans le système S, les ondes restent en arrière, et leur vitesse est seulement de

$$Q_x = \frac{\frac{c_0}{n} + v}{1 + \frac{v}{nc_0}} = \frac{c_0}{n} + v\left(1 - \frac{1}{n^2}\right),$$

en négligeant les termes en v^2. On retrouve ainsi le coefficient d'entraînement de Fresnel.

Aberration. Phénomène de Doppler. — L'aberration peut s'obtenir soit directement en partant des formules (III), soit en iden-

tifiant, à l'aide des équations de transformation (I), deux vecteurs lumineux proportionnels à :

$$\sin\frac{2\pi}{\lambda}(u - lx - my - nz); \qquad \sin\frac{2\pi}{\lambda}(u' - l'x' - m'y' - n'z').$$

On trouverait en plus la relation suivante entre les longueurs d'ondes λ et λ' dans le vide, afférentes à chacun des systèmes :

$$c\lambda = c'\lambda'.$$

Divisons cette équation par c_0, et appelons ν et ν' les fréquences $\frac{c_0}{\lambda}$ et $\frac{c_0}{\lambda'}$; nous avons alors entre ces dernières la relation remarquable :

$$\frac{c}{\nu} = \frac{c'}{\nu'}$$

qui exprime le phénomène de Doppler dans sa forme générale. Il est très satisfaisant, au point de vue physique, que ce phénomène soit rattaché aux variations de la vitesse de la lumière. Dans la théorie sous sa forme primitive, le phénomène de Doppler reste inexplicable.

Électrodynamique. — Les équations (I) et (III) laissent invariantes les équations du champ électromagnétique de Maxwell-Lorentz :

$$\frac{Q_\tau}{c_0}\rho + \frac{\partial X}{\partial u} = \frac{\partial N}{\partial y} - \frac{\partial M}{\partial z}, \ \ldots$$

où X, Y, Z sont les composantes du champ électrique et L, M, N celles du champ magnétique; ρ est la densité électrique. L'application de la transformation conduit aux expressions connues :

$$(14) \qquad \rho' = \beta\left(1 - \alpha\frac{Q_x}{c_0}\right)\rho, \qquad X' = X, \qquad Y' = \beta(Y - \alpha N),$$
$$Z' = \beta(Z + \alpha M).$$

Comme nous n'avons pas la contraction, le volume est un invariant, mais la *quantité d'électricité* n'en est pas un, contrairement à ce qui a lieu dans la théorie ordinaire. Pour une charge e_0 liée à S', on a

$$e = \beta e_0.$$

Équations de la Dynamique. Accélérations rapportées aux horloges-mères. — On établit ces équations par un passage à la limite. On suppose que la forme newtonienne : *masse* $\times$ *accélération* $=$ *force*,

est valable, et l'on cherche comment la masse varie avec la vitesse. Soit m_0 la masse, e_0 la charge d'un électron pour un observateur au repos par rapport au point. Plaçons-nous sur S et supposons que le point a la vitesse v à l'instant considéré; il est alors au repos relatif sur S′ et coïncide avec son conjugué sur S. Le problème consiste à chercher comment on peut passer des équations

$$m_0\Gamma'_x = e_0X', \quad m_0\Gamma'_y = e_0Y', \quad m_0\Gamma'_z = e_0Z',$$

valables pour S′, c'est-à-dire au repos, aux équations :

$$m_x\Gamma_x = e_0X, \quad m_y\Gamma_y = e_0Y, \quad m_z\Gamma_z = e_0Z,$$

valables pour S, c'est-à-dire lorsque le point est animé d'une vitesse v. Pour résoudre la question, dérivons par rapport à t les équations (II) en tenant compte de nos hypothèses. On obtient aisément :

$$\gamma'_x = \beta\gamma_x; \quad \gamma'_y = \gamma_y; \quad \gamma'_z = \gamma_z,$$

où les γ désignent les dérivées des q par rapport à t. D'autre part, on a dans notre cas :

$$\beta c' = c.$$

Pour avoir les accélérations Γ' et Γ rapportées à leurs horloges-mères respectives, il faut diviser les trois premières de ces relations par le carré de la quatrième, et, dans le résultat obtenu, remplacer c et c' par c_0, comme nous l'avons fait pour les vitesses. Cela donne :

$$\Gamma'_x = \beta^3\Gamma_x; \quad \Gamma'_y = \beta^2\Gamma_y; \quad \Gamma'_z = \beta^2\Gamma_z.$$

En tenant compte de (14), on en déduit les formules suivantes connues entre la masse au repos m_0, la masse *longitudinale* m_x et la masse *transversale* m_y ou m_z :

$$m_x = \frac{m_0}{\sqrt{1-\alpha^2}^3}; \quad m_y = m_z = \frac{m_0}{\sqrt{1-\alpha^2}}.$$

Ces relations sont bien vérifiées par l'expérience[1].

Conclusion.

Arrivé au terme de notre étude, nous voyons qu'on peut répondre par l'affirmative à la question que nous nous étions posée : les

1. Ch.-Eug. Guye, *Archives*, Genève, 1917.

résultats de la théorie de la relativité peuvent s'exprimer indifféremment en temps local ou en temps universel. Les deux points de vue sont également justifiés et physiquement indiscernables. L'introduction d'un paramètre unique t pour exprimer le temps conduit de plus à des représentations simples :

1° Lorsque les points sont au repos relatif dans leurs systèmes respectifs, ces systèmes se meuvent comme des touts rigides ordinaires.

2° Lorsque les points sont en mouvement dans leurs systèmes, à un point de l'un correspond un *conjugué* dans l'autre. La correspondance est univoque et réciproque.

E. Guillaume.

L'ART ET LA PHILOSOPHIE[1]

Le philosophe grec Platon, qui réclamait que le gouvernement fût mis aux mains des meilleurs, des plus savants, des plus sages, c'est-à-dire, pour lui, des philosophes, exigeait que les poètes fussent bannis de la République. Entre autres griefs qu'il avait contre eux, il leur reprochait de nourrir leur art d'imitations plus ou moins lointaines, de représentations plus ou moins fictives, de se laisser aller au délire de l'inspiration; et ainsi, propagateurs, inventeurs de mensonges, d'aller exciter dans les âmes les parties déraisonnables, les facultés passionnées. Comment le législateur philosophe qui n'attache de prix qu'à la vérité pourrait-il supporter à côté de lui cet artisan de fictions et de mensonges? Au reste, observe Platon, la poésie a senti depuis longtemps qu'elle était avec la philosophie dans un rapport d'antipathie naturelle et réciproque, et les injures qu'elle lui a maintes fois adressées — Platon relève certains traits des poètes satiriques — sont comme une vengeance anticipée du juste exil auquel il faut que la philosophie la condamne irrémissiblement. Si Platon réserve à la poésie ces extrêmes sévérités, il manque encore d'indulgence dans son jugement sur les autres sortes d'art. Et pourtant il avait été amoureux de l'art avant de devenir amoureux des idées. Il avait appris et pratiqué la musique, la peinture; avant de composer ses dialogues philosophiques il avait composé beaucoup de vers. Avait-il donc cessé d'être artiste en devenant philosophe? Qui oserait le dire? N'est-il pas, sans doute, le plus grand écrivain qui ait manié la prose grecque? Et ne l'a-t-il pas maniée en poète au point que certaines pages de ses dialogues sont peut-être les plus belles qui aient été écrites? Ce n'était pas en vain qu'il avait lu les poètes grecs, un

1. Voir, pour les deux précédentes conférences de V. Delbos à l'École normale d'Auteuil, la *Revue de Métaphysique et de Morale* de janvier et de mars 1918.

Homère, un Pindare, un Sophocle. Son art concentre toutes les richesses de l'art grec.

Étrange contradiction, semble-t-il, que celle qui fait que le philosophe artiste repousse et condamne l'art qui cependant a tant participé à son œuvre! Étrange contradiction, mais non pas contradiction unique. Celui de nos philosophes français qui par le rythme, l'éclat discret, la grâce exquise, le lyrisme naturel et modéré du langage, rappelle le plus Platon, à savoir Malebranche, a accablé aussi d'invectives l'imagination, l'appelant « une folle qui se plaît à faire la folle ». Cela faisait dire à Fontenelle : « Il s'est toujours attaché à décrier les talents de l'imagination; mais il en avait naturellement une fort noble et fort vive qui travaillait pour un ingrat, malgré lui-même, et qui ornait la raison en se cachant d'elle. »

Si l'on se sert de ces cas, en apparence contradictoires, de philosophes pour présumer et pour supposer que le rapport de l'art et de la philosophie est complexe, on n'a pas tort.

Mais prenons la question en elle-même, à un double point de vue. Demandons-nous d'abord si, comment et dans quelle mesure la philosophie peut être *matière d'art*; et si, comment et dans quelle mesure elle-même peut être *œuvre d'art*.

I. — Opposons aux anathèmes de Platon contre la poésie et l'art un fait historique qui n'est pas sans signification : certains des premiers penseurs de la Grèce, Xénophane, Parménide, Empédocle ont exposé des systèmes du monde dans des poèmes dont nous pouvons encore, par les fragments qui nous sont restés, admirer la grandeur, la puissance d'expression et même la grâce.

Plus tard, à Rome, lorsque les progrès de l'observation et de la réflexion avaient relâché les liens de la poésie et de la philosophie, un Lucrèce, alliant à une foi ardente dans une doctrine la vision la plus expressive et la plus pittoresque des choses, pouvait faire de l'épicurisme le sujet de son poème; et, si parfois il ne réussissait pas à empêcher son exposition de dégénérer en un prosaïsme embarrassé, avec quelle puissance de transfiguration artistique il animait le morne enseignement d'Épicure, et de quel jet de lumière resplendissante il perçait les couches dures des notions techniques! Ainsi, dans le passé, nous avons eu des spécimens brillants et magnifiques de philosophie *matière d'art*, matière de poésie.

Sur quoi on pourrait observer que la poésie a pu autrefois prendre la philosophie pour matière d'art parce que la philosophie n'était

pas encore assujettie à des conditions de discipline régulière; elle était plutôt une œuvre d'imagination que de science ou de méthode précise, une création de mythes, plus abstraits seulement que les mythes de la conscience et de la croyance communes. Mais une philosophie plus exacte, liée à des règles, à des exigences de méthode, plus associée à la science peut-elle donc se prêter à l'exploitation poétique et artistique?

S'il vous en souvient, lorsque nous avons étudié les rapports de la science et de l'art, nous avons dit un mot de ce qui constitue une sorte d'unité, malgré tout, entre la science et l'art. Nous avons montré qu'il y a, même en matière de science, intervention de facultés créatrices analogues aux facultés créatrices de l'artiste. Nous aurions pu ajouter, en même temps, qu'à ces procédés d'analyse, de vérification et de critique qui, sans doute, mettent la science en dehors de l'art, la science ajoute, comme matière possible de fiction, d'imagination, les grands résultats auxquels elle aboutit comme les grandes hypothèses qu'elle émet. Il y a là évidemment quelque chose qui est capable d'émouvoir l'imagination et de faire entrer en branle le sentiment. Certes, dans sa formule scientifique ou dans ses procédés de vérification, la loi newtonienne de l'attraction ne produit sur nous aucune émotion esthétique; mais que nous venions à songer à cette espèce de rapprochement définitif qu'elle a opéré entre la terre et le ciel, que les anciens considéraient comme d'essence complètement différente; que nous venions à nous représenter l'infinie variété des mouvements qu'elle régit, la multiplicité des corps qu'elle gouverne, et alors nous ne pourrons nous empêcher de ressentir une sorte d'admiration de caractère véritablement esthétique. Telle hypothèse comme celle de l'évolution, même si ce n'est qu'une hypothèse, par la merveilleuse perspective qu'elle ouvre sur la façon dont la nature procède, la façon dont elle renouvelle ses formes en se maintenant identique à elle-même, ne produit-elle pas également sur nous une sorte d'émotion esthétique? Mais il faut bien le dire : la plupart de ces grands résultats ou la plupart de ces grandes hypothèses scientifiques ne nous intéressent esthétiquement que par ce que ces résultats ou par ce que ces hypothèses ont proprement de philosophique; ces résultats et ces hypothèses ne nous émeuvent, ne nous saisissent que parce qu'ils se relient ici à des tendances humaines, parce qu'il y a un rapport entre ces résultats et ces hypothèses et nous-mêmes, notre désir de connaître,

notre joie de contempler, notre inquiétude de notre situation dans l'univers et de notre destinée. Et ceci nous ramène au rapport de la philosophie comme matière d'art avec la poésie.

Même si nous prenons la philosophie dans un sens positiviste, comme étant uniquement la synthèse des sciences positives, il est incontestable qu'elle répond encore par là à un besoin essentiellement humain d'organisation totale et complète du savoir; c'est un besoin essentiellement humain qu'elle tend à satisfaire même si elle élimine toute représentation anthropomorphique. Et de cela Auguste Comte a eu lui-même si vivement, si profondément conscience, que lorsqu'il a voulu achever sa philosophie, il l'a complétée par ce qu'il a appelé « la Synthèse subjectiv ». Cela voulait dire la reconstitution de l'ordre des sciences non p_us du point de vue du savoir impersonnel, mais la reconstitution de l'ordre des sciences du point de vue de l'humanité. A plus forte raison, quand la philosophie, comme je le crois, peut dépasser cette œuvre de simple unification du savoir, quand elle aspire à connaître ce que sont les choses en elles-mêmes, là encore, plus visiblement encore, c'est un besoin humain qui la pousse, le besoin de pousser la raison, de pousser l'explication jusqu'au bout pour savoir ce que l'on est soi-même et à quoi s'en tenir.

C'est parce que la philosophie précisément a des relations intimes et indissolubles avec les besoins humains qu'elle offre à l'art, à la poésie une matière impérissable.

En outre, le développement de la philosophie ne s'accomplit pas comme le développement de la science. Non pas qu'il faille croire que la science n'a qu'à continuer son chemin tout tranquillement dans la voie qui lui est tracée, avec une régularité parfaite. Non, la science doit plus d'une fois revenir sur ses pas, se créer de nouveaux chemins, reculer, s'élancer de nouveau. Mais ce qui reste vrai c'est que la science emporte avec elle, de plus en plus, les résultats acquis sur lesquels il serait vain de discuter, sur lesquels toutes les intelligences s'accordent plus ou moins complètement.

La philosophie, au contraire, paraît livrée aux discussions, aux disputes, à la division irrémédiable des systèmes. Mais ce n'est certainement pas là, pour le scepticisme, une raison de triompher. Si ce n'était sortir du sujet, je tâcherais de vous montrer comment, à travers cette variété de systèmes, il y a malgré tout l'existence d'un fond plus ou moins considérable de résultats solides, de notions

acquises. Mais enfin, ceci nous montre, sans aller plus loin, que la nature des problèmes auxquels la philosophie a affaire est telle qu'en somme on ne saurait les aborder sans rencontrer de multiples obstacles, qu'on ne saurait les examiner sans susciter des divisions entre les hommes et aussi entre les facultés humaines. Or ce sont là toutes sortes de causes faites pour exciter et entretenir des sentiments humains profonds : par où la philosophie peut être matière de poésie et d'art. Oh! l'angoisse de la vérité, d'une vérité d'autant plus émouvante pour nous qu'elle nous semble plus difficile et, à certaines heures, impossible à atteindre! D'une vérité qui, même si elle paraît parfois tomber sous notre empire, dépasse tellement la vérité de tous les jours qu'elle garde l'apparence d'un secret à arracher! D'une vérité telle que nous n'avons pas simplement à la toucher du doigt, mais à laquelle il faut que nous demandions ce qui de nous-mêmes encore s'y proportionne le mieux : ou notre cœur avec ses impulsions, ou la raison avec sa lumière, ou certaines de nos facultés dominant les autres, ou le tout agissant de concert; et pour décider quoi? — pour décider si l'esprit et tout ce qui y participe n'est qu'une clarté douteuse et vacillante dans l'ensemble des forces obscures qui l'ont accidentellement produit, ou s'il est, au contraire, la réalité essentielle, véritable, supérieure, contenant la promesse et l'espoir d'un règne complètement humain qui lui soit conforme! si c'est, en somme, l'atome ou la pensée qui renferme le secret de l'univers!

C'est tout cela qui est engagé dans la recherche, dans l'œuvre philosophique. Et tout cela n'a-t-il pas avec nos plus profonds sentiments une telle parenté que cela puisse, que cela doive, à certains moments, éclater en art et en poésie?

L'artiste et le poète peuvent communier avec les sentiments et les tendances auxquels se rattache le développement de la pensée philosophique. C'est pour l'expression de ces sentiments, de ces tendances qu'ils peuvent trouver des sujets; à eux de découvrir et de créer des images pour le monde invisible!

Ce n'est pas à dire cependant que l'artiste et le poète doivent se contenter de ce que j'appellerai les sentiments et les émotions philosophiques. L'artiste et le poète peuvent faire rentrer dans leur œuvre jusqu'aux idées philosophiques. Il y a une précision intellectuelle qui, parfois, renforce les sentiments et les émotions, qui, par conséquent, leur donne une puissance de représentation

esthétique et artistique bien plus considérable; mais c'est ici qu'il y a pour l'art qui touche à la philosophie et, cependant, veut rester l'art, des conditions très délicates à observer.

La transmutation de la philosophie en art et en poésie n'est pas, ne saurait être une transcription en vers des formules philosophiques; il faut que la philosophie ait passé par l'âme vivante, vibrante, sentimentale et imaginative qui ranime, réchauffe, colore les idées. Autrement dit, il ne faut pas que la forme du vers soit purement et simplement ajoutée après coup à des idées conçues d'une façon trop abstraite.

Sully-Prudhomme, qui a donné par endroits de si beaux morceaux de poésie philosophique, de ces morceaux dans lesquels la grâce pure et discrète de l'image, la transparence du symbole manifestent l'intimité de l'émotion et la fermeté de l'idée, Sully-Prudhomme a cédé souvent, trop souvent, et il a cédé par scrupule de sincérité et de probité intellectuelles, au penchant à discuter, à raisonner. Plus d'une fois il lui est arrivé de rimer simplement ses conceptions et ses explications de philosophe, et alors, nous le sentons nous-mêmes, il est artificiel, même quand le sujet qu'il a accepté comporte par ce qu'il signifie, par l'intérêt humain qu'il présente, des développements d'une extrême ampleur; tel son sujet de la *Justice* qu'il a conçu, en effet, d'une façon saisissante et dramatique par l'opposition qu'il rencontre toujours et qui va toujours se renouvelant jusqu'au terme, entre le sentiment et la raison, le cœur et les faits, la réalité et l'idéal souhaité. Même avec un pareil sujet, le choix du sonnet pour présenter l'un des aspects du problème, si parfaite que soit la forme de certains de ces sonnets, le choix du sonnet — et ici c'est une influence de la manière précieuse, trop précieuse de l'école parnassienne, — donne à son expression poétique je ne sais quoi de trop arrêté et de trop court qui comprime ce que la pensée emportée par l'émotion pouvait avoir de plus en plus large, de plus en plus ample. Et pourtant, car c'est sur cette impression que je voudrais terminer en parlant de ce noble poète, s'il s'est parfois trop contenté d'enseigner en vers, parfois aussi il nous a fait admirablement sentir ce frissonnement intérieur de l'âme tourmentée par le double infini dont parle Pascal.

Un esprit — pour nous transporter dans une autre région, dans un autre pays et d'autres habitudes intellectuelles et morales — un grand esprit en qui la culture philosophique a produit d'elle-même la poésie,

parce que la culture philosophique avait été la culture même de son génie à lui, c'est Gœthe. Quand Gœthe se met à l'école de Spinoza, ce n'est pas pour reproduire rigoureusement l'enchaînement des théorèmes de l'*Éthique;* c'est pour prendre de la pensée spinoziste ce qu'elle a d'assimilable à sa propre nature, ce qu'elle a de vivant pour sa nature à lui. L'enchaînement technique des idées disparaît; ce qui reste c'est l'intimité de cette métaphysique qu'il fait passer dans l'intimité de son âme. Et il en est de même pour toutes les autres philosophies qu'il a en quelque sorte aspirées en lui. Et de là, alors, cette merveilleuse faculté qu'il a de représenter ses idées philosophiques et son expérience par sa poésie; de là la faculté qu'il a de concevoir et de faire mouvoir sans grand effort des types philosophiques, de représenter symboliquement parfois la métaphysique la plus haute, la plus large, la plus compliquée. Dans Faust, il y a, si l'on veut, toute la métaphysique allemande issue de Kant. Il y a dans Faust, symboliquement représentée à la fois par l'opposition et par l'union de Faust et de Méphistophélès cette idée, chère aux métaphysiciens allemands, que la volonté immédiate de perfection ne suffit pas: que la liberté consiste avant tout à rencontrer la négation et à supprimer l'obstacle; que ce qui est plus vrai que le bonheur immédiat c'est le bonheur poursuivi et conquis; que ce qui est plus vrai que la perfection immédiate c'est la perfection réalisée dans la souffrance et dans l'effort. C'est l'idée que pour l'activité humaine il n'y a jamais de terme dans lequel elle puisse se fixer.

Dans l'engagement entre Méphistophélès et Faust il est affirmé ceci : « Ne dis jamais au moment présent : arrête-toi, demeure, tu es si beau! » Et cependant c'est lorsque Faust, ayant subi des épreuves, se met à concevoir une humanité pleinement heureuse, qui n'aurait rien à souhaiter, qui s'épanouirait tout entière dans la joie et l'amour, qu'il dit au moment : « Arrête, tu es si beau ! » A ce moment, Faust n'est plus de ce monde, il est sorti de la réalité, de la vie. Il a oublié que la négation et l'obstacle font partie, essentiellement, de la vie, de l'existence humaine. Il a oublié que celui-là seul mérite la liberté comme la vie qui doit chaque jour la conquérir.

Voilà comment on peut lier la représentation artistique à la philosophie à condition que celle-ci reste encore une chose sentie, vivante. Et Gœthe lui-même est tombé dans l'abus lorsque, dans le second Faust, il a compliqué les conceptions philosophiques au point de ne plus s'y retrouver lui-même.

Il y a donc, pour les idées philosophiques, une occasion naturelle d'expression poétique, comme il y a une limite à cette expression.

Le point où la philosophie peut s'unir à la poésie, à l'art, c'est le point où la philosophie revêt avant tout l'aspect humain, où elle se rattache aux besoins, aux inquiétudes, aux tourments, aux désirs, et, en somme, à toutes les manifestations du fond de l'âme humaine.

Je parle surtout de la poésie, parce qu'il n'y a pas lieu de concevoir la philosophie représentée par la peinture ou l'architecture. Mais la pensée philosophique, quand elle a été repensée à l'intérieur d'une âme, peut entrer jusque dans l'inspiration musicale.

Quelqu'un qui en a donné un exemple, c'est Wagner. A la conception de ses œuvres il a toujours mêlé des vues philosophiques que lui suggéraient sa réflexion ou la lecture des philosophes, entre autres, Schopenhauer et Feuerbach. La Tétralogie c'est l'expression de ses idées sur la destinée du monde et le problème de la rédemption; comme Parsifal, c'est l'expression de sa doctrine sur la régénération. Par un effet prodigieux de ses facultés, par une exaltation de toutes ses puissances artistiques, Wagner a visé à créer une représentation rationnelle et une expression musicale de l'évolution universelle et de l'aspiration humaine. Et la puissance de création de ce grand artiste est ici assez incontestable pour que l'on ne puisse pas accuser la culture philosophique de l'avoir déprimée ou paralysée. Donc, vous voyez que la philosophie peut être matière d'art, en quel sens et dans quelle mesure.

II. — Mais la philosophie n'aurait-elle pas encore avec l'art des rencontres moins accidentelles en ce sens qu'elle serait elle-même, d'une certaine façon et dans certaines proportions, une œuvre d'art?

Mettons que la philosophie se propose avant tout la recherche de la vérité. Mais comme cette vérité qu'elle cherche est une vérité supérieure et d'ensemble où doit se trouver la raison de toutes les vérités particulières; comme c'est une vérité qui dépasse les horizons bornés de notre vie usuelle, l'effort pour la représenter n'est-il pas plus ou moins analogue à l'effort de l'artiste qui poursuit une beauté plus harmonieuse et plus pure que la matérielle beauté des choses?

Dans sa plus libre spontanéité qu'est-ce que l'instinct artistique sinon celui d'un monde supérieur, l'instinct de l'au-delà? L'art n'est-il pas comme une force attractive qui soulève notre être au-dessus de nous-mêmes et au-dessus de tout le réel? Et n'est-ce pas aussi

pour contenter des aspirations de ce genre que la philosophie existe? Et ce qui fait la pérennité de la philosophie n'est-ce pas, plutôt que ses démonstrations et ses critiques, la pérennité de ces besoins? Ne dirait-on pas que, au plus haut point de leur vol, la poésie et la philosophie viennent s'unir et se confondre? Toute grande poésie n'est-elle pas une métaphysique du sentiment et de la vie, et toute grande métaphysique n'est-elle pas une poésie de la conscience et de la pensée?

On l'a dit en matière de critique : les métaphysiciens sont des poètes qui ont manqué leur vocation. L'ont-ils manquée tant que cela? Ils l'ont peut-être suivie par d'autres voies et, pour être plus abstraite, leur poésie n'est peut-être pas moins réelle que l'autre. En tous cas, l'intelligence humaine, suivant une formule que rappellent volontiers Aristote, Leibniz et Kant, est architectonique. Ils entendent par là que l'intelligence humaine n'atteint la vérité que par l'ordre qu'elle construit, l'harmonie qu'elle établit entre les idées. N'est-ce donc pas qu'il y a là la preuve, le signe d'une grande parenté, d'une grande affinité entre la philosophie et la poésie, une affinité telle que la philosophie est à sa manière une sorte de poésie, d'art? Et quelles œuvres d'art, à les bien considérer, que certaines doctrines philosophiques!

Voici la doctrine de Platon qui nous représente l'ascension graduelle et régulière de l'intelligence à partir du monde sensible, lieu des illusions et des apparences, jusqu'au monde supérieur des idées, lieu de la vérité.

Voici la doctrine d'Aristote qui nous représente la nature tout entière animée d'un désir intérieur et portée par ce désir, selon un progrès certain, vers la pensée parfaite, moteur immobile, suprême désirable, suprême intelligible.

Voici la doctrine de Leibniz qui nous représente l'univers comme un ensemble infini de monades, c'est-à-dire d'êtres immatériels plus ou moins analogues à l'esprit, dont chacun exprime en lui, de son point de vue, par des perceptions plus ou moins obscures, plus ou moins claires, tout cet univers dont il est. Et toutes ces monades sans agir l'une sur l'autre, comme le ferait un corps sur un corps, réglées par une sorte d'harmonie préétablie, toutes discernables et toutes unies, toutes exprimant le même univers, le même infini à un point de vue différent, constituent la plus grande variété qui soit, avec la plus grande unité qui soit.

Quelles magnifiques symphonies d'idées que ces doctrines des philosophes!

Cette impression n'est pas trompeuse, tant s'en faut, et elle nous autorise à présumer qu'il entre une sorte d'activité artistique dans la production des grandes doctrines, des grands systèmes philosophiques. Nous ne devons toutefois pas perdre de vue que, là encore, malgré tout, la préoccupation d'engendrer une œuvre de vérité domine la préoccupation d'engendrer une œuvre de beauté. Il ne faut donc pas que la connaissance du rôle que peut jouer l'art dans les doctrines philosophiques nous amène à considérer l'œuvre du philosophe comme n'étant qu'une œuvre d'artiste où la beauté, la grandeur, la hardiesse, la liberté des inventions tiennent lieu de tout.

Cela est arrivé et on s'y est complu. Nous avons eu des spécimens de philosophies qui n'étaient guère que d'habiles jeux d'art. L'originalité dans la vision des choses, la virtuosité dans les formules, la désinvolture à l'égard de toute contrainte et de toute discipline et, par là, la tendance à faire prévaloir, non pas la raison, mais une individualité et, dans cette individualité, ce qu'elle a de plus individuel, voilà ce qu'à certains moments on a cherché dans la philosophie au détriment, certes, de ce que l'activité philosophique a de sérieux et de profond. L'activité philosophique devient alors un jeu de dilettante qui épouse successivement toutes les idées sans se donner jamais complètement à aucune, jeu du dilettante qui n'a qu'un souci, celui de broder des variations illimitées sur un thème, toujours unique d'ailleurs, le thème de son individualité propre.

Cette réduction de la philosophie à l'art peut créer des formes d'art et de littérature très séduisantes. Appelons-les formes d'art et de littérature, mais refusons-leur, impitoyables comme Platon, la qualification de philosophiques.

Il y a aussi, il ne faut pas le méconnaître, des artistes philosophes. Gœthe est un magnifique spécimen de l'artiste philosophe qui présente souvent sa vision des choses dans le rapport qu'elle a avec l'intimité de son être. Mais cela n'autorise pas à penser que la philosophie doive se constituer avec la fantaisie de l'œuvre d'art. Ce que nous avons relevé tout à l'heure d'artistique dans les grandes doctrines philosophiques, vous le savez, nous ne l'avons relevé que parce que nous avons relevé aussi ce que ces doctrines avaient de sérieux, de profond et de conforme au souci de la vérité.

Quelle est donc au juste la part de l'art dans l'œuvre philosophique?

La production philosophique ressemble, à certains égards, à la production artistique, et non pas seulement en ceci, que la production philosophique, comme la production artistique tend à nous élever au-dessus de la familiarité des choses et de la banalité de la vie, mais surtout en ceci que la philosophie est une suite de systèmes et qu'un système philosophique ne se fait pas par retouches, par remaniements, par additions. Le savant, même le très grand savant, dans le domaine où il détermine et conquiert des vérités, les dispose à la suite des vérités déjà conquises sans se préoccuper toujours de construire et de reconstituer un ensemble. Au contraire, le philosophe doit reconstituer d'un certain point de vue, du point de vue d'une grande idée qu'il considère comme juste et dont il tâche de prouver la justesse, l'ensemble du savoir, des explications humaines. La philosophie est essentiellement une œuvre synoptique. Dans la science, les résultats s'ajoutent aux résultats et la partialité des résultats n'est pas ici une limite de la science; tandis que dans la doctrine philosophique, pour qu'elle atteigne son but, il faut que les idées s'harmonisent. Et de là vient que les philosophes n'ont jamais procédé en corrigeant sur tel ou tel point l'œuvre de leurs devanciers; ils ont recommencé toujours et en entier l'œuvre déjà faite. Cette idée du recommencement perpétuel, qui a quelquefois soulevé contre la philosophie certaines critiques, c'est elle qui crée évidemment entre l'art et la philosophie une parenté réelle. Comme l'artiste fait une œuvre d'ensemble et non par juxtaposition et par correction, ici aussi, le philosophe compose sa représentation d'ensemble lui-même.

Mais dans cette recherche de l'accord des idées en vue de l'unité totale, une place préalable et considérable est faite à l'analyse, à la critique, à tous les modes de contrôle recevables en la matière. La construction du philosophe reste malgré tout trop liée au respect de certaines exigences scientifiques pour être libre comme l'art. Le grand philosophe ne construit pas son système parce qu'il le trouve beau; il le construit parce qu'il l'estime vrai, l'art ici adhère à l'organisation de la pensée; et, comme l'entendait Platon, la beauté, ce ne peut être que le reflet ou l'éclat de la vérité.

Il y a encore une façon d'expliquer la parenté de l'art avec la philosophie ou spécialement avec la métaphysique, laquelle est la forme la plus haute de la philosophie.

Si la métaphysique continue à avoir une fonction à remplir, elle doit être finalement une sorte de représentation totale de l'univers et des choses qui satisfasse à toutes les exigences de la pensée. Or, pour construire cette représentation totale des choses qui satisfasse aux exigences de la pensée, la philosophie est prise dans une sorte de dilemme : doit-on chercher le type de l'être, de la réalité dans ce que les sens nous représentent du dehors ou dans ce que la conscience suscite en nous du dedans? Si c'est cette dernière façon de choisir qui prévaut, les êtres de la nature, en tant qu'ils ont une réalité intérieure et non pas seulement une réalité extérieure pour le regard de nos sens, même agrandi et étendu par la science, du moment qu'ils ont une réalité intérieure, ne peuvent pas être simplement considérés comme objets pour la connaissance, mais comme des sujets qui ont une existence et comme une vie; et ils ne peuvent être, dans le fond, que plus ou moins analogues à l'esprit que nous connaissons. Cet animisme métaphysique donne, en quelque sorte, un droit à l'animisme mythologique et symbolique des artistes. Par delà la vérité exacte et rigoureuse qui ne saisit les êtres que suivant les rapports extérieurs, l'art et la beauté nous font pressentir en nous la vérité plus intime, plus profonde, plus essentielle de l'esprit. Et dès lors, toutes ces formes, tous ces produits de notre nature que nous appelons la science, l'art, la philosophie, tous ces produits de notre activité ne sont pas seulement des choses destinées à vivre les unes à côté des autres, des choses accidentellement unies dans l'œuvre de notre développement et de notre culture, mais ce sont, au contraire, des manifestations complémentaires, hiérarchiquement ordonnées d'un idéal d'intégrité et de perfection humaines. Et c'est à cet idéal que nous devons toujours songer. S'il nous est impossible de le réaliser entièrement, si cela dépasse nos forces, nous devons, en tous cas, y participer en pensée le plus que nous pouvons, et aussi par l'exercice même de nos facultés. Cet idéal, nous devons en garder la vue présente jusque dans le morcellement de nos tâches et dans les nécessités qu'engendre la division du travail.

C'est en nous y rattachant que nous serons véritablement des hommes; et si vous voulez me permettre une application nouvelle et différente du mot d'un poète latin que je vous ai cité, soyons hommes et que rien d'humain ne nous soit étranger.

VICTOR DELBOS.

ÉTUDES CRITIQUES

LA MÉTAPHYSIQUE DE JOSIAH ROYCE

Introduction.

Nous voudrions, dans cette étude, fixer les traits dominants d'une doctrine encore trop peu connue en France, et qui correspond incontestablement à une des tentatives les plus hardies qu'on ait faites, dans ces dernières années, pour donner des problèmes métaphysiques fondamentaux une solution qui dépasse les limites trop étroites de l'intellectualisme, du pragmatisme ou de la philosophie de l'intuition.

*
* *

De la vie même de Royce nous dirons ici peu de chose : à vrai dire elle se confond avec sa pensée ; non point du tout que Royce ait vécu muré pour ainsi dire dans ses idées : peu d'hommes sans doute eurent une curiosité plus vaste et prirent un intérêt plus ardent à toutes les formes nouvelles de la vie. Mais il se trouve qu'avant le grand bouleversement de la guerre rien de saillant ne vint rompre le cours d'une existence de professeur d'université, en elle-même semblable à beaucoup d'autres.

Royce naquit en 1855 de parents modestes dans une petite bourgade de Californie. Il devait garder un souvenir extrêmement vivace du milieu assez particulier dans lequel il grandit, et il nous a laissé plusieurs études consacrées à l'histoire et à la description des agglomérations minières de Californie. C'est là que de très bonne heure il prit conscience de tout ce qu'il y a de mystérieux dans la vie d'une communauté, et en ce sens on peut soutenir que ces premières

expériences sociales tendirent à orienter sa sensibilité et par là même aussi sa pensée. Royce nous a dépeint lui-même[1] ce que fut son enfance, un peu confinée, mais heureuse néanmoins, entre sa mère et ses sœurs : il a évoqué le petit garçon timide, assez maladroit, taquin plutôt qu'irritable, et le plus souvent fort gai, qu'il était alors. La guerre de Sécession suscita en lui de grands enthousiasmes, et contribua à éveiller dans son cœur cette passion patriotique qui devait plus tard s'exprimer si fortement en des paroles qui furent des actes. D'autre part l'ambiance profondément chrétienne dans laquelle il vivait favorisa l'éclosion en lui des préoccupations religieuses qui devaient colorer toute son œuvre philosophique.

Sa famille alla s'établir vers 1866 à San Francisco, il entra à l'Université de Californie en 1871, et obtint son premier diplôme en 1875 avec un mémoire sur la signification du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle au point de vue de la théologie grecque ; il abordait déjà là une question qui se rattache directement à celles qui devaient être l'objet principal de sa réflexion. Ses études se poursuivirent en Allemagne (il assista aux cours de Lotze à Göttingen) et à l'Université John Hopkins où il fut l'élève de James et de Peirce. Mais il convient de noter que c'est seulement dans les dix ou quinze dernières années de sa vie que l'influence de Peirce s'exerça sur lui d'une façon décisive.

Il passa son doctorat à Baltimore en 1878 et accepta aussitôt une chaire, ou plutôt une délégation, à l'Université de Californie. Trois ans plus tard il publiait son premier ouvrage, un manuel d'Analyse logique destiné à ceux qui étudient la composition : on l'y voit déjà préoccupé de questions qui devaient plus tard le passionner. La même année il faisait paraître dans le *Journal of Speculative Philosophy* (t. XV, p. 360) un article important sur les rapports du kantisme et de l'évolution philosophique contemporaine. Critiquant et approfondissant le dualisme de la sensibilité et de la raison (ou de l'entendement), il aboutit à cette conclusion que l'ultime justification de l'acte par lequel nous projetons et reconnaissons (acknowledge) le monde du vrai, ne peut être trouvé que dans la signification, c'est-à-dire la valeur éthique, de cet acte même. Il devait quatre ans plus tard, dans l'*Aspect Religieux de la Philosophie*, dépasser ce volon-

1. Allocution prononcée à l'occasion de son soixantième anniversaire à l'hôtel Walton à Philadelphie le 29 décembre 1915, recueillie dans la *Philosophical Review* de mai 1916 (t. XXV, n° 3).

tarisme pur et l'intégrer dans une conception théorique de l'être.

A partir de 1885 les ouvrages de Royce se succédèrent avec autant de rapidité que le lui permirent ses fonctions de professeur à Harvard[1]. Ce sont principalement *L'Esprit de la Philosophie moderne* (1892); *La Conception de Dieu* (1893); *Les Études sur le Bien et le Mal* (1898); *Le Monde et l'Individu* (1900-1902), son principal ouvrage, qui comprend deux séries de conférences faites à Aberdeen (Gifford lectures); *Manuel de Psychologie* (1908); *La Philosophie de la loyauté* (*id.*); *William James et autres essais sur la Philosophie de la Vie* (1911); *Les Sources de l'intuition religieuse* (*The Sources of Religious Insight*) (1912); et surtout *Le Problème du Christianisme* (1913)[2]; sans compter un nombre considérable d'articles publiés dans des revues américaines et anglaises. Tout cela représente un labeur formidable; et pourtant il est certain que ces ouvrages sont loin de correspondre à ce que fut réellement l'activité intellectuelle de cet homme à qui nulle forme de pensée ne demeura complètement étrangère, et dont les connaissances scientifiques étonnaient même des spécialistes. Bien loin que cette culture encyclopédique étouffât tout ce qu'il y avait en lui de spontanéité créatrice, il est manifeste qu'il sut faire sienne toute cette matière infiniment diverse que son esprit brassait sans relâche et qu'il parvint à en tirer le maximum d'utilisation philosophique. Ses collègues se souviennent encore avec admiration de tel commentaire de la Phénoménologie de l'Esprit, où, faisant appel à toutes les ressources de sa culture personnelle, il parvenait à restituer dans sa plénitude sa signification à la fois universelle et concrète à un texte où le profane, bien souvent, serait tenté de ne voir qu'une dialectique sans contenu.

Nous avons indiqué déjà quelques-unes des influences qui s'exercèrent particulièrement sur Royce. Mais il convient de remarquer que, si c'est évidemment la philosophie allemande qui contribua de la façon la plus décisive à former sa pensée, il n'adhéra jamais sans les plus sérieuses et les plus expresses réserves à celle même des doctrines d'outre-Rhin qui semble la plus voisine de la sienne : à l'Hégélianisme. Il a pris soin en maint endroit d'appeler l'attention sur tout ce qui l'inquiéta dans la philosophie de Hegel :

1. Il y avait été nommé d'abord comme suppléant en 1882 et ne fut titularisé que plusieurs années plus tard.

2. On trouvera une excellente bibliographie de l'œuvre de Royce dans le numéro de la *Philosophical Review* mentionné plus haut.

le mépris de la science positive, l'abus de la dialectique, et aussi peut-être, plus profondément, tout ce qu'il y a pour ainsi dire d'inhumain dans la panlogisme tel que Hegel l'a conçu. Par bien des côtés Royce demeure l'héritier de la pensée anglaise, de Berkeley notamment, quoiqu'il le juge avec une grande lucidité et qu'il se sépare de lui sur des points absolument essentiels. On retrouve chez Royce, avec des hardiesses métaphysiques qui sont d'un autre climat intellectuel, cette prudence empiriste, ce psychologisme ingénieux et précis qui sont bien des caractères spécifiquement anglais. La vérité est que Royce, avec un éclectisme qui n'implique aucunement l'affadissement de la pensée, chercha son bien partout où il reconnut une expérience intellectuelle authentique et profonde, partout où il sentit un contact direct avec cette réalité dans laquelle nous baignons et hors de laquelle nous ne sommes rien. C'est ainsi que nul n'a rendu plus complètement justice que lui à Schopenhauer, dont il admira profondément l'implacable lucidité, la vision tragique du réel. Mais ce serait une grande erreur, pour celui qui voudrait étudier les sources de la pensée de Royce, que de s'attacher à déterminer exclusivement les influences proprement philosophiques qu'elle subit les unes après les autres. D'une part, de son aveu même, des mathématiciens, tels que Dedekind et Cantor, contribuèrent de la façon la plus directe et la plus effective à orienter son esprit, en sorte que dans les ouvrages de sa maturité c'est à eux, ou encore à des logiciens spécialisés tels que Peirce, qu'il se déclara redevable de ce qui lui apparaissait comme l'essentiel de son œuvre. D'autre part, il faudrait faire une très grande place aux poètes dont il médita ou revécut profondément l'expérience intime, et avant tout à Browning. Ce que Dante, Shelley ou Keats purent être pour un Bosanquet, c'est incontestablement Browning qui le fut pour Royce[1]. Il est impossible, croyons-nous, d'exagérer l'harmonie essentielle qui existe entre l'optimisme tragique de Paracelse, de Child Roland ou du « Ring and the Book » et la conception caractéristique de Royce d'une perfection qui ne peut se réaliser que par la souffrance et en elle, dans un monde d'individualités. Cette irréductible diversité des êtres et des aspirations qui cependant doit concourir à une harmonie supérieure, et sur laquelle Browning se penche

1. Il a consacré à Paracelse et au théisme de Browning deux études excellentes qu'on trouvera dans le recueil choisi des *Boston Browning Society Papers*, paru chez Macmillan en 1897.

avec une sympathie divinatrice, cet infini des développements spirituels qui tous ont un sens, une valeur originale et unique : c'est bien là le monde de Royce; et la dialectique pressante, ardente, sensible en quelque sorte qu'on trouve dans toutes les grandes œuvres de Browning, cette dialectique qui est le mouvement même de la pensée vivante, qui exprime directement l'ordre unique par lequel elle se définit, cette dialectique-là est bien celle qui anime l'œuvre de Royce[1].

La guerre actuelle devait susciter chez cet idéaliste admirablement compréhensif, mais intransigeant, la réaction même qu'elle eût sans doute déterminée chez Browning : une sorte d'indignation de la raison, en même temps qu'un véritable déchirement; non pas que Royce se fît grande illusion sur le niveau moral actuel de l'humanité : il y a un optimisme facile qui ne peut trouver place dans sa doctrine; le triomphe est éternellement assuré sans doute, mais en un monde qui n'est pas celui-ci. Seulement Royce connaissait une autre Allemagne : celle de Fichte, celle de Dedekind, l'Allemagne profonde et studieuse, et il éprouva sans doute un véritable désespoir à reconnaître que cette Allemagne-là ne se désolidariserait pas d'avec l'autre. Il était déjà fort mal portant lorsque la guerre éclata, mais il est hors de doute que la catastrophe mondiale le bouleversa au point de contribuer à hâter sa mort. Il se dépensa sans compter pour la cause de l'intervention, et prononça notamment en l'honneur des victimes du *Lusitania* une sorte d'oraison funèbre dont la noblesse et le pathétique sont extrêmes[2]. Il devait disparaître en 1916, avant que le président Wilson eût donné à la politique américaine l'impulsion décisive, avant par conséquent d'avoir eu la certitude tragique et pourtant joyeuse que l'Amérique avait compris, et qu'elle entrait avec toutes ses forces dans la mêlée, au nom de l'Esprit.

Nous aurons à souligner fortement tout ce qui dans la philosophie de Royce annonce en quelque sorte la guerre, et projette sur elle une clarté à la fois mystérieuse et révélatrice. Sa doctrine en fait saisir par avance à la fois l'horreur et la nécessité. Elle l'oriente pour

1. C'est pour cela que la Phénoménologie de l'Esprit devait être celui des livres de Hegel que Royce préférait, car on y trouve plus qu'ailleurs ce qui pour lui est sans prix : le rythme personnel d'une pensée qui réfléchit sur soi et progresse en s'approfondissant.

2. Ce discours a été recueilli dans le petit volume paru depuis la mort de Royce sous le titre de *The Hope of the Great Community*.

ainsi dire vers cette communauté raisonnable dont Royce, après Kant et Fichte, a passionnément voulu l'avènement, mais qui ne se confond pas avec l'impure réconciliation qu'appellent de leurs vœux les idéologues, ceux qui n'ont pas compris la fonction positive du mal, ceux qui n'ont pas vu qu'il ne peut se justifier que par l'acte même qui le surmonte.

Cette connexion vivante qui lie la pensée de Royce au drame universel dont le dénouement ne peut être encore pour nous qu'objet de foi, mais non point du tout de prévision, suffirait à justifier l'ampleur de l'étude que nous lui consacrons ici : mais l'intérêt intrinsèque et la richesse de contenu de la doctrine sont tels qu'elle mérite à coup sûr par elle-même de retenir longuement l'attention. Quoi qu'on doive penser de certaines des thèses que Royce a défendues, avec une énergie, une puissance de conviction qui force l'admiration, il nous semble évident que sa philosophie correspond à un moment capital du développement de la pensée contemporaine, et qu'on ne pourra plus réfléchir sur telle question comme celle de la nature de l'individu ou des rapports du temps et de l'éternité sans examiner de très près les solutions de Royce. Sa philosophie est trop puissamment synthétique, elle s'étaye sur une dialectique trop vigoureuse et trop concrète, pour qu'on ne risque pas en l'ignorant de rester à un niveau de pensée qu'elle a pour jamais transcendé.

Notre but n'est ici, comme l'indique le titre même de cette étude, que de donner une exposition et au besoin d'amorcer la discussion des conceptions proprement métaphysiques de Royce. Cette exposition comporte certaines difficultés qu'il convient de signaler : d'une part cette philosophie s'organise autour d'un centre, elle ne se déploie pas suivant un ordre en quelque sorte linéaire, comme le spinozisme par exemple, et par là elle se laisse difficilement développer suivant un ordre analytique; d'autre part, sans qu'on puisse dire que la pensée de Royce se soit à proprement parler transformée, il est manifeste, nous le verrons, que certains accents ont tendu à se déplacer par le fait même que pour Royce un ordre nouveau de valeurs s'explicitait de plus en plus. On peut comparer cette philosophie elle-même au monde tel qu'elle le conçoit : il y a place, en elle comme en lui, pour du devenir, sans doute, pour des approfondissements et des enrichissements, mais toute évolution reste subordonnée à un principe d'ordre, d'intellection parfaite, qui la requiert,

il est vrai, et ne pourrait se passer d'elle, mais qui malgré tout la dépasse en ce qu'il la comprend, en ce qu'il en épuise la signification. Il ne faut donc pas exagérer la différence qui existe entre ce que, pour la commodité de l'exposition, nous serons conduits à appeler la première et la dernière philosophie de Royce.

Nous commencerons par étudier le progrès dialectique par lequel se constituent la théorie de la connaissance, et, corrélativement, l'ontologie de Royce; puis les conséquences de sa conception générale des principes, quant aux rapports du fini et de l'infini, du bien et du mal, du temporel et de l'éternel. De là nous redescendrons vers ce qu'on est tenté d'appeler, bien improprement d'ailleurs, le concret, c'est-à-dire que nous indiquerons quelle est d'après Royce l'idée qu'il convient de se faire de la science, de la nature, et de l'organisation des consciences finies. Le dernier chapitre de cette étude comprendra trois parties connexes, mais distinctes cependant, consacrées à l'éthique de Royce (théorie de la loyauté), à sa doctrine logique de l'interprétation et de la communauté, et à sa conception du christianisme.

Le Problème des rapports de l'Idée et de l'Objet.

Que le problème de l'être se ramène à celui de la nature même de l'Idée, et plus exactement à celui de savoir comment entre l'Idée et l'Objet, — *son* objet, il peut y avoir une relation véritable[1], c'est ce que Royce affirme avec la plus grande netteté. Là est le nœud vital de l'Univers (*World knot*). La réalité considérée comme fait pur se dérobe à l'étreinte de l'esprit: c'est le règne de l'énigme et du contraste; elle se présente à nous sous mille aspects divers que la raison ne parvient pas à concilier. Tantôt elle nous révèle, en astronomie ou dans le monde vivant, une organisation qui confond la raison; tantôt elle nous déroute par ce qu'il y a en elle de fragmentaire, d'épars, de discontinu; tantôt elle nous fait pressentir un monde de bonté ineffable, tantôt elle nous révolte par sa cruauté. Mais le secret de cette diversité étonnante réside dans la pensée même, dans la multiplicité contradictoire des exigences[2] avec lesquelles

1. Cf. par exemple *The World and the Individual*, I, p. 16.

2. Ce terme doit être pris ici en son sens techniquement philosophique, celui du mot allemand *Forderung*. Le mot *acknowledgement* pour désigner la reconnaissance d'une valeur ou d'un ordre par l'esprit, correspond e même à l'allemand *Anerkennung*.

elle aborde le réel. Après tout, si le fait brut lui-même est un fait, n'est-ce pas en fonction de l'acte même par lequel la pensée le reconnaît? Aussi le philosophe doit-il se tourner vers ce qu'on pourrait appeler la face idéale de la réalité; c'est par là qu'elle est accessible : et sans doute est-ce là une vérité évidente, mais qui n'en reste pas moins infiniment féconde. Le chemin où se sont engagés Platon et Kant reste le seul ouvert à la spéculation philosophique. En ce sens général Royce est résolument idéaliste; ou plutôt l'idéalisme lui apparaît comme coextensif à la métaphysique. Il est impliqué selon lui, nous le verrons, dans les doctrines les plus opposées; il est la vérité de toute pensée philosophique.

Le rapport fondamental entre la pensée et le réel, que la réflexion métaphysique aura pour fonction d'approfondir et d'interpréter, se laisse formuler sans difficulté. Il suffit pour cela d'observer que l'idée revêt toujours, en dehors de son aspect proprement représentatif, un aspect volitionnel ou téléologique qui n'est pas moins essentiel. « Toute idée implique la conscience plus ou moins nette de la façon dont on se propose d'agir par rapport aux choses sur lesquelles l'idée porte. » En somme on devra entendre par idée « tout état de conscience simple ou complexe qui, lorsqu'il se présente, est regardé comme l'expression ou la réalisation au moins partielle d'une fin consciente déterminée[1] ».

C'est ainsi qu'une mélodie chantée par un amateur, en dehors de ce qu'elle représente, c'est-à-dire de la mélodie originale qu'elle reproduit — incarne et réalise l'état d'âme de celui qui la chante. Dès lors l'idée *signifie*, si l'on peut dire, de deux façons distinctes : d'une part en tant qu'elle est représentative, c'est-à-dire dans la mesure où elle se réfère à quelque chose d'extérieur à elle, à un au-delà (*a beyond*); d'autre part en tant qu'elle réalise, intégralement ou non, une fin voulue. Royce qualifiera le premier type de signification d'externe et le second d'interne (*external and internal meaning*). Entre ces deux types de « meaning » quelle est la relation véritable? tel est le problème cardinal de la philosophie théorique : « Comment se peut-il qu'une idée, qui est une idée essentiellement et en premier lieu à cause de la fin immanente (*inner purpose*) qu'elle réalise consciemment par sa présence, possède aussi une signification qui apparaisse en un sens quelconque comme débordant cette fin immanente[2]?»

1. *World and Indiv.*, I, p. 23.
2. *World and Indiv.*, I, p. 32, 33.

La thèse fondamentale de Royce consistera à établir que ce dualisme, pour la pensée spéculative, se résout en unité, et qu'en dernière analyse toute signification est immanente (ou encore si l'on veut que la réalité ne peut être définie qu'en termes de finalité). Mais seule une critique minutieuse peut permettre de justifier ce qui apparaît d'abord comme un paradoxe audacieux ou même comme un défi au bon sens.

La réflexion, en s'exerçant sur ce que la pensée spontanée entend par *être* ou par *être réel*, est amenée à dégager trois acceptions principales dont il faudra tenir compte, et dont chacune a été particulièrement mise en valeur par une doctrine philosophique déterminée :

1° être réel, c'est être présent (Vorhandenseyn), c'est être donné, c'est être sous la main (*at hand*) par opposition à ce qui fait défaut, à ce qui ne peut être trouvé, à ce qui est insaisissable;

2° être réel, c'est présenter certains caractères d'intériorité, de permanence qui n'appartiennent pas aux apparences superficielles et évanescentes ;

3° être réel, c'est valoir, c'est être vrai, c'est être authentique (*genuine*), par opposition à tout ce qui trompe, à tout ce qui n'est que mensonge ou fantôme[1].

Le réalisme, le mysticisme et le criticisme correspondent à ces trois aspects de l'être[2]; et sans doute il serait absurde de les isoler totalement les uns des autres : Royce admet tout le premier qu'une même philosophie (l'éléatisme ou le platonisme par exemple) les réunit en quelque manière. Il n'en reste pas moins qu'une critique rigoureuse doit les dissocier pour les considérer en eux-mêmes. Cette analyse abstraite peut seule frayer la voie à un idéalisme concret qui permettra de les réconcilier en une synthèse supérieure, et par là même de mettre un terme au conflit entre le fait et l'idée, entre l'immédiat et la médiation, qui apparaît comme lié à l'essence même de la pensée finie — puisque celle-ci est perpétuellement attirée par un au-delà, par un Autre, qui perpétuellement se dérobe devant elle.

I. *La conception réaliste de l'être.*

Le réalisme est la doctrine philosophique qui met l'accent plus

1. *World and Indiv.*, I, p. 53, 54.
2. Il y aurait certainement lieu de rapprocher toute cette critique du développement fameux de Hegel sur les trois positions de la pensée en face de l'objectivité.

particulièrement sur la première acception : être, c'est être donné, et cela immédiatement, absolument, en ce que rien dans l'ensemble des opérations grâce auxquelles nous connaissons l'objet ne crée, n'affecte ou ne médiatise d'une façon quelconque cet objet réel connu[1]. » C'est en fonction de ce caractère que se définissent pour le réaliste les deux autres acceptions que nous avons mentionnées : c'est parce que l'être est donné que l'être d'une part possède une réalité substantielle, et d'autre part confère aux idées la vérité lorsqu'elles l'expriment adéquatement. Puisque c'est par son indépendance à l'égard de la connaissance que se définit l'être du réaliste, il s'agit de préciser autant que possible ce qu'est cette indépendance. Comme le fait observer Royce, la relation que le réaliste institue entre la connaissance et l'objet présente ce caractère singulier que, ne changeant absolument rien à l'un de ses termes (l'objet) elle est au contraire, semble-t-il, de toute importance pour l'autre « puisqu'une connaissance sans objet réel et indépendant est posée comme par hypothèse totalement vide ». Royce compare plaisamment cette relation à celle qui unit le cheval au poteau auquel il est attaché : encore le cheval peut-il ébranler le poteau à force de tirer sur la corde, tandis que l'objet réel est par essence inébranlable. Nous verrons d'ailleurs que même cette étrange relation unilatérale ne peut sans doute être posée sans contradiction par le réalisme.

Avant de se demander quelle peut être la valeur métaphysique de cette doctrine, Royce fait remarquer qu'elle présente des avantages indéniables au point de vue social — et le réalisme est effectivement selon lui d'origine sociale. Il est socialement commode[2], cela pour des raisons d'ordre purement pratique, de regarder mon semblable comme un être dont l'esprit est en son essence intime « totalement indépendant de la connaissance que j'ai de lui ». Il y a là une sorte de postulat qui correspond d'une façon approximative aux données de l'expérience : mais ici comme dans bien d'autres cas la pensée extrapole, elle passe à la limite, et érige en principe absolu ce qui n'est au fond qu'une convention utile, valable seulement sous certaines conditions.[3]

1. *World and Indiv.*, I, p. 67.

2. Ceci n'est pleinement intelligible que si on sait que la connaissance elle-même, pour Royce, est originairement sociale, ou encore qu'un non-moi, quel qu'il soit, est bâti sur le type du non-moi primitif qui est par essence social. (Cf. par exemple *Studies of Good and Evil.*, p. 205 et suiv.)

3. Cf. aussi *World and Indiv.*, I, p. 104. « Our acceptance of our physical

On comprend ainsi que Royce définisse le réalisme comme « une interprétation du folk-lore de l'être conforme aux intérêts du conservatisme social ». Le réalisme correspondra en métaphysique à ce qu'est en politique la doctrine de l'ordre établi. En tant qu'il exprime la nature de notre conscience sociale et de notre monde social, le réalisme est bien la citadelle du bon ordre. Car le bon ordre repose pratiquement sur des abstractions « puisqu'à tout moment il faut penser étroitement pour agir fortement ». La philosophie sociale qui convertit la propriété, l'argent, le sol, en autant d'objets indépendants, n'est que la forme appliquée du réalisme métaphysique, et il est essentiel de noter qu'elle se pose comme conforme aux exigences du sens commun, par opposition aux extravagances de ceux qui foulent aux pieds toutes les conventions.

Le malheur est, qu'aussitôt qu'il est soumis à une critique impartiale, le monde du réaliste tombe en morceaux.

La dialectique va déceler en lui des contradictions irrémédiables qui le détruisent en tant que pensée. Nous allons voir ici un exemple bien caractéristique de la méthode de Royce, qui consiste à entrer à fond dans une idée, non seulement à l'explorer totalement, mais à sympathiser aussi profondément que possible avec elle, de façon à montrer comment elle se supprime elle-même en tant que pensée et passe dans la thèse que superficiellement elle prétendait exclure. Que cette méthode dérive directement de la dialectique hégélienne, il ne peut être question de le contester : tout au plus est-il permis d'estimer que Royce met peut-être plus que Hegel l'accent sur le lien vivant et, au sens fort du mot, empirique, qui rattache des notions en apparence abstraites au devenir des consciences qui trouvent ou croient trouver en elles l'expression finale de ce qu'elles cherchent.

Nous avons vu que l'indépendance de l'objet par rapport à la pensée est le point central du réalisme. Cette indépendance n'est pas relative, elle est absolue : si vous vous efforcez de la mitiger, vous êtes infidèle au principe fondamental de la doctrine. Cette indépendance est telle que si par hasard vous admettez qu'entre l'objet et l'idée existe un lien causal, vous devrez immédiatement

objects, as topics of common knowledge for all men, stands side by side with an equally social assurance on our part that any man's knowledge is primarily a secret from all his neighbours » et *Conception of God*, 156.

1. *World and Indiv.*, I, p. 75.

ajouter que ce lien lui-même est un fait distinct de l'idée et de l'objet considérés en eux-mêmes[1].

Il n'en est pas autrement de l'accord qui existe, ou au contraire n'existe pas, entre l'objet et l'idée, suivant que celle-ci est vraie ou fausse. Ceci découle immédiatement de l'indépendance qui a été attribuée à l'objet par rapport à l'idée; mais d'autre part l'indépendance même de l'idée envers l'objet ne peut être niée sans l'abandon total du réalisme, puisque la nier ce serait reconnaître que l'examen de l'idée considérée en elle-même permet d'inférer quelque chose en ce qui concerne l'objet, dont la réalité se trouverait par là pour le moins compromise. Examinons les conséquences qu'entraîne pour la structure de l'univers du réalisme cette notion de l'indépendance radicale. Dans un monde ainsi défini une multiplicité d'êtres distincts est-elle pensable? Et quelles pourraient être les relations de ces êtres les uns avec les autres? Ou bien au contraire se peut-il qu'un tel monde ne renferme qu'un être unique, à l'exclusion de toute pluralité réelle? Si la première alternative est réalisée, c'est-à-dire s'il existe dans le monde une multiplicité d'êtres distincts, étant données les exigences du réalisme qui, pour admettre que deux êtres sont effectivement deux, demande qu'ils soient radicalement indépendants l'un de l'autre, ces êtres devront être aussi complètement séparés que possible, aussi séparés que le sont l'idée et l'objet. Sans quoi, en vertu du critérium réaliste, ces deux êtres ne seraient pas vraiment deux, et nous retomberions alors dans la seconde alternative. En d'autres termes, une philosophie réaliste ne peut être pluraliste qu'à condition de poser les êtres (cf. les Realen de Herbart) comme aussi étrangers les uns par rapport aux autres que le sont respectivement l'idée et son objet (l'expression : « son objet » est encore inexacte, d'ailleurs, car l'adjectif possessif traduit une relation que le réalisme doit nier). Un pluralisme aussi total est-il possible? Royce n'a guère de peine à montrer que des êtres indépendants en ce sens pour ainsi dire maximum

1° ne sont pas susceptibles d'éprouver des variations qui se correspondent.

2° ne peuvent entrer, même accidentellement, en rapports les

1. *World and Indiv.*, I, p. 117. Il est à croire que le principe de l'argumentation est emprunté par Royce à Bradley, dont il emploie volontiers la terminologie. En particulier il se sert volontiers de la distinction du « that » et du « what » pour exprimer la distinction entre le contenu en lui-même idéal et le fait que ce contenu est actuellement présenté (Cf. par exemple *Loc. cit.*, p. 62).

uns avec les autres : le lien fortuit qui les unirait par hypothèse n'étant lui-même qu'un troisième fait indépendant des deux premiers, qui se surajouterait à eux et ne serait relié ni à l'un ni à l'autre.

3° ne peuvent avoir aucun caractère commun : seule l'identité du nom masque l'irréductible diversité des caractères réels[1].

Le monde du pluralisme radical est donc un monde d'où toute unité quelle qu'elle soit est exclue, un monde où rien ne peut entrer en rapport avec rien et où par suite rien ne peut être pensé. Devrons-nous donc nous rabattre sur l'autre alternative? Dans l'univers réaliste pourra-t-il du moins y avoir un être unique, l'Un absolu? Mais même dans ce monisme intégral il y aura encore deux choses : l'idée de l'Un et son objet. Le réaliste pour mettre son monisme sur pied est obligé d'oublier cette idée, qui pourtant subsiste comme être indépendant, en dehors de tout objet. Mais le rôle de la critique n'est autre que de mettre un terme à cet oubli, de rompre le charme de ce sommeil magique, et alors le monde du réalisme tombe en miettes, car le réalisme lui-même en tant que théorie, en vertu de son propre principe, n'a rien à voir avec aucun objet ou aucun monde véritablement indépendant, et cela quelles que soient les conditions qui viennent à être réalisées. Même l'inconnaissable s'évanouit, bien entendu; car s'il était, il serait un objet réel indépendant : et pourtant, notre idée devrait se rapporter à lui, donc porter atteinte à cette indépendance radicale, troubler cette solitude logique inviolée dans laquelle le réalisme prétendait le tenir confiné. « Il en résulte que le domaine d'un réalisme conséquent n'est ni celui de l'Un, ni celui du Multiple, mais bien celui du Rien absolu. » Et ceci est le jugement que le réaliste lui-même, s'il est fidèle à son principe, est inévitablement amené à porter sur un monde auquel sa pensée une fois pour toutes s'est interdit tout accès[2].

Pourrons-nous trouver un refuge dans un réalisme mitigé, qui distinguerait au sein du réel une part radicalement indépendante de toute connaissance et une autre part qui varierait, elle, au contraire, selon la nature du sujet connaissant? Il est aisé de voir que toute interprétation de ce genre, si séduisante qu'elle puisse d'abord paraître, reste exposée aux mêmes objections ruineuses que le réa-

1. *World and Indiv.*, I, p. 131.
2. *Loc. cit.*, p. 136, 137.

lisme absolu. L'analyse précédente continuerait à s'appliquer à cette part réservée du réel (qualités premières par exemple) qu'on s'obstinerait à proclamer indépendante de toute connaissance [1]. La contradiction interne resterait la même : elle est inhérente à la notion, quel que soit le champ d'application qu'on juge à propos de lui assigner.

Il est bon d'observer que cette argumentation subtile n'est pas la seule qui permette aux yeux de Royce de condamner le réalisme sans appel. Dans la *Conception de Dieu* il se borne à faire observer que la relation, quelle qu'elle soit, que le réaliste pose entre la pensée et l'objet transcendant (qu'elle soit causale, logique ou téléologique) fait rentrer cet objet dans le cercle de l'expérience possible. Supposons par exemple, dit-il, que cette relation R soit causale. Vous savez par hypothèse ce que signifie la causalité. Ceci implique assurément que dans votre expérience vous vous êtes trouvé en fait, ou que vous auriez pu vous trouver en présence de cas déterminés de ce que vous reconnaissez être une relation causale ; et que, partout où une telle relation causale existe, elle est analogue par nature à ce que vous expérimentez ou à ce qui est présenté à votre intelligence quand votre connaissance porte sur des exemples particuliers de causalité. La relation causale, si elle est claire pour vous, est *ipso facto* quelque chose qui peut être illustré par des exemples, « présentés » et compris dans une expérience possible. Il en est de même de n'importe quelle autre relation dont la nature est réellement claire pour nous. Mais si ceci est vrai, comment *p* qui est un fait d'expérience peut-il être regardé comme étant dans un certain rapport R (qui lui aussi est par hypothèse un fait d'expérience possible), avec un X dont la nature consiste précisément en ce qu'il *n'est pas* un fait d'expérience possible puisqu'il est une réalité absolument transcendante? C'est comme si on disait : « Je connais des quantités *a*, *b*, *c*, etc., et je connais une relation R, à savoir la relation d'égalité. Là-dessus pourtant je déclare que ce rapport connu R (à savoir ce rapport d'égalité) relie *a*, *b*, ou *c* et un certain X qui n'est pas du tout une quantité [1]. » Il ne servirait naturellement de rien de prétendre que le rapport R lui-même est transcendant ; car s'il l'est effectivement on ne voit pas sur quoi je me fonde pour l'affirmer. Dira-t-on que j'y suis obligé pour rendre compte de

1. *Conception of God*, p. 199, 200.

ce qui m'est donné dans l'expérience? Mais par là, entre les faits d'expérience *a*, *b*, *c*, et le rapport transcendant R, je suis obligé d'intercaler un nouveau rapport R′ et je m'engage ainsi nécessairement dans une dialectique sans terme. Si par exemple la causalité qui relie les données empiriques à l'objet X est dite transcendante, je serai tenu d'expliciter les raisons pour lesquelles j'ai recours à cette causalité transcendante, etc. Il apparaît donc qu'entre l'objet du réalisme et la pensée la discontinuité est forcément complète, et nous savons que de cette discontinuité radicale résulte l'annihilation interne de la théorie réaliste elle-même.

D'une façon générale le réalisme se révèle non seulement logiquement contradictoire, mais encore incapable de satisfaire aux exigences de la vie spirituelle. Dans un chapitre fort instructif de son premier grand ouvrage (*Religious Aspect of Philosophy*, p. 236 et suiv.) Royce établissait déjà que le monde du réalisme, quelque brillant que puisse être le revêtement dont le recouvre l'imagination du métaphysicien, ne peut être que celui du doute — parce qu'il ne peut être qu'un monde de puissances (*a World of Powers*) et non un monde de valeurs : c'est un monde qui ne peut nous offrir aucune garantie spirituelle, un monde où il n'y a point place pour une conscience religieuse. Le problème du mal ne peut recevoir dans un tel monde aucune solution intelligible : du moment où Dieu n'est qu'une puissance, il est ou imparfait ou responsable. Mais il ne peut être qu'une puissance dans un monde d'où par définition tout enchaînement intelligible est exclu. Seul l'idéalisme, nous le verrons, en rétablissant l'unité de l'univers considéré comme une vie, comme une pensée une et pourtant infiniment multiple, pourra nous permettre de nous élever au-dessus de l'ordre causal et de traiter le mal comme un élément de la réalité même de Dieu[2].

Donc, si même on consentait à fermer les yeux sur les contradictions internes qui minent le réalisme, on n'aboutirait jamais qu'à définir un monde dans lequel une âme religieuse ne pourrait s'apparaître à elle-même que comme exilée. Le monde du réalisme fait penser à cette « conscience malheureuse », à cette conscience qui a

1. *Conc. of God*, p. 158.

2. Nous aurons l'occasion dans la suite de cette étude de revenir sur le rôle absolument subalterne que Royce attribue dans son système à la catégorie de causalité. Dieu, la liberté et l'immortalité ne sont intelligibles selon lui que pour celui qui a su s'affranchir de l'obsession des causes et s'élever à l'idée d'un ordre purement téléologique.

divorcé d'avec elle-même, dont Hegel dans un passage célèbre de la *Phénoménologie* a défini la dialectique interne.

II. *La Conception mystique de l'être.*

« Le mysticisme consiste à affirmer qu'être signifie purement et simplement être immédiat, au sens où ce que nous appelons la couleur pure, le son pur, l'émotion pure sont déjà en nous au moins partiellement et imparfaitement immédiats[1]. » L'importance historique du mysticisme, qui est fondamentale, réside donc non pas dans la nature particulière du sujet auquel est attribué le prédicat ontologique, mais dans l'approfondissement de ce prédicat lui-même. Qu'on ne voie point là surtout un exercice dialectique purement formel : le mysticisme au contraire se réfère à une expérience et s'appuie sur elle, on peut même dire qu'il a la hantise de l'expérience pure. On peut se demander « si les mystiques ne sont pas les seuls empiristes radicaux (*thoroughgoing*) dans l'histoire de la philosophie tout entière ». Le défaut du réalisme (et de la pensée courante en général) aux yeux du mystique consiste en ce qu'il ne réussit pas à se libérer de toute médiation et n'atteint pas l'empirique pur, l'immédiat absolu. « Regardez plus profondément, dit le mystique, non pas au fond des idées trompeuses, mais à l'intérieur de l'expérience elle-même. Là, si seulement vous regardez par delà les apparences immédiates et partielles auxquelles nous sommes accoutumés, par delà les couleurs et les sons, par delà l'amour mortel, alors seulement, après une initiation convenable, vous trouverez un fait, un fait immédiat et ineffable, tel qu'en lui toute aspiration soit satisfaite, que toute question trouve en lui une réponse et qu'en lui les fins de toute pensée soient réalisées »; cela parce que ce fait seul est au delà de toutes les déterminations de la pensée discursive, de toute qualité et de toute séparation — parce qu'en lui cesse tout désir et toute inquiétude. L'Être est ici saisi comme immanent au sentiment immédiat : tel est le principe du mysticisme[2]. Il semble qu'ici toute multiplicité, et par suite toute relativité, soit définitivement surmontée, puisque pour *penser* seulement le multiple et le

1. *World and Indiv.*, I, p. 80. Il convient, on le voit, de distinguer le donné (*given*) sur lequel s'hypnotise le réaliste, et l'immédiat pur que le mystique ne peut en aucun sens regarder comme extérieur.

2. *Loc. cit.*, p. 86.

relatif il faut déjà rentrer dans le monde des apparences et des médiations et par suite commettre envers l'absolu un acte de véritable désertion. Ici apparaît le caractère éminemment pratique de toute mystique rigoureuse. Le retour à l'immédiat pur n'est pas seulement la vérité, il est aussi le salut. Là où tout à l'heure il y avait un homme anxieux qui interrogeait une « réalité » énigmatique et variable — il n'y a plus que le silence et Dieu seul.

Qu'on ne vienne pas objecter que cet immédiat où vient expirer toute médiation est le pur indéterminé, et à la rigueur le néant : le mystique répondra que c'est au contraire la plénitude; c'est parce que cet immédiat est positivité pure que nulle qualification particulière ne peut lui convenir et que par suite on peut dire seulement ce qu'il n'est pas. « Neti, neti, dit la mystique hindoue : il n'est pas ceci, il n'est pas non plus cela. » La lumière qui surpasse toute lumière, pour notre vision faussée n'est que ténèbres. C'est notre monde fini qui est illusion, qui est pur néant. L'absolu est le tout de la vérité (*All Truth*)[1]. Cette vérité est cachée au plus profond de nous-mêmes; et ce qui pour une raison égarée par les apparences semble être un dépouillement progressif au terme duquel il ne restera rien, est en réalité comme la réabsorption de l'âme dans l'ultime concret.

Seulement est-ce que cette opposition absolue, cette polarité idéale, que le mystique maintient entre l'Être et le Néant, ne dépendrait pas encore en quelque façon de la dialectique même par laquelle il réussit peu à peu à transcender le fini, à s'affranchir de toutes ces apparences dont aucune n'est la Réalité, plus simplement dont aucune n'est vraiment? Au fond c'est au contraste absolu que le mystique pose entre notre imperfection et l'Être tel qu'il croit le saisir, que l'Être doit de pouvoir apparaître encore dans une gloire, comme la consommation et la plénitude, comme notre paix, notre espérance, notre ciel, notre Dieu. En dehors de ce contraste l'Être se réduit à un zéro, à un pur et authentique rien[2].

Par un paradoxe singulier dont la source doit se trouver dans la nature la plus profonde de la pensée, le réalisme et le mysticisme partant de principes opposés, l'un de ce qui est radicalement externe, l'autre de l'intériorité pure, arrivent à un résultat identique. Au terme de leur ontologie ils aboutissent à définir le néant

1. *World and Indiv.*, p. 171.
2. *Id.* p. 181, 182.

pur et simple (*Nothing whatever*). Seulement le réaliste n'escomptait pas ce résultat, au lieu que le mystique paraît souvent s'en glorifier, dans l'enivrement qu'il éprouve à approfondir le contraste sur lequel s'exerce sa méditation.

Malgré cette identité essentielle, le mysticisme présente une valeur spéculative bien supérieure à celle qu'on peut accorder au réalisme. Il a du moins ce mérite en effet d'être le produit d'une pensée qui réfléchit sur soi, il explicite ses paradoxes, au lieu que le réalisme obstinément se refuse à les reconnaître et ne pourrait survivre à l'aveu fatal. Pour pouvoir subsister, le réalisme est dans l'obligation d'ignorer ce qu'il fait : il regarde la critique à laquelle on le soumet comme une manœuvre hostile et jusqu'à un certain point déloyale, au lieu que le mystique est dialecticien par essence et espère trouver dans la dialectique une arme utilisable. L'erreur du mystique consiste exclusivement à s'imaginer qu'à la limite il peut s'affranchir du contraste fondamental dont il s'est en réalité borné à définir la loi. Il ne s'aperçoit pas que « l'annihilation n'est quelque chose pour moi que pour autant que je cherche l'annihilation. La mort n'est un idéal positif que pour autant que je lutte pour elle. L'immédiat pur n'a un contenu qu'autant qu'il réalise des idées (*fulfils ideas*)[1]. »

Nous voyons ici reparaître ce qu'on peut appeler le leitmotiv téléologique de la métaphysique de Royce, c'est-à-dire la préoccupation de ne jamais faire abstraction de la fonction, ou de la finalité interne de l'idée.

C'est sur le troisième aspect du prédicat ontologique (c'est-à-dire de ce que nous entendons par être, de ce que nous voulons dire quand nous parlons de réalité) qu'il nous faut maintenant concentrer notre attention.

III. *La Conception criticiste de l'être.*

Être, ne serait-ce pas essentiellement être valable? L'Être n'est-il pas ce qui confère aux idées la validité[2]? « Quand je dis : il y a un monde réel, que puis-je vouloir dire sinon que certaines de mes

1. *World and Indiv.*, p. 194.
2. Ce mot paraît être le seul équivalent français du terme anglais validity qui correspond rigoureusement au mot allemand *gültigkeit*. *To be valid* est la traduction de *gelten*.

idées sont d'ores et déjà — en dehors de mon expérience particulière — valables, vraies, bien fondées[1]? » Le mystique lui-même au fond définissait son absolu comme fin possible, comme limite d'un certain processus d'épuration des idées; le réaliste en posant des êtres indépendants ne voulait-il pas dire que certaines de nos idées sont vraies et d'autres fausses, cela en dépit de tout ce qu'individuellement nous pouvons désirer? Et notre réfutation n'a-t-elle pas consisté à établir que certaines définitions sont contradictoires et par là même ne peuvent être valables?

Il importe, avant même d'approfondir la signification de l'idéalisme critique, de remarquer que l'attitude de Royce ne sera nullement ici ce qu'elle était pour les deux doctrines précédentes. Royce reconnait parfaitement la légitimité de l'interprétation criticiste. Il estime même qu'il est impossible de ne pas l'accepter. Seulement nous verrons qu'il la juge insuffisante; elle pose, selon lui, des problèmes qu'elle ne permet pas de résoudre, et par suite l'esprit qui l'approfondit est obligé de la dépasser. Il n'y a pas de halte possible sur le chemin qui mène à l'idéalisme absolu; l'erreur du criticisme est de s'attribuer à lui-même une valeur métaphysique qui ne peut lui appartenir; et par là, nous le verrons, il risque de retomber dans le réalisme le plus contradictoire.

La conception criticiste de l'être consiste, nous l'avons vu, à identifier l'être et le valable (ou le vrai). Royce insiste avec beaucoup de force sur le champ d'application illimité que la vie sociale offre à cette idée en apparence purement spéculative. Il existe un nombre considérable d'objets tels que tout leur *esse*, tout leur être consiste dans la faculté qu'ils ont de conférer une garantie (*warrant*), une valeur (*validity*) aux idées qui portent sur eux[2]. Ces objets sont extérieurs à toute idée particulière, mais ils ne peuvent être définis indépendamment des idées en général. Par exemple le crédit d'une maison de commerce, le prix d'une denrée cotée sur un marché, un contrat, ou un traité international : voilà autant de réalités de ce type. « Assurément on dira : la dette existe, le crédit est un fait, la constitution a une réalité objective. Pourtant aucun de ces faits... n'est regardé comme réel en dehors des idées, quelles qu'elles soient, qui se rapportent à lui. » Ces réalités ne sont pas arbitrairement produites par l'individu : il les rencontre sur son

1. *World and Indiv.*, I, p. 203, 204.
2. *Id.*, I, p. 209.

chemin, et elles lui résistent. Les prix sur un marché peuvent se comporter comme des forces physiques incoercibles. Pourtant ce ne sont pas des choses en soi : elles sont objectives, mais leur objectivité repose sur la pensée. « Si les idées disparaissaient de ce monde, ces faits disparaîtraient eux aussi. » De même dans l'ordre purement scientifique, ne peut-on pas parler en un sens absolument analogue de l'existence du nombre π par exemple[1]? Les géométries non-euclidiennes ont démesurément accru le champ de cette réalité non empirique qui se confond avec l'ordre du valable (*realm of validity*) ou du vérifiable. Sans doute le mathématicien crée son propre monde : mais, une fois créé, ce monde qui ressemblait au royaume féerique de l'imagination enfantine paraît revêtir une réalité aussi effective et pour ainsi dire aussi obstinée que les esprits rebelles qu'un magicien aurait pu évoquer du fond de l'abîme.

Par là nous voyons s'édifier un monde de valeurs, un monde de formes universelles, qui ne sont pas d'ailleurs des cadres vides, mais bien les conditions de toute vérification et par suite de toute expérience possible. En ce sens Kant et Stuart Mill, si surprenant qu'il puisse sembler au premier abord de voir leurs noms rapprochés, apparaissent l'un et l'autre comme des adeptes de la troisième conception de l'être. Le réel c'est, pour tous les deux, ce qui est susceptible d'être rationnellement déterminé, c'est en somme ce qui est objet d'expérience possible.

A une telle doctrine correspondra dans l'ordre politique un libéralisme mitigé, avant tout soucieux de légalité, c'est-à-dire de garanties juridiques.

Dans l'ordre moral et religieux elle n'entraîne ni le scepticisme ni l'athéisme. « Le rationaliste criticiste vit dans un monde où rien sans doute n'est réel au sens du réalisme, mais où tout se passe comme s'il y avait des réalités indépendantes, dont une analyse plus approfondie permettrait d'établir qu'elles ne sont que des idées plus ou moins valables et permanentes[2]. » Il se pourrait que pour définir ce monde Royce se fût aidé de la lecture de Vaihinger dont il cite avec éloge un article dans le *Spirit of Modern Philosophy* (p. 486)[3].

1. Nous verrons qu'il y a une relation intime et peut-être même une identité partielle entre le règne du valable et ce que Royce appelle le monde de description.

2. *World and Indiv.*, I, p. 243.

3. *La Philosophie des « Als Ob »* est mentionnée dans le *Problème du Christianisme* (II, p. 292).

Ce monde des formes, lorsqu'on le considérera du point de vue éthique, apparaîtra comme un monde de postulats. Dès le « *Religious Aspect of Philosophy*[1], Royce avait pris conscience de toutes les ressources qu'une volonté morale peut trouver dans ce monde qu'elle crée et qui pourtant la nourrit : et on serait fidèle à sa pensée, croyons-nous, en mettant en parallèle ce qu'il nomme le miracle éternel des mathématiques, où la création engendre et conditionne une expérience, et celui de la foi qui trouve un réconfort substantiel dans le monde de valeurs qu'elle-même édifie.

Que la thèse criticiste soit très forte, il n'y a donc pas à le contester. Elle s'assimile pleinement cette réflexion que le réalisme était obligé de récuser, puisqu'elle n'attribue de réalité aux objets que du moment où elle reconnaît comme réelles à quelque degré les idées qui se rapportent à ces objets. D'autre part, contrairement au mysticisme, l'idéalisme critique se rend compte qu'en perdant de vue la signification et la valeur positive des idées finies, la pensée annihile les objets même sur lesquels ces idées portaient. Contrairement aux apparences, c'est l'idéalisme critique, ce n'est pas le réalisme qui est fidèle aux données de l'expérience. Le réaliste, en partant de l'affirmation d'êtres indépendants, transcende manifestement toute expérience possible ; il a recours à une notion qui ne peut se recommander d'aucun garant empirique quelconque. On s'explique par là que l'idéalisme critique soit apparu dans l'histoire de la pensée comme le résultat direct des polémiques que soulevait le réalisme : cela en particulier chez un Berkeley, qui démontre que tout ce que le réalisme entend par matière se réduit pour l'analyse à cette affirmation que « certaines de nos idées sont valables et que leur validité est relative à l'expérience possible[2] ». Sans doute sur cet idéalisme critique vient se greffer chez Berkeley un réalisme métaphysique qui est ce qu'il y a de périmé dans sa doctrine. Mais il est permis, ainsi que nous l'avons dit plus haut, de discerner dans une philosophie historiquement donnée des éléments distincts en droit, dont la coexistence de fait peut être regardée comme contingente au point de vue strictement spéculatif où nous nous plaçons.

Non seulement le criticisme est une doctrine forte, mais on n'aperçoit même pas au premier abord comment il y aurait moyen de le réfuter. Toute tentative réaliste d'approfondissement est

1. Cf. tout le chapitre IX, p. 289, 332.
2. *World and Indiv.*, p. 246.

naturellement vouée à l'échec; on se doute que Royce n'a point d'indulgence pour la théorie des « choses en soi »; rapporter le monde de l'expérience possible à une cause transcendante, c'est, nous le savons, retomber dans les contradictions mêmes du réalisme littéral. Il y a plus : comment critiquer cette conception sans chercher à montrer qu'elle n'est pas valable, c'est-à-dire sans adopter le critérium même par le choix duquel elle se définit?

Une seule issue reste ouverte : sans doute cet idéalisme est valable, — et ceci ne peut être nié sans contradiction; mais est-il pleinement adéquat au réel? « en est-il une expression ultime (*final*) et entièrement satisfaisante? Le règne de la validité peut-il rester un simple règne de validité[1]? » Là est la question — et il est clair que nous pouvons la poser sans contradiction. En un autre langage nous dirons que l'interprétation criticiste, si elle est nécessaire, n'est peut-être pas pour cela suffisante.

C'est qu'en effet le criticisme ne parvient pas à éliminer la dualité de l'actuel et du possible. En dehors de l'expérience qui m'est actuellement donnée et me permet seule de définir une vérité universelle[2], il y a une infinité d'autres expériences que je déclare simplement possibles, c'est-à-dire susceptibles d'illustrer cette vérité sous certaines conditions qui ne sont pas actuellement réalisées. Mais comment rendrons-nous compte de cette différence entre ce qui est concrètement vérifié et ce qui n'est qu'idéalement vérifiable? Dans cette marge illimitée d'expériences possibles qui s'étend autour du cercle étroit de mon expérience actuelle, je devrai cueillir pour ainsi dire celles que je veux actualiser. Mais cette marge, qu'est-elle en elle-même? Qu'est-ce qu'une expérience valable ou concrètement (*determinately*) possible, au moment où elle est supposée n'être encore que possible[3]? Quand nous parlons de vérités purement idéales, c'est-à-dire qui ne sont qu'objets de vérification possible, il semble que nous soyons dans l'ordre des purs universaux. Ces universaux considérés en eux-mêmes (en dehors de cette vérification actuelle que le criticisme semble tenu de déclarer contingente) peuvent-ils concentrer en soi toute la plénitude de l'être? Il y a plus : derrière l'identité du vocable par lequel nous la désignons, la notion

1. *World and Indiv.*, I, p. 251.
2. *Loc. cit.*, p. 256. « Le valable, même l'éternellement valable, ne pénètre dans notre conscience humaine que par l'étroite porte de l'expérience instantanée. »
3. *Id.*, I, p. 260.

de validité ne dissimulerait-elle pas une ambiguïté fondamentale? Appliqué aux idées que nous mettons actuellement à l'épreuve, ce mot signifie que ces idées sont concrètement exprimées dans l'expérience, chaque fois que nous les essayons (*test*). Appliqué à la totalité du réel, il signifie que celui-ci possède un caractère dont nous ne pourrons jamais faire l'épreuve, et qui n'est pas susceptible d'être intégralement présenté dans notre expérience humaine. Dans un cas le valable, c'est donc l'actuellement expérimenté (ou plutôt ce qui est actuellement reconnu exact), dans l'autre c'est le formel, l'universel, l'indéterminé. Par là une fissure semble s'ouvrir dans le criticisme, et il ne peut plus être question d'y trouver une solution ultime de nos difficultés.

Que serait-ce d'ailleurs que ce possible qui ne serait que du possible (*merely possible*, *barely possible*)? Quelle réalité pourrait-il revendiquer? Le possible se réfère nécessairement à l'actuel. « Il ne peut y avoir de vérité simplement possible définissable en dehors de quelque expérience actuelle[1]. » Un jugement hypothétique n'est vrai que parce qu'il traduit une réalité susceptible de s'exprimer sous une forme catégorique. Que serait-ce qu'une simple possibilité en elle-même, c'est-à-dire en dehors de ce qu'elle est pour telle ou telle conscience qui la définit comme possibilité? N'est-ce pas un simple X? quelque chose comme une couleur que nul ne voit, un goût que nul ne perçoit, un sentiment que nul n'éprouve[2]? En d'autres termes ce possible qui ne serait que du possible c'est l'inconnaissable même. Le criticisme interprété de la sorte se confond avec le réalisme de la pire espèce : ce réalisme agnostique qui allie l'incohérence à la paresse. Et qu'on n'aille pas faire intervenir ici l'idée de mystère. La raison ne connaît que les mystères précis — c'est-à-dire les mystères susceptibles d'être définis comme tels. Si les mystères précis et rationnels sont en un sens la fin même de la science, « les mystères vagues sont le divertissement des imbéciles[3] ».

En somme, comme nous l'indiquions à l'avance, on ne peut s'en tenir au criticisme : il faut ou bien rétrograder vers un réalisme inintelligible qui hypostasie le pur néant, ou bien continuer à pro-

1. *Conception of God*, p. 37 ou *Philosophy of loyalty*, p. 367, 368; *Studies of Good and Evil*, p. 165 : « l'idéalisme est partout fondé sur cette affirmation que les possibilités pures et simples équivalent à des irréalités et que les possibilités véritables impliquent de véritables réalités comme leurs fondements ».
2. *Spirit of Modern Philosophy*, p. 367.
3. *Id.*, p. 340.

gresser vers l'idéalisme absolu. Tout est expérience sans doute, comme le reconnaît le criticiste, mais expérience actuelle. S'il y a quelque chose au delà de l'expérience — de notre expérience, c'est encore de l'expérience. Et cette expérience autre est tout aussi concrète, aussi déterminée que la nôtre, elle est réelle au sens même où la nôtre est réelle[1].

Par là se définit déjà dans ses grandes lignes le programme que devra remplir la quatrième conception de l'être, c'est-à-dire l'idéalisme concret; il devra établir que c'est la même « vie d'expérience » qui anime toute réalité quelle qu'elle soit, qui bat pour ainsi dire (*pulsates*) dans toutes les artères de l'être[2]. Ainsi, et seulement ainsi, peut être dépassé ce monde abstrait des postulats dans lequel il semblait que la conscience morale dût rester emprisonnée, captive à jamais de ses propres créations : un horizon nouveau surgit, et par là se dissipe une inquiétude à laquelle il pouvait sembler difficile de se soustraire. En effet, ce monde des postulats, s'il apparaissait à la conscience comme infiniment plus souple et plus intelligible qu'un ensemble de pures données, ne risquait-il pas de perdre en autorité ce qu'il gagnait en plasticité[3]? N'est-il pas dangereux de postuler ainsi dans le vide? Ne risquons-nous pas d'aboutir à un formalisme qui ne pourra pas nous accorder les garanties objectives et concrètes, c'est-à-dire spécifiables, que réclame la conscience religieuse? Une philosophie des postulats n'est en somme qu'un pis-aller qui ne saurait nous satisfaire pleinement. Reconnaissons d'ailleurs qu'elle a l'inestimable mérite de mettre en lumière la part prépondérante qui revient à l'activité personnelle, disons à la volonté, dans la certitude religieuse, et le rôle du courage, celui même du risque, dans l'édification de cette certitude.

Que le monde soit pour le moins à la hauteur de notre plus haute conception du bien[4] : voilà ce qui doit sans doute rester en un sens une foi, et pourtant quelque chose en nous demande impérieusement que ce soit plus qu'une foi, que notre volonté trouve sa suprême satisfaction dans une affirmation qui ne soit en rien entachée de subjectivité.

1. *Conc. of God*, p. 164, 165.
2. *World and Indiv.*, I, p. 261.
3. *Religious Aspects of Philosophy*, p. 332.
4. *Id.*, p. 329.

La quatrième conception de l'Être.

A. *Les Preuves.*

Toute la dialectique qui précède peut, si l'on veut, être considérée comme une preuve indirecte de l'idéalisme absolu.

Néanmoins il existe d'autres moyens, directs ceux-là, de le justifier ; et ce sont ces moyens que nous devons maintenant indiquer. Royce a donné dans ses différents ouvrages un certain nombre de démonstrations de sa thèse essentielle ; les principales méritent incontestablement de figurer dans une étude générale sur sa métaphysique. L'essai qui ouvre la *Conception de Dieu* et qui exotériquement apparait comme une preuve de l'existence de Dieu, n'est, d'un point de vue plus interne, qu'une justification de l'idéalisme absolu. Entre cette argumentation et celle que Royce avait précédemment développée dans l'*Aspect religieux de la Philosophie* il y a un parallélisme rigoureux. Nous commencerons par exposer dans ses grandes lignes cette dernière démonstration, à laquelle il convient d'attacher une importance toute particulière, d'autant qu'elle semble correspondre, d'après un texte capital de l'*Aspect religieux de la Philosophie*, à la marche même de la pensée de Royce[1]. Il raconte dans ce passage que, déçu par le kantisme, dont l'impuissance à rendre raison des formes de l'expérience le rebutait, il versa d'abord dans le scepticisme et alla jusqu'à parler de la relativité absolue du vrai. « La certitude, disait-il alors, se limite à l'instant. Tout le reste est postulat[2]. » De ce doute intégral il devait s'affranchir par cette simple réflexion qu'un tel doute se détruit lui-même. Douter, c'est admettre que le jugement dont on doute peut être faux. Il semble donc bien qu'ici du moins nous soyons en présence d'une vérité posée comme universelle qui se formulerait ainsi : « Tout ce qui n'est pas le contenu immédiat du jugement énoncé dans l'instant présent étant douteux, nous pouvous être dans l'erreur sur tout cela[3]. » Mais qu'est-ce donc qu'une erreur ? comment l'erreur est-elle possible ? tel est le problème fécond dont l'examen méthodique nous conduira directement à l'idéalisme absolu.

D'abord peut-on douter qu'il y ait des erreurs réelles ? il ne le

1. *Rel. Asp. of Phil.*, p. 386 et suiv., cf. aussi p. 337.
2. *Id.*, p. 388, cf. aussi p. 375.
3. *Ibid.*, p. 387.

semble pas. Comme le dit Royce, tout scepticisme quel qu'il soit implique un certain nombre d'affirmations (*assumption*) qu'il ne met pas en question. Pour douter il faut déjà admettre; le doute n'est possible que sur la base de ce qu'on admet[1]. Et d'ailleurs le jugement par lequel on nierait qu'il y ait des erreurs réelles se donnerait lui-même comme une vérité, dont le contraire serait une erreur. Ce jugement se détruirait donc lui-même : la négation pure et simple de l'erreur est contradictoire. Ceci posé, considérons la définition classique du jugement vrai et du jugement faux : le jugement vrai est celui qui correspond à son objet, le jugement faux est celui qui n'y correspond pas. Cette définition se donne à elle-même une relation entre le jugement et l'objet. Mais qu'est-ce que cet objet? il n'est pas donné du dehors pour ainsi dire au jugement. Ce qui confère au jugement un objet, c'est l'intention qu'a celui qui juge de prendre *cela* comme objet. « Le jugement n'a à se conformer qu'à cela même à quoi il prétend se conformer[2]. » Mais cette intention même suppose une connaissance. Je ne puis tendre à me conformer qu'à ce dont j'ai déjà une certaine notion. Il semble résulter de là qu'on ne peut se tromper qu'au sujet de ce qu'on sait. « *Only what is known can be erred about*[3]. » Ici apparaît déjà ce que dans *Le Monde et l'Individu* Royce appellera le dilemme de la théorie volitionnelle des idées.

D'une part il semble que l'objet de l'idée soit intégralement déterminé par elle; en effet s'il n'a pas été choisi par elle, s'il n'est pas celui auquel elle entend correspondre, et cela d'une certaine manière définie par elle, il n'est pas *son* objet : ce n'est pas sur cet objet qu'elle porte; et par suite on ne voit pas ce qui pourrait demeurer extérieur en lui à la finalité préfiguratrice de l'idée.

D'autre part l'objet apparaît comme *autre* que l'idée pure, et la vérité de celle-ci paraît bien dépendre de la confirmation que l'objet vient lui apporter ou au contraire lui refuse. Dans l'ordre du fini il y a des erreurs. L'erreur est comme la défaite de l'idée — et cette

1. *Rel. Asp. of Phil.*, p. 396, 397. Ceci s'apparente à cette idée familière à Royce que le jugement hypothétique implique un jugement catégorique sous-jacent.
2. *Id.*, p. 397. Dans le *World and Indiv.*, I, p. 306 et suiv., l'idée est développée avec une remarquable clarté. « Ce n'est pas la concordance pure et simple, mais la concordance voulue qui constitue la vérité » (it is not mere agreement, but intended agreement that constitutes truth, p. 307). En d'autres termes la correspondance entre l'idée et l'objet ne peut être définie en dehors de tout rapport à la finalité immanente de l'idée.
3. *Ibid.*, p. 398.

défaite ne peut être voulue par l'idée. Il peut donc arriver que celle-ci veuille ce que l'objet lui refuse — et inversement l'objet peut contenir ce que l'idée ne voulait pas, et par suite ce qu'elle n'a pu déterminer d'avance.

S'il en est ainsi le problème de la possibilité de l'erreur se complique et s'obscurcit considérablement. Comment se fait-il, dit Royce avec force dans l'*Aspect religieux de la philosophie*, que tout jugement ne soit pas aussi infaillible, aussi complètement affranchi de toute possibilité d'erreur, que celui par lequel l'astronome baptise tel astre du nom d'Uranus[1]? On répondra que l'erreur est due au fait qu'il y a dans l'objet une part qui demeure inconnue : mais cette part n'est-elle pas, en tant précisément qu'elle reste inconnue, étrangère à la pensée une fois pour toutes, en sorte qu'on ne peut porter sur elle aucun jugement et par suite qu'on ne peut pas non plus se tromper à son sujet? Comment se tromperait-on sur l'inconnaissable?

Considérons le même problème sous son aspect plus particulièrement psychologique, et nous verrons surgir de nouvelles difficultés. Le jugement se décompose en principe en trois éléments. Le sujet avec la nuance de curiosité qui l'accompagne, le prédicat avec le sentiment de la satisfaction au moins partielle qu'il apporte à cette curiosité; et enfin le sentiment de dépendance qui fait que la valeur de l'acte est saisie par nous comme résidant, non en lui-même, mais dans son rapport à un au-delà confusément senti et posé comme objet[2]. Le jugement correspond à l'effort par lequel l'idée-sujet tend à entrer en communication plus intime avec les éléments ou les aspects plus familiers de la vie mentale. Si cet effort est couronné de succès, l'idée sujet se précise, s'enrichit, se rénove. Pour ce qui est du sentiment de dépendance par rapport à l'objet, il implique l'intention, la finalité interne dont il a déjà été parlé. Quant à l'objet, qui, pour se définir pleinement, supposerait une infinité de jugements, il reste vague; « il n'est que ce qu'il est pour ce jugement même, et le jugement une fois pour toutes semble vrai

1. *World and Indiv.*, I, p. 320 et suiv. « L'objet et l'idée de cet objet apparaissent comme étant reliés entre eux de la même façon que le Hamlet de la pièce et l'intention de Shakespeare, ou comme d'une manière générale la création et la volonté créatrice. Hamlet est ce que l'idée de Shakespeare entend qu'il soit. L'objet est ce qu'il est parce que l'idée entend qu'il soit l'objet de cette idée même » (et non d'une autre) (p. 323).

2. *Rel. Asp. of Phil.*, p. 402.

du moment où il est sincère ». Cette dialectique subtile et paradoxale trouve dans la vie courante d'innombrables illustrations. Voilà par exemple Jean et Thomas qui causent entre eux; cette conversation, comme l'a fait observer un humoriste, est en réalité à six personnages. Il y a le Jean réel et le Thomas réel, mais il y a aussi l'image que Jean se fait de lui-même et celle qu'il se fait de Thomas, l'image que Thomas se fait de lui-même et celle qu'il se fait de Jean. Considérons seulement Jean, Thomas, l'image que Jean se fait de Thomas et celle que Thomas se fait de Jean. Quand Jean juge, c'est évidemment sur *son* Thomas que porte son jugement. Mais alors sur quoi pourrait-il bien se tromper? sur *son* Thomas? non certes; il le connaît trop bien, il affirme de son Thomas ce que son Thomas est pour lui. Sur le Thomas réel? mais non : car si nous admettons le point de vue du sens commun il semble que le Thomas réel ne puisse nullement entrer dans sa pensée. Pourtant le fait est là : nous sommes bien certains que Jean peut se tromper sur le compte de Thomas. Comment sortir de ce labyrinthe? Un chemin semble s'ouvrir devant nous : pourquoi ne pas faire intervenir une tierce pensée qui saisirait à la fois la réalité de Thomas et l'idée que Jean se forme de Thomas, et comparerait l'une à l'autre? Malheureusement nous nous sommes barré à nous-mêmes cette route en posant Jean et Thomas comme réellement indépendants l'un de l'autre, et tels que l'un ne puisse être effectivement donné à la pensée de l'autre; en concevant en somme un dualisme total entre l'idée et l'objet, ou, si l'on veut, entre la signification externe et la signification interne de l'idée. Il semble que par là nous nous enfermions dans un rêve auquel nous admettons bien qu'une réalité correspond, sans que ce rêve cesse pour cela d'être un rêve que le hasard fait simplement coïncider avec l'histoire arrivée « en dehors de nous[1] ».

Ces résultats étranges ne sont pas apparents pour le sens commun parce que, par une inconséquence frappante, nous nous plaçons constamment au point de vue de la tierce pensée qui confronte et apprécie. Par là nous juxtaposons d'une façon injustifiable un subjectivisme réaliste et la thèse purement idéaliste d'après laquelle un être peut lui-même devenir objet pour la pensée d'un autre : comment le pourrait-il en effet si toute conscience était enfermée dans le cercle de sa représentation? les deux Thomas, c'est-à-dire le Thomas

1. *Rel. Asp. of Phil.*, p. 413 et suiv.

réel et le Thomas pensé par Jean, que compare la tierce conscience, ne seraient alors que deux idées en elle, et le problème se poserait à nouveau à l'infini. Il y a là d'ailleurs une difficulté absolument générale, et qui, tant qu'on ne renonce pas au principe initialement posé, doit être reconnue insurmontable. Comment par exemple affirmerais-je quelque chose du passé ou de l'avenir comme tels? une pensée présente et une pensée passée sont en fait aussi distinctes que l'étaient Jean et Thomas[1].

Nous voyons maintenant clairement quelle est la solution qui seule peut mettre un terme à ces difficultés et en même temps résoudre l'antinomie précédemment exposée. Il faut renoncer à admettre que Jean et Thomas sont totalement distincts; il faut tirer de la critique du réalisme toutes les conséquences qu'elle comporte. Nous poserons que « Jean et Thomas sont tous deux présents pour une tierce pensée supérieure qui les saisit en soi (*includes*) » et que « le temps est présent une fois pour toutes dans tous ses moments pour une pensée qui comprend en soi l'univers (*all inclusive*) ». Dans cette conscience totale le Jean réel et son fantôme de Thomas, le Thomas réel et son fantôme de Jean entrent comme éléments intégrants. Cette conscience complète les intentions fragmentaires des deux individus, constitue leur rapport réel. et confère au jugement que l'un porte sur l'autre tout ce qu'il y a en lui de vérité ou d'erreur[2]; l'erreur est une pensée incomplète que la pensée supérieure (qui la comprend en soi avec l'objet sur lequel elle porte) sait avoir échoué dans l'entreprise qu'elle avait plus ou moins clairement conçue et qui est au contraire pleinement réalisée dans cette pensée supérieure. Dira-t-on que celle-ci n'est qu'une possibilité idéale? Royce rejette entièrement cette minimisation de sa doctrine. Si nous posons le jugement en dehors d'une pensée *actuelle* qui le comprend, de deux choses l'une : ou ce jugement a un objet ou il n'en a pas. S'il n'a pas d'objet il ne peut y avoir erreur. Mais s'il a un objet

ou bien il sait totalement ce qu'est l'objet — il est alors identique et infaillible;

ou bien il ne le sait pas du tout — mais alors il n'a aucun *sens* et ne peut par suite être erroné;

1. *Rel. Asp. of Phil.*, p. 419. Il y a certainement là le principe de la théorie de la communauté d'interprétation qui, nous le verrons, est le centre de la dernière philosophie de Royce.
2. P. 424.

ou bien il le sait partiellement; mais alors toutes les difficultés surgissent à nouveau; en tant que l'objet est connu il peut prêter le flanc à l'erreur, en tant qu'il est inconnu il n'est pas objet du tout.

A quoi servirait le juge simplement possible? il nous faut le juge actuel qui sait ce qu'est réellement l'objet du jugement, ce qui dans ce jugement n'est encore qu'imparfaitement et incomplètement signifié : qui connaît par suite à la fois le but et le chemin qui y mène[1].

Royce compare les jugements séparés attendant le juge possible à un fou errant dans un bois à qui on demande s'il a perdu son chemin. « Il se peut que je l'aie perdu, répond-il. — Mais où allez-vous? — Je ne pourrais le dire. — N'avez-vous pas de but? — Il se peut que j'en aie un, mais je n'ai aucune notion de ce qu'il est. — Que voulez-vous dire alors quand vous dites qu'il se pourrait que vous eussiez perdu la route qui mène à cet endroit que vous ne cherchez pas? car vous ne semblez chercher aucun endroit : comment donc auriez-vous perdu le chemin qui y mène? — Je veux dire qu'un autre homme possible qui serait assez sage pour trouver l'endroit où je m'efforce d'aller, pourrait peut-être dans sa sagesse découvrir aussi que je ne suis pas sur le chemin qui mène à cet endroit. C'est ainsi qu'il se peut que je m'écarte du but que j'ai choisi, car j'ignore quel est ce but[2]. »

On voit maintenant comment se résout l'antinomie des significations. En réalité l'objet en tant qu'objet, en tant que « signifié » (*meant*) est tel parce qu'il est voulu tel. C'est une illusion de croire que nous subissons le monde : plus ce monde qui nous apparaît comme un *fatum* sera vaste et accablant par sa complexité, plus sera grande en réalité la part de notre volonté constructive, ou, si l'on veut, du dynamisme interne de l'idée dans la définition de ce monde[3]. Objectera-t-on que malgré tout il est autre que l'idée — qu'il lui est extérieur — qu'il la déborde? Mais cette extériorité, cette altérité même de l'objet font partie de ce que l'idée signifie, c'est-à-dire veut et pose consciemment. Ce qu'elle aspire à trouver dans son objet, ce n'est pas autre chose « que la fin consciente de l'idée, ou sa volonté incarnée en une forme plus déterminée que celle que l'idée prise en elle-même a conscience de posséder à cet ins-

1. *Rel. Asp. of Phil.*, p. 427, 428.
2. *Ibid.*, p. 429.
3. *World and Indiv.*, I, p. 326.

tant[1]». Nous trouvons une illustration psychologique excellente de ce rapport interne dans l'expérience de celui qui fait effort pour se remémorer un nom oublié. Qu'est-ce d'autre part que chercher ce qu'on veut, ce qu'on désire réellement, sinon tendre à actualiser pleinement cette signification immanente qui est l'âme même de l'idée? Cet Autre que l'idée semble chercher n'est que son contenu totalement actualisé. Le mathématicien par exemple est satisfait quand il a découvert l'expression qui réalise pleinement les fins posées au début de sa recherche. Mais en dépit des apparences il n'en est pas autrement dans l'ordre empirique. Nous sommes ici en présence d'une expérience à la décision de laquelle nous nous sommes engagés à nous rapporter — et Royce se sert d'une comparaison qui illustre bien ce qu'il veut dire. L'idée est comme un joueur d'échecs qui est jusqu'à un certain point prisonnier de ses propres coups : une fois qu'elle a joué elle se trouve mise en présence d'une situation déterminée qu'elle ne peut plus défaire. Une pensée qui serait mauvaise joueuse renoncerait à toute cohérence[2]. « Si c'est la volonté de l'idée d'être exclusivement déterminée par le résultat de l'expérience qu'elle attend, alors on peut bien dire que c'est cette expérience qui détermine sa volonté. » En un langage qui n'est pas celui de Royce, on pourrait exprimer ceci en disant que ce qu'il y a en apparence de plus réceptif dans la connaissance est malgré tout fonction d'une spontanéité logiquement antérieure. Il est bien entendu que cette théorie, qui se rattache directement à la philosophie postkantienne, n'a rien de pragmatiste : elle consiste seulement à regarder le dynamisme volitionnel qui est impliqué dans toute idée comme la condition de possibilité de toute vérité quelle qu'elle soit; elle ne ramène pas pour cela la vérité à une simple valeur de rendement[3].

1. *World and Indiv.*, I, p. 327. Cf. aussi *Studies of Good and Evil.*, p. 160 et suiv., et *World and Indiv.*, II, p. 29. My will is never compelled merely by what is foreign to itself. It always cooperates in its own compulsion.

2. The idea, having opened the game of its life, cannot withdraw its own moves without failing of its own determination. (*W. and I.*, I, p. 333, 334.)

3. Cette théorie volontariste, mais non pragmatiste, du vrai, est formulée avec toute la clarté désirable dans l'importante communication faite par Royce au congrès de Heidelberg et recueillie dans le volume intitulé *W. James and other Essays* (Macmillan, 1911). Quel que soit l'intérêt de la thèse pragmatiste ou instrumentaliste, quelque vive que soit la lumière qu'elle projette sur une foule d'aspects du problème de la vérité, elle ne peut être considérée comme satisfaisante, parce qu'en dernière analyse le sens même dans lequel elle est vraie n'est pas celui qu'elle-même donne au terme de vérité (p. 218). Si elle est vraie, c'est en tant qu'elle exprime la structure objective d'un certain ensemble

On s'explique maintenant que Royce puisse dire : Mon monde d'objets, s'il existe, est ce que mon moi complet reconnaîtrait comme la totalité de mes pensées élevées à la pleine conscience de leur signification [1]. Mais nous savons déjà que ce moi complet ne peut être un simple système d'expériences possibles, puisque ce qui n'est que possible à la rigueur n'est rien. Cette signification absolue est donc actuelle en celui qui connaît toute vérité dans son unité, en cette Personne véritable et complète à laquelle est lié organiquement quiconque pense un monde d'objets. « Le monde est réel *en* et *pour* une pensée qui embrasse tout, qui connaît tout, une pensée universelle *pour* laquelle est toute relation et toute vérité, une pensée qui évalue (*estimates*) rigoureusement notre pensée boiteuse et discursive [2]. » L'idéalisme absolu tel que

de faits que nous appelons l'expérience humaine, et qui transcende toutes les vérifications partielles que peut escompter un individu quel qu'il soit. La théorie biologique ou instrumentaliste du vrai se réfère à l'histoire, mais l'histoire elle-même ne peut être regardée comme vraie qu'en un sens qui ne correspond pas à cette théorie et qui la dépasse. Traitera-t-on l'idée qui demeure invérifiable pour celui qui l'adopte comme une marchandise achetée à crédit? Ira-t-on jusqu'à admettre, avec l'individualisme intégral, que la vérité se réduit au crédit consenti à l'idée par la pensée qui l'accepte? Mais une telle interprétation, si séduisante qu'elle puisse être, ne peut être prise au sérieux; et elle risquerait d'oblitérer dans l'esprit qui l'adopterait le respect même de la vérité. Certes l'individualisme a raison d'attribuer un rôle essentiel à la volonté dans le jugement. Mais il s'agit de savoir si cette volonté ne s'assigne pas à elle-même des fins dont la signification est éternelle. Il y a une logique de la volonté, et même à la rigueur il n'y a pas d'autre logique que celle-là. Car la pensée même n'est qu'un mode de l'activité volontaire qui se caractérise par la conscience complète et réfléchie de soi-même (p. 243). Et la pensée en s'approfondissant découvre des formes, ou, si l'on veut, des catégories, qui ne sont nullement, comme le prétend le néo-réalisme, des éléments intellectuels indépendants de tout processus constructif, mais bien les lois fondamentales et immanentes de la volonté créatrice en tant qu'elle requiert le vrai. Le signe auquel l'esprit reconnaît que ces formes sont essentielles n'est autre que l'impossibilité de les nier sans les affirmer dans cette négation même. L'extrême intérêt de la logique et de la mathématique contemporaines réside dans le fait qu'elles nous permettent d'atteindre ce système universel des relations qui est enveloppé dans les créations les plus libres de la pensée. Il est aisé de voir que par là Royce rejoint la grande tradition de Platon, de Leibniz et de Hegel, plus peut-être que celle de Kant, à qui il reconnaît pourtant le mérite inappréciable d'avoir compris que seule l'autonomie de la pensée peut fonder l'objectivité.

Il ne faut donc pas être dupe du psychologisme apparent qui caractérise la théorie roycienne du vrai; mais il ne faut pas non plus y voir un monisme logique. Cette volonté d'universalité qui est en nous, qui se traduira aussi bien par la recherche d'un critère éthique absolu que par le besoin métaphysique d'une interprétation intégrale du monde, cette volonté n'est que l'expression du principe actif et supra-individuel qui s'exprime à travers nos activités personnelles et n'est lui-même que le vouloir absolu de l'univers (world-will).

1. *Studies*, p. 163.
2. *Rel. Asp. of Phil.*, p. 380.

Royce le conçoit se ramène donc à la position d'un Être omniscient (*All Knower*, *absolute Knower*). Il nous paraît nécessaire, pour achever de montrer comment cette doctrine s'établit pour lui, d'exposer la démonstration la plus directe qu'il donne (dans la *Conception de Dieu*) de l'existence de cet être omniscient. Elle consiste, non plus dans l'étude des conditions rationnelles qui permettent de rendre compte de la possibilité de l'erreur, mais dans l'analyse de ce que supposent en réalité l'ignorance même et le doute. Le parallélisme entre les deux argumentations est d'ailleurs manifeste.

Plaçons-nous au point de vue de ceux qui se refuseraient à croire une telle démonstration possible, c'est-à-dire au point de vue de l'agnosticisme courant. D'après l'agnostique nous ignorons la véritable nature du réel : nous savons bien qu'il y a une réalité, mais nous ne pouvons songer à découvrir ce qu'elle est en soi, parce qu'elle ne nous est donnée que sous certaines conditions relatives à notre type spécial d'organisation, qui la déforment d'une façon permanente[1]. Seulement, que voulons-nous dire lorsque nous soutenons que nous ignorons la réalité absolue? Uniquement qu'il y a une certaine espèce d'expérience possible que nous voudrions posséder, mais qu'en fait nous ne possédons pas. On ne peut d'ailleurs insister sur la faillibilité de la connaissance sensible qu'à condition de l'opposer à une connaissance au moins hypothétique qu'on définit comme plus réelle. La physiologie des sens, correctement interprétée, ne prétend pas que toute notre expérience humaine soit illusoire, y compris le type même d'expérience scientifique sur lequel elle repose. Bien au contraire, ce que nous affirme la science, c'est qu'il y a une variété d'expérience indirecte et organisée qui manifeste plus de vérité phénoménale qu'il n'en pourrait jamais être révélé à nos états sensoriels eux-mêmes, au fur et à mesure qu'ils se succèdent[2]. En réalité toute ignorance se définit en fonction d'une expérience organisée, par rapport à laquelle l'esprit s'efforce d'ordonner l'expérience fragmentaire et brute qui lui est immédiatement présentée. Toute la connaissance que nous avons de la vérité naturelle dépend de l'opposition que nous établissons entre notre expérience actuelle, fragmentaire et obstinément (*stubbornly*) chaotique, entre notre expérience individuelle et momentanée, et un monde idéal d'expérience organisée

1. *Conc. of God*, p. 16 et suiv.
2. *Id.*, p. 21.

comprenant en soi tous nos « fragments », mais qui pris dans sa totalité se ramène à un certain type d'unité intégralement compréhensive (*all embracing*) Il convient d'autre part d'observer que réalité et expérience sont des termes équivalents. La réalité absolue, c'est ce qui est présent à une expérience absolue et organisée au moins idéalement conçue. Nier la réalité de Dieu, ce serait par suite prétendre qu'une expérience absolue et exhaustive, à supposer qu'elle existât, ne trouverait rien de divin dans le monde. Et comme toute expérience, nous le savons, est orientée par l'idée qui la veut déterminée et déterminante, on peut dire que la réalité, par opposition à l'illusion, est simplement un contenu d'expérience actuel ou possible, considéré non pas dans son développement transitoire, mais en tant que réalisation compréhensive et organique d'un système d'idées, en tant que réponse à un ensemble défini, (*scheme*) de questions rationnelles[1].

Qu'entendre maintenant au juste par cette expérience absolument organisée dont la notion est enveloppée dans celle même de réalité absolue? Dans l'ordre de la connaissance humaine il est bien clair que nous faisons constamment appel à l'expérience possible des autres, ou plus exactement à un consensus d'expériences qui prises en elle-mêmes, individuellement, sont fragmentaires comme la nôtre et dispersées dans l'espace et dans le temps. Ce consensus se définit pour nous comme l'accord idéal de ces expériences, comme l'unité harmonieuse dans laquelle chacune d'elles vient s'intégrer. La connaissance réfléchie, au fur et à mesure qu'elle progresse, se réfère de plus en plus explicitement à ce que devrait être l'expérience des hommes si un accord total était réalisé entre leurs perceptions, si tous leurs moments étaient les expressions solidaires les unes des autres d'un contenu universel et unique, présent à la pensée d'un sujet lui-même universel, de laquelle les expériences individuelles ne seraient que des fragments ou comme des éclats. Maintenant n'est-ce là qu'une possibilité? Ce sujet universel n'est-il qu'un témoin idéal, c'est-à-dire simplement conçu? Mais nous savons déjà qu'il n'y a pas de possibilités pures. D'autre part pouvons-nous sans contradiction penser cette expérience absolue qui est enveloppée dans tout jugement (que ce soit une affirmation ou un aveu d'ignorance) comme un simple idéal non

1. *Conc. of God.*, p. 32.

réalisé? Accordons-le : admettons pour un instant que cette limitation, cette fragmentation des expériences individuelles soit un fait ultime; nous convertirons donc cette affirmation même en vérité absolue. Mais cette vérité elle-même est-elle donnée à la pensée finie? non certes, car si elle l'était effectivement, la pensée finie cesserait d'être finie : elle serait en mesure de dire : « Au delà de notre univers il n'y a plus d'expérience actuelle. » Elle passerait ainsi dans l'expérience absolue et totalement compréhensive dont elle prétendait être la négation expresse[1]. Il faut donc que cette vérité ne soit pas donnée à la pensée finie. C'est une vérité, mais une vérité qui n'est pour personne. Or n'avons-nous pas vu que réalité et expérience actuelle sont des termes synonymes? « Affirmer d'une vérité qu'elle est plus que possible, c'est affirmer la réalité concrète d'une expérience qui connaît cette vérité[2]. »

Ainsi notre dialectique s'achève dans l'acte par lequel nous affirmons qu'il y a une expérience absolue, actuelle, qui trouve éternellement dans son propre contenu la réalisation intégrale d'elle-même en tant que système de vérités ou de fins idéales. Cette expérience absolue est Dieu même, car il est aisé de voir que de l'omniscience découlent tous les autres attributs qui définissent pour nous la réalité divine. L'omniscience enveloppe l'omnipotence, la conscience et la possession de soi, la bonté, la perfection et la béatitude[3]. C'est qu'en effet pour l'être omniscient toutes les questions sont résolues, en lui cesse le divorce entre l'idéal et le réel, l'immédiat et le conçu, qui, nous le savons, est la caractéristique de toute pensée finie; par suite cet être est par delà tous les desirs, toutes les inquiétudes, toutes les imperfections, que pourtant, nous le verrons, il contient en soi telles quelles, si bien qu'elles sont vraiment un élément ou un moment essentiel, et non pas du tout contingent, de sa vie.

Nous voici donc entrés dans le domaine de la Vie absolue, dans laquelle chacun de nous a son être. « Où que nous fuyions, le filet du moi plus vaste que le nôtre nous prendra dans ses rets[4]. » La pensée la plus insignifiante ou la plus éphémère qui traverse l'esprit d'un enfant ou qui altère une seconde l'expression d'une jeune fille « contient et incarne quelque chose de ce logos divin ».

1. Cf. une argumentation analogue dans *World and Indiv.*, I, p. 371.
2. *Conc. of God.*, p. 41.
3. *Id.*, p. 8, cf. aussi *Phil. of Loyalty*, p. 392.
4. *Spirit of Modern Philosophy*, p. 379.

B. *La Doctrine.*

La réalité absolue, que des dialectiques convergentes nous ont amenés à définir comme expérience intégrale d'une pensée omnisciente, présente un ensemble de caractères sur lesquels il est nécessaire d'insister. Il est manifeste que, en langage hégélien, elle est la vérité de toutes les doctrines précédemment considérées.

Du mysticisme d'abord : confrontant la conscience finie avec l'objet de chacune de ses idées, nous lui dirons avec le mystique : « vous êtes cela »; car l'objet est bien l'expression totalement incarnée (*embodied*) ou actualisée de l'idée; mais lorsque nous verrons le mystique se réfugier dans les négations pures, dans le « Nescio, Nescio » d'Eckhart, nous dirons que cette négativité, bien loin d'être essentielle à l'Être même, n'exprime que l'inadéquation présente de l'idée passagère par rapport à sa fin véritable. Notre objet ultime est bien, pour nous comme pour le mystique, l'Être unique où se réalise cette volonté qui est la nôtre. Mais cet objet ultime n'est point placé dans on ne sait quel ciel inaccessible. La volonté absolue se réalise sur terre dans ces idées mêmes qui réussissent déjà à saisir consciemment un fragment de leur propre signification, et qui ne sont des idées que par le commencement de réalisation qui est en elles. « La tristesse de l'aspiration mystique s'éclaire maintenant pour nous aux lueurs de la vérité authentique et éternellement présente du seul monde réel. Notre instant n'est pas encore le tout de l'éternité; mais la lumière éternelle brille dans chacun de nos moments de raison et éclaire chaque idée qui vient au monde[1]. »

Le réalisme, lui, se préoccupait avant tout de garantir l'altérité (*otherness*) de l'objet par rapport à l'idée. Or nous avons bien vu en effet que l'idée tend vers l'expression d'elle-même qui présentera le maximum de détermination possible : nous dirons en un langage dont nous ne nous sommes pas servis jusqu'à présent, que « l'idée finie n'est qu'une idée générale, mais que ce qu'elle signifie, que son objet est un individu ».

Enfin le criticisme affirmait que l'Être consiste essentiellement en ce qui confère aux idées leur valeur; et nous savons que sur ce terrain il est inattaquable. Mais encore faut-il préciser les conditions qui assurent cette valeur, cette validité de l'idée. Le règne de la

1. *World and Indiv.*, I, p. 356.

validité n'est rien, s'il n'est pas plus que purement et simplement valide; rien non plus s'il ne revêt pas une forme individuelle, s'il n'est pas la réalisation *unique* d'une fin dans une vie complétée[1].

On voit maintenant que le problème de Royce se ramène à la question de savoir à quelles conditions une réalité (ou, ce qui revient au même, une expérience) concrète est possible. Ce qui compte à ses yeux, c'est le concret. Là peut-être est la principale différence entre son point de vue et celui de la philosophie théorique de Kant. En effet Kant se préoccupe avant tout des conditions de l'expérience en général; on pourrait dire que de l'expérience concrète il fait abstraction. Il serait légitime jusqu'à un certain point de soutenir que la chose en soi est comme la désignation symbolique d'un problème que Kant se refuse à aborder (et que d'ailleurs il croit insoluble). Fidèle à la tradition empiriste, singulièrement approfondie et enrichie, il est vrai, Royce est au contraire avant tout préoccupé de l'expérience concrète, celle qui est la mienne ou la vôtre, mais qui n'est en aucun cas *Erfahrung überhaupt.* Seulement il sait bien que l'empirisme livré à lui-même n'est pas en état de *poser* le problème, à plus forte raison de le résoudre. Il se donne l'expérience sans prendre soin au préalable de démêler ce qui en elle est immédiat et ce qui ne l'est pas, et, par un procédé logiquement injustifiable, il la convertit ensuite en principe d'explication. L'idéalisme de Royce le rejoint bien, si l'on veut, en ce qu'il n'admet nullement que l'expérience puisse être en soi dérivée : il n'y a rien qui puisse la précéder ou la produire; en juger autrement, ce serait renouveler les pires errements du réalisme. Mais la seule expérience qui puisse être vraiment un principe, c'est non pas la nôtre, mais cette vie individuelle qui est totalité présentée, *totum simul*, comme disaient les scholastiques — cette vie qui est à la fois un système de faits et la réalisation de toutes les fins, quelles qu'elles soient, qu'une idée finie quelconque incarne déjà fragmentairement dans la mesure où elle est fidèle à sa propre signification, « c'est-à-dire à l'intention même qui est son âme ». L'Être, au sens plein du mot, ne peut être prédiqué que d'une telle vie, dans laquelle s'achève et se consomme l'effort vers la perfection qui caractérise toute idée du moment où elle tend vers un objet quelconque[2] — et

1. *World and Indiv.*, p. 354.
2. *Id.*, I, p. 341.

nous savons que l'idée est cette tension même, ce devenir intelligible et orienté.

Sans doute ce langage peut d'abord surprendre : pourquoi ce mot de « vie » pour désigner ce qui superficiellement semblerait se réduire à un système intellectuel, à un monde d'idées? Mais, si l'on songe que c'est du concret qu'il s'agit de rendre compte, on cessera de s'étonner. L'expérience individuelle, ou plutôt l'expérience individualisée de chacun de nous, ne peut se suspendre qu'à une expérience, c'est-à-dire à l'acte d'une conscience qui veut et saisit à la fois : ces deux aspects sont liés indissolublement, ce sont les deux faces de la vie divine. Qu'on ne parle point ici d'anthropomorphisme : car la dialectique de Royce nous rappellera que nous ne pouvons opposer notre monde humain qu'à un autre monde au moins idéal, et que concevoir ce monde autre comme un monde d'universaux, c'est-à-dire de possibilités abstraites, c'est rester en deçà de ce qui est à expliquer, c'est-à-dire de ce qui est en acte. On n'aura d'autre ressource alors que de se réfugier dans les « vagues mystères » de cet agnosticisme qui, ne portant à la lettre sur rien, peut *en* dire tout ce qui lui plaît, mais est condamné à allier les contradictions du mysticisme auquel il emprunte sa dialectique négative, et du réalisme dont il conserve l' « objet indépendant ».

On s'explique par suite que Royce n'ait pas de peine à réfuter certaines objections qu'il examine soigneusement dans *Le Monde et l'Individu*[1].

Tout d'abord les objections empiristes. Sans doute il n'est pas question de contester que ce soit toujours l'expérience qui décide; mais quelle expérience? ici comme toujours le rôle du dialecticien consiste à contraindre son interlocuteur à expliciter ses affirmations. Nous savons que l'expérience dont parle l'empiriste transcende déjà infiniment l'expérience immédiate qui est confinée dans le présent. Et d'ailleurs ce présent lui-même, cet immédiat ne glisse-t-il pas dans le médiat, aussitôt que je veux le saisir pour en épuiser le contenu? « Ce moment a cessé d'être ce moment-ci avant que j'aie observé ce qu'il contient ou que j'aie inscrit son nom (*written down is name*)[2]. » Ce contenu du moment ne peut être que l'objet d'une recherche infinie. « A moins que je ne sois une partie orga-

1. *World and Indiv.*, I, p. 359 et suiv.
2. *Studies of Good and Evil*, p. 135. Nous aurons à revenir plus tard sur toute cette théorie de la conscience de soi.

nique d'un moi qui peut réfléchir avec précision et clarté sur le contenu de ses moments successifs, il est une grande part de ce contenu qui peut bien exister *en* moi, mais qui n'existe *pour* personne. » L'empirisme en s'explicitant, en s'approfondissant, passe dans l'idéalisme absolu.

Dira-t-on maintenant que ce monde de réalité dépasse la conscience humaine, que peut-être il n'y a pas de réalité ultime? Nous savons déjà quelle réponse appelle ce scepticisme. Un doute réel, c'est-à-dire intelligible pour lui-même, enveloppe une ontologie et se réfute par conséquent tout seul. Et pourtant le scepticisme ne repose-t-il pas sur une expérience réelle et dont une philosophie digne de ce nom ne doit pas méconnaître l'importance? Pour Royce comme pour Bradley, on ne se débarrasse d'une idée, ou, ce qui revient au même, d'une expérience qu'en la comprenant, c'est-à-dire en lui réservant une place dans une vérité plus vaste. Il ne faut donc pas se borner à laisser de côté l'expérience spirituelle de celui qui doute. Est-ce qu'une seule déception, une seule heure de découragement, une nuit d'insomnie ne suffit pas à détruire en nous cette confiance, si rationnel qu'en puisse être le fondement, en un ordre éternel où tout est intelligible, où tout est finalité et achèvement? Ces faits impitoyables (*hard facts* ne sont-ils pas là? Nous n'avons pas encore ici à envisager le problème dans toute son acuité angoissante. Il s'agit seulement de savoir si la pluralité, chaotique au moins en apparence, des éléments hétérogènes et incohérents que l'expérience quotidienne nous fournit, ne milite pas suffisamment contre l'idéalisme absolu. Royce convient sans peine qu'il est d'innombrables faits qui ne nous paraissent nullement répondre à des fins spécifiables, ou qui vont même jusqu'à sembler impliquer la défaite des fins qui sont les nôtres. C'est seulement à un stade plus avancé de cette étude que nous pourrons entrevoir dans ses grandes lignes la solution de ce redoutable problème, mais dès à présent nous devons reconnaître que si l'agnosticisme, considéré comme doctrine métaphysique, est contradictoire et intenable, ce n'est pas là une raison pour que nous nous dissimulions combien notre ignorance est profonde quant au détail de l'univers; la philosophie n'est en aucune façon une panacée logique qui nous permettrait de substituer partout des connaissances précises à cette ignorance. On ne déduit pas le détail de l'univers : la dialectique est l'instrument indispensable d'une pensée qui cherche à s'accorder

avec elle-même, et par suite aussi avec le réel ; elle n'est aucunement qualifiée pour se substituer à tel ou tel mode déterminé d'expérience[1]. Or notre expérience humaine n'est qu'un fragment, une expression partielle de l'expérience absolue; il y a, nous sommes en droit de l'affirmer, une infinité d'autres expériences que la nôtre, avec lesquelles celle-ci peut d'ailleurs, nous le verrons, entrer en communication. On pourrait dire que l'ignorance qui est le partage de toute conscience finie trouve un fondement positif dans l'infinie et irréductible diversité des modes d'expérience dans lesquels s'incarne l'expérience absolue. Ici comme partout ailleurs, c'est exclusivement en commençant par accorder à la théorie qu'on veut combattre tout ce qu'elle recèle de vérité qu'on pourra ensuite la dépasser. Le pluralisme a mille fois raison de mettre l'accent sur l'infinie variété du réel ; et c'est uniquement à condition de reconnaître cette richesse merveilleuse que l'idéalisme peut s'élever à une notion concrète et une de l'être. En deçà du pluralisme, il n'y aurait place que pour un monisme abstrait qui ne serait au fond qu'un réalisme de la loi, c'est-à-dire de la possibilité. Peut-être faut-il ajouter, si l'on veut pénétrer au fond de la pensée de Royce, que cette ignorance quant à la signification des événements pris dans leur détail a l'avantage de susciter ou d'entretenir en nous cette foi, cet état, si l'on peut dire, de disponibilité intérieure qui nous fait participer effectivement à la vie divine. N'est-ce pas en supportant ses propres maux et en les surmontant que l'esprit parvient à la plus haute et à la plus consciente réalisation de lui-même? « Celui qui n'a pas envisagé les problèmes en tant que problèmes, les mystères en tant que mystères, les défaites en tant que défaites, ne sait pas ce que signifie la maîtrise la plus complète de sa propre vie », et ne connaît pas non plus l'expérience actuelle du triomphe au sein de la finitude et du désastre. « Car c'est dans la lutte victorieuse contre la finitude que consiste la perfection de l'esprit[2]. »

Par là nous voyons apparaître un « motif » nouveau et fondamental de la métaphysique de Royce : nous commençons à saisir plus directement comment il se fait que l'Être de l'idéalisme soit bien le concret; nous entrevoyons la possibilité d'une relation assez intime entre l'Expérience absolue, c'est-à-dire Dieu, et l'individu tel que nous le connaissons, pour que cette Expérience ne doive pas

1. *World and Indiv.*, I, p. 415, II, p. 7, etc.
2. *Id.*, I, p. 381, 382.

en le comprenant en soi cesser d'être l'Unité concrète par excellence, et pour que l'individu de son côté ne se convertisse pas en un simple élément dépourvu de réalité propre. Cette relation est le centre de la métaphysique de Royce; et c'est elle qu'il nous faut maintenant chercher à dégager. La *Conception de Dieu* nous fournit pour cette étude des données au moins aussi précieuses que *Le Monde et l'Individu.*

La Nature de l'Individualité.

L'Absolu lui-même est un Individu, nous l'avons dit déjà, mais le moment est venu de définir avec autant de précision que possible ce que cette formule signifie. Qu'est-ce donc que l'individualité? il ne suffit pas de nous en rapporter à l'ensemble confus d'associations d'idées qu'évoque le mot individu, nous devons élucider sa signification la plus profonde pour nous demander à quelles conditions l'individualité est possible.

Un premier point doit être établi : « la catégorie d'individualité ne peut être définie en termes purement théoriques[1] ». En effet l'individuel c'est l'unique, c'est ce qui est seul de son espèce. Seulement qu'est-ce qui théoriquement peut bien nous garantir que nous sommes en présence d'une réalité unique? Il est évident que ce ne sont pas les sens qui seraient en état de le faire : la connaissance purement immédiate, à supposer qu'elle existe, est totalement impuissante à nous faire saisir l'individuel. Ne savons-nous pas que l'eccéité pure c'est le néant? Le « ceci » nous renvoie perpétuellement au « cela » par opposition à quoi il se définit. Je ne sais ce que c'est qu'un « ici » que par rapport à un autre « ici », ce que c'est qu'un « maintenant » que par rapport à un autre « maintenant »[2]. La démonstration de Hegel est décisive sur ce point : le pseudo-immédiat nous renvoie au médiatisé. Est-ce donc la pensée discursive qui va nous permettre de résoudre la question? Mais comment définirait elle autre chose que des types? L'expérience externe éclairée par la pensée ne me permet pas de sortir du typique. Si je dis « voici Socrate » je ne suis encore en présence que d'un type d'homme empiriquement observé — d'une variété d'expérience[3]. Lorsque je

1. *Conc. of God*, p. 258.
2. *Id.*, p. 249. Cf. aussi l'excellent développement qui occupe la première partie de la *Conception of Immortality*.
3. *Cf. World and Indiv.*, I, p. 294.

rencontre quotidiennement tel parent ou tel ami, je confirme ou je complète à l'aide de mon expérience externe l'idée que j'ai de lui — mais cette confirmation ne porte jamais à proprement parler que sur un type idéal illustré par des cas particuliers, non pas du tout sur un être réellement individuel directement connu comme tel, c'est-à-dire comme unique de son espèce. Nul principe idéal de différenciation ne permet de résoudre la question : l'individuation véritable ne se fait ni par l'espace ni par le temps. Considérons en particulier l'interprétation classique d'après laquelle le caractère unique de l'individu consiste en ce qu'il exclut de façon permanente tout autre objet de la place qu'il occupe à un moment donné ou pendant une durée déterminée[1]. Approfondissons le sens de cette définition : que sont ces objets? des masses colorées, c'est-à-dire des universaux. Mais comment un rapport d'exclusion mutuelle entre des universaux dans des conditions elles-mêmes définies universellement, permettrait-il de définir l'unique? Tout ce que nous voyons, c'est que « si on désigne par A le signe local par lequel une région donnée du champ visuel est distinguée du reste, et si B et C désignent des expériences portant sur des couleurs (*colour experiences*), alors la combinaison AB est possible, comme aussi la combinaison AC, mais AB exclut AC et ne peut coexister avec lui[2] ». Il n'y a rien là qui puisse être regardé comme un principe d'individuation. Il en serait de même naturellement d'un type quelconque de segmentation pratiqué sur un contenu empirique quelconque : il n'y aura jamais là après tout qu'un simple procédé qui ne peut en aucune façon conférer le caractère *d'unicité* aux objets sur lesquels il porte. De même enfin spécifier un type — le particulariser — ce n'est jamais définir un individu, mais seulement une forme universelle de mieux en mieux déterminée : une courbe d'un type parfaitement défini ne sera pas pour cela une courbe individuelle[3]. L'individu ne pourra jamais être décrit qu'à condition d'être mis en relation avec d'autres individus préalablement posés. « L'individualité, dit fortement Royce, est comme un ferment. Introduisez-en le germe dans votre monde d'objets (*your world of knowledge*) et bientôt cet univers grouillera comme si vous y aviez jeté de la levure, et l'individualité bouillonnera partout[4]. » Mais quel est donc

1. *Conc. of God*, p. 259.
2. *Id.*, p. 252.
3. *Id.*, p. 257.
4. *Id.*, p. 258.

cet acte par lequel nous suscitons l'individualité, par lequel nous insufflons une vie nouvelle aux catégories, par ailleurs inanimées et rigoureusement universelles, de la pure théorie abstraite? c'est par le terme d'amour que nous pouvons désigner cet acte. L'amour ici, c'est l'intérêt exclusif que nous vouons à un être ou à un objet : c'est l'amour que nous avons pour lui qui nous le fait déclarer unique en son genre, irremplaçable — sans équivalent possible. L'enfant qui a brisé son jouet ne se laisse pas consoler par la promesse d'un autre jouet tout pareil ou plus beau. « Il n'y a pas d'autre jouet » (*there shall be no other*) : voilà le cri de l'amour. Ce dogme passionné, cette affirmation primitivement toute spontanée qui est à la racine même de l'amour, ce « *There shall be no other* », c'est-à-dire au fond « je n'accepte pas qu'il y en ait un autre » : c'est là l'origine de ce qui plus tard deviendra le principe individualisateur de la connaissance[1]. Il y a là une disposition essentiellement pratique de la volonté qui tendra partout à faire de notre monde *un* monde, et par une sorte de contagion à individualiser pour nous tous les objets de ce monde. La science, qui primitivement porte sur l'universel, tend ainsi à reconnaître pour sa fin lointaine, mais ardemment désirée, « la connaissance de cet Individu que l'amour présuppose », c'est-à-dire se donne ou postule, « mais que la théorie ne peut jamais atteindre définitivement dans le monde observable d'un observateur fini quel qu'il soit[2] ». En d'autres termes la connaissance humaine s'oriente ineluctablement vers des affirmations portant sur l'Individu; mais tant que nous ne nous affranchissons pas des limites de la théorie pure, nous restons forcément dans le conceptuel, dans l'universel — c'est-à-dire dans le domaine des jugements hypothétiques.

Ces considérations vont nous permettre d'approfondir considérablement l'idée que Royce se fait de l'Absolu.

L'Absolu est unique et s'exprime dans l'individualité concrète et différenciée de l'univers. L'acte par lequel il se réalise ainsi n'est autre que la volonté divine, mais il faut bien spécifier que par volonté il n'est pas question d'entendre un processus causal[3]. Nous avons déjà eu l'occasion de dire un mot des antinomies qu'enveloppe cette notion du Dieu-puissance, du Dieu-cause, qui n'est qu'une

1. *Conc. of God*, 261, 262; *Conc. of Immortality*, p. 25 et suiv.; *World and Indiv.*, I, p. 459.
2. *Conc. of God*, 269; *W. and I.*, I, p. 456; *Conc. of Immortality*, p. 42.
3. *Conc. of God*, 202.

fiction abstraite du réalisme. Du moment où l'on conçoit Dieu comme extérieur à ses créatures, il n'y a pas moyen d'échapper aux insurmontables difficultés qui ont de tout temps embarrassé les théologiens et d'éviter les artifices indignes auxquels a trop souvent recours la théodicée[1]. Nul n'a dénié plus explicitement que Royce à la métaphysique en général et à la philosophie religieuse en particulier le privilège de rendre compte étiologiquement de l'univers[2].

L'idée de cause, et par suite celle de nécessité, ne sauraient s'appliquer au tout de la réalité. « D'un point de vue absolu, nécessité, causalité, détermination et toutes les autres formes de dépendance relative apparaissent comme des faits partiels au sein (*within*) du tout. En dernière analyse on ne peut dire : le monde ou la réalité ou l'absolu *doit être*, (*must be*), mais seulement la réalité, l'absolu, le monde *est*. Le fait est toujours supérieur à la nécessité, et la plus haute expression de la pensée discursive est inévitablement le jugement catégorique plutôt que le jugement hypothétique, le jugement assertorique plutôt que le jugement apodictique. Pour cette raison toutes les affirmations telles que « A suppose comme explication ou comme cause quelque chose d'autre, à savoir B » doivent être subordonnées à l'affirmation ultime « la totalité du monde des faits donnés *est*[3] ». Le texte que nous venons de citer peut être considéré comme un des plus importants de l'œuvre de Royce ; il montre comment Royce, par delà les médiations qui ne valent que pour le fini, s'applique à rétablir ce qu'on serait tenté d'appeler un empirisme supérieur. « Au delà de tout *doit être*, il doit y avoir

1. *Rel. Asp. of Phil.*, p. 456 et suiv.

2. Cf. principalement *World and Indiv.*, I, p. 444 et suiv. Le déplorable asservissement des métaphysiques du passé à la notion de causalité est responsable des plus fatales erreurs humaines. Une théologie qui conçoit la relation entre Dieu et le monde, ou entre le monde et l'individu, sur le type de la relation de cause à effet, subordonne dans l'ordre théorique l'universel au particulier, et dans l'ordre pratique ce qui est le plus riche de signification à ce qui l'est le moins. Celui qui renverse ainsi l'ordre rationnel en vient inévitablement à définir un monde où le destin règne en maître, ou bien dans lequel les mystères absolus sont des faits ultimes, ou encore dans lequel ces malheureuses conséquences sont combinées. La valeur positive d'un acte, c'est-à-dire ce qui lui confère son sens complet, sa signification, ne peut se déduire de la catégorie nettement inférieure d'efficacité causale. Cette catégorie inférieure de causalité, nous le verrons, se réfère essentiellement à un commentaire dont l'acte est l'objet de la part d'une conscience qui le juge du dehors. Ceci se rattache visiblement à la distinction du monde de description et du monde d'appréciation sur laquelle nous aurons à insister plus loin. — Cf. aussi le long et important développement consacré au théisme courant dans *Rel. Asp. of Phil.*, p. 271 et suiv., et *Spirit of Mod. Phil.*, p. 421, 422.

3. Cf. *Conc. of God*, p. 203, 204, ainsi que *World and Indiv.*, I, p. 275 et suiv. Cette théorie éclaire bien la critique roycienne des « simples possibilités ».

ce qui est. Le *doit être* est notre commentaire. Le *est* exprime le fait ultime[1]. » Et par là on voit sans peine pourquoi Royce ne peut consentir à définir Dieu comme être nécessaire. Le monisme de l'expérience nous permet de rétablir un donné absolu, qui est la réalité proprement dite, par delà un monde de rapports que seul un réalisme inconséquent pouvait hypostasier. Entre cette espèce de positivisme métaphysique intégral et la théorie de l'individuation que nous avons précédemment exposée, il n'est pas difficile de voir qu'un accord total va se réaliser, par cette finalité interne où nous avons appris à reconnaître l'âme de toute intelligibilité, de toute réalité.

L'Absolu comme expérience ou comme vision réalise totalement, nous le savons déjà, ce qu'il est comme système d'idées; ou plutôt il est cette réalisation même : toute autre façon de s'exprimer aurait le défaut de sembler rétablir en lui un dualisme causal qui n'est applicable que dans l'ordre du fini [2]. Mais il importe de considérer un troisième aspect de la réalité divine. En effet d'autres réalisations (*fulfilments*) d'idées apparaissent comme abstraitement possibles. Ces possibles garderont-ils hors de l'Absolu une existence précaire et contradictoire? Cette solution ne mérite même pas d'être envisagée. Il faut donc faire intervenir ici un élément nouveau que Royce appelle l'Arrêt (*Arrest*), c'est-à-dire l'acte de libre limitation de soi par lequel l'Absolu retranche de lui-même les possibles non actualisés [3]. Il est bien entendu que nous ne pourrons faire autrement que d'interpréter cet Arrêt en langage déterministe, et de dire que l'Absolu ne pouvait se réaliser qu'ainsi : mais ce n'est là qu'un commentaire extérieur. La vérité métaphysique la plus haute, ici comme ailleurs, ne peut s'exprimer que par un jugement catégorique. Cette réalisation de soi est obtenue par ce que nous sommes contraints de regarder comme le choix, comme la sélection attentive du monde actuel dans la série indéfinie (ou infinie) des mondes abstraitement possibles, mais qui en vertu de ce choix ne sont pas réellement (*actually*) possibles.... Le monde forme un tout parce que les choses se passent comme si l'Absolu disait (ou en notre langage de tout à l'heure observait attentivement) que puisque le système

1. There must be what *is* beyond every must. The must is our comment. The *is* expresses the ultimate fact. *Conc. of God*, p. 206.
2. Cf. aussi *World and Indiv.*, I, p. 581.
3. Cf. *Conc. of God*, p. 212.

absolu des idées est réalisé dans ce monde-ci, « il n'y aura pas d'autre monde que celui-ci », c'est-à-dire d'autre cas, d'autre échantillon. Et c'est par cet acte, par ce décret que ce qui était possible abstraitement cesse de l'être concrètement, c'est-à-dire véritablement.

On le voit, pour Royce comme pour James le moment essentiel de l'acte volontaire réside dans l'effort d'attention par lequel l'esprit, en se concentrant sur l'un des possibles en présence, en favorise par là-même l'actualisation[1].

Cette théorie originale et profonde, qu'on pourrait appeler une métaphysique de l'attention, nous permet de comprendre comment l'Absolu s'affirme en tant qu'individu dans l'acte même par lequel il crée un monde individuel ou plus exactement un monde d'individus. Par là enfin Dieu nous apparaît comme amour et non pas seulement comme sagesse, et cet amour ne se referme pas sur soi, mais sur des êtres individuels qu'il suscite, et en lesquels il se reconnaît, étant bien entendu que ceci n'implique aucunement une action causale, mais bien un développement téléologique et immanent que nous comparerions volontiers à celui par lequel une œuvre se définit pour une pensée qui la conçoit et la chérit.

Mais que sont ces êtres individuels? qu'est-ce qui permet de les penser comme tels? Nous ne connaissons encore qu'un individu, l'individu par excellence, l'Absolu. Dans quelle mesure et sous quelles conditions pourrons-nous légitimement affirmer l'individualité d'une réalité particulière? N'oublions pas qu'elle ne peut se définir qu'en termes de valeur. Et par là toute interprétation substantialiste ou empiriste est définitivement exclue. Le moi ne peut être ni une entité immuable ni une simple collection de « moi » empiriques dont la liaison dans une expérience ne peut jamais être regardée que comme à quelque degré contingente. C'est donc uniquement par rapport à un ordre voulu, c'est-à-dire choisi ou préféré, que l'individualité peut se définir. « Le moi métaphysiquement réel d'un homme est simplement la totalité de son expérience, pour autant qu'il regarde consciemment cette expérience comme étant,

1. Cf. *Outlines of Psychology*, p. 368. To attend to any action or to any tendency to action, to any desire or to any passion, is the same thing as « to select », or « to choose », or « to prefer », or « to take serious interest in » just that tendency or deed. And such attentive preference of one course of conduct, or of one tendency or desire, as against all others present to our minds at any time, is called a voluntary act.

quant à son sens, l'expression militante (*struggling*), mais à jamais incomplète de son plan cohérent de vie, la partielle incarnation, changeante, mais à jamais incomplète de son unique idéal[1]. » « C'est exclusivement en fonction d'un idéal auquel il se consacre qu'un être particulier peut conquérir l'individualité véritable[2]. » En d'autres termes — et nous aurons à reconnaître les conséquences capitales de ceci pour l'éthique — l'unité ne peut venir au moi du dehors : elle ne lui est pas donnée, il faut qu'il se la confère à lui-même. Il n'y a rien là qui existe par soi ; l'étude des variations, des anomalies et des illusions de la conscience de soi suffit à le démontrer. Lorsque nous aurons débrouillé la confusion chaotique de notre moi, ou plutot de nos « moi »[3] empiriques, ce qui nous restera, c'est la conviction que nous devrions posséder ou plus exactement créer pour nous-mêmes, en dépit de cette confusion, un principe qui nous permette de reconnaître dans la vie du monde cette portion qui doit être, qui sera la nôtre. Voilà pourquoi le moi est une catégorie éthique[4]. Et certes nous pouvons théoriquement identifier notre moi avec ce que nous entrevoyons, dans l'instantané, de notre signification interne : seulement procéder ainsi, c'est faire de nous-mêmes un simple frémissement (*thrill*) de vie passager... un fragment dont la signification plus profonde reste extérieure à elle-même. Mais nous pouvons aussi — et en général c'est ce que nous faisons — identifier notre passé remémoré et notre avenir projeté (*intended*) avec ce moi dont l'individualité ne nous est qu'indiquée ou suggérée . et ce moi élargi, enrichi de mémoire et de finalité, nous pouvons l'opposer à un non-moi qui sera d'abord le monde social — puis le monde naturel — puis l'Absolu considéré en lui-même. Nous aurons à revenir ultérieurement sur cet ensemble de contrastes par lesquels la conscience de soi tend à se définir progressivement — mais il est clair dès à présent que la dialectique que nous avons vue à l'œuvre dans la première partie de cette étude fournit une justification métaphysique à cet élargissement graduel du moi.

On comprend maintenant comment Royce va pouvoir rendre

1. *Conc. of God*, p. 291.
2. *Phil. of Loyalty*, p. 168.
3. The empirical ego, apart from the unity of life plan, can be as truly called a thousand selves as one self. (*Conc. of God*, p. 291.)
4. *World and Indiv.*, II, p. 275 et *Conc. of God*, p. 292. Le terme de personne pris dans son acception métaphysique ne peut signifier que l'individualité morale.

compte de cette liaison intime et vivante entre l'Univers et l'Individu qui est vraiment au centre de sa doctrine. Nous savons déjà que cette liaison doit s'établir au plan de la finalité, sans que rien nous permette de la traduire en un langage substantialiste ou causal qui ne convient après tout qu'à une métaphysique réaliste. L'individualité n'appartient qu'à ce qui présente un sens : et ici c'est vraisemblablement à la qualité originale d'une mélodie qui constitue par elle-même un tout *unique* qu'on devra songer, si l'on veut saisir pleinement la pensée de Royce. S'il en est ainsi, rien sans doute ne nous autorise à affirmer qu'une créature quelconque qui se trouve avoir la forme humaine soit par elle-même un individu[1]. Il y a même lieu de présumer au contraire et d'espérer que bien des gens qui phénoménalement se présentent à nous comme des êtres humains ne sont pas du tout, tels que nous les voyons, des individualités morales distinctes, mais de simples fragments d'une personnalité finie dont le principe d'unité nous est caché[2]. La théorie de la nature nous permettra de mieux saisir cette idée qui paraît d'abord singulière, mais qui illustre d'une façon saisissante la répugnance de Royce pour toute interprétation empiriste de l'individualité, son refus d'adopter en pareille matière un critère externe qui implique la méconnaissance totale de ce qui est en question.

« Soyez quelqu'un, nous dira le véritable idéalisme, d'accord en cela avec la sagesse de tous les temps, c'est-à-dire ayez un plan, unifiez vos fins (*give unity to your aims*); que votre vie ait pour vous une signification définie; ayez un idéal[3]. » Et ceci veut dire encore : « attelez-vous à la tâche unique qui fera de vous-même un être unique dont on pourra dire qu'il est lui-même et personne autre ». C'est par cette signification de mon plan de vie, par cet attachement à un idéal, par cette décision de rester toujours autre que mes semblables en dépit de l'unité du plan divin qui me relie à eux : c'est par là et non par la possession de je ne sais quelle âme-substance, que je suis défini et créé comme Moi[4]. En somme il ne s'agit pas d'*avoir*, mais d'*être*, c'est-à-dire de *se faire*;

1. *Conc. of God*, p. 319. Il nous paraît essentiel de mettre ceci en relation avec la théorie de l'immortalité. Seul l'individu pour Royce doit être pensé comme immortel; et ceci entraîne par suite la nécessité d'être très prudent quant au droit que nous avons d'affirmer que tel ou tel être est immortel. Royce n'a pas développé, à notre connaissance, cette indication curieuse.
2. *Id.*, p. 350, cf. la note précédente.
3. *World and Indiv.*, II, p. 288.
4. *Id.*, II, p. 277.

et cette création de soi n'est pas une sorte d'élan qu'on prendrait dans le vide : c'est l'adhésion de tout soi-même à un ordre passionnément voulu.

L'originalité ainsi définie n'implique évidemment pas la séparation d'avec le tout : bien au contraire, « pris en dehors de toute relation avec l'ensemble, le fragment fini apparaît comme quelque chose de plus ou moins vaguement général — comme un simple exemplaire d'un type, ou comme un terme d'une série, comme l'expression temporelle d'une volonté insatisfaite — comme un morceau (*bit*) d'expérience soumis à des lois psychologiques variées, comme un mode de vie qui peut être interprété tantôt d'une façon tantôt d'une autre[1] ». En dehors de ce contexte, qui à la rigueur n'est autre que l'univers, le moi n'est qu'une forme, ou un ensemble incohérent de données empiriques : de toute manière nous restons dans l'abstrait, dans l'indéterminé. Pour que l'individu soit une réalité il faut qu'il soit un acte, ce que Royce appelle « un fait libre » (*a free fact*). « L'individu est contingent, il n'a pas besoin d'être, mais il est[2]. » Ou encore, négativement cette fois : « ce qui est unique, comme tel n'est pas explicable causalement. L'individu comme tel n'est jamais le simple résultat de la loi[3]. » Tout commentaire risquerait d'affaiblir ces formules qui expriment aussi nettement que possible la transcendance de l'être, c'est-à-dire de l'individuel, par rapport à toute dérivation, à toute réduction, c'est-à-dire au fond à toute conceptualisation. L'individu comme tel est libre, mais il n'est libre que parce qu'il est en Dieu et que Dieu est libre. Ma liberté est voulue par Dieu; elle est, si l'on peut dire, « une partie de la liberté divine[4] ». En d'autres termes, telle expérience individuelle est *identiquement* une partie de l'expérience divine, elle ne lui est pas analogue, elle ne la reproduit pas, elle *est* cela, au sens fort, c'est-à-dire téléologique du mot « être »; « le plan de tel individu (*this individual*) est identiquement une partie du plan universel attentivement choisi par Dieu. La conscience de Dieu forme dans son intégralité un seul moment conscient d'une lumineuse transparence, et ce qui est a d'une manière générale par rapport à ce tout la même relation qu'entre-

1. *World and Indiv.*, p. 292.
2. *Conc. of God*, p. 304.
3. *World and Indiv.*, I, p. 467.
4. *Conc. of God*, p. 294. « The individual as I define him is free with the identical freedom of God, whereof his freedom is a portion. »

tiennent dans notre conscience les éléments partiels de n'importe quel moment de conscience avec la totalité de ce moment[1]. » On voit par là ce que Royce veut dire quand il écrit que « l'Esprit de Dieu dans sa totalité nous contraint, nous l'Individu, le Moi, la personnalité unique, en ce qu'il nous force à être un individu et à être libre. Ou encore il ne contraint votre volonté individuelle que pour autant que vous vous contraignez vous-même.... C'est précisément pour autant que vous connaissez le monde comme un et que vous voulez que votre plan en ce monde un soit unique — que la volonté de Dieu est consciemment exprimée[2].... A mon degré de réalité je suis unique en tant que je suis cet élément-ci de la volonté divine et en elle. » Il serait donc inexact de dire que Dieu me crée tel que je suis, ce serait rétablir entre lui et moi un rapport causal qui me ferait cesser d'être en tant qu'individu et qui convertirait Dieu lui-même en puissance, c'est-à-dire en abstraction. Entre Dieu et moi s'établit ainsi une intime solidarité, qui ne peut d'ailleurs bien entendu être regardée comme une connexion purement logique (une connexion de ce genre ne pouvant valoir que dans l'ordre des universaux), mais seulement comme un lien de finalité; c'est de ce point de vue que je peux dire à Dieu : « Si je n'étais pas, ta volonté ne serait pas »; car si je n'avais pas fait le choix attentif de cet idéal qui est le mien, la Volonté divine serait incomplète[3].

Il est évident que cette théorie se relie assez directement à celle de la liberté nouménale chez Kant. Royce lui-même le reconnaît dans un passage important de l'*Esprit de la Philosophie moderne*[4]. Nous sommes au cœur même du dualisme kantien quand nous lisons que « tandis que la conscience courante que nous avons de notre liberté empirique de faire ceci ou cela est sans nul doute pour une large part, pour la plus large part, illusoire, notre existence même en tant que moi est l'incarnation de la liberté divine, si bien qu'une fois de plus l'individu peut dire à Dieu : « si je n'étais pas libre tu ne serais pas libre[5] ». Mais il est évident que Kant n'aurait jamais consenti

1. *Conc. of God*, p. 292, 293.
2. *World and Indiv.*, II, p. 293, 294.
3. *Conc. of God*, p. 294.
4. « May we not in fact, as parts of an eternal order, be choosing not indeed this or that thing in time, but helping to choose out and out what world this fatal temporal world shall eternally be and have been? This, as some of you know, was Kant's famous doctrine. Is such an hypothesis after all impossible? I think not. I hold it rather to be the deepest truth. » (*Spirit of Mod. Phil.*, p. 433.)
5. *Conc. of God*, p. 295, 296.

à poser, comme le fait Royce, un rapport ontologique entre la liberté humaine et la liberté divine.

Cette conception permet à Royce de répondre aux objections de ceux qui lui reprocheraient de verser dans le prédestinatisme ou de noyer la liberté individuelle dans la liberté divine. Si on vient dire que ce n'est pas moi qui veux, mais bien Dieu qui veut en moi, Royce répondra que l'acte par lequel Dieu veut que mon individualité soit ce qu'elle est, est identique quant à son but et à sa signification interne, à ma propre volonté individuelle et n'existe qu'en tant qu'il lui est identique[1]. Autrement dit, il n'y a pas de vérité métaphysique du jugement par lequel on dissocie pour les opposer la volonté de Dieu et la mienne propre; on reste obsédé, quand on raisonne de la sorte, par l'idée trompeuse d'une cause qui serait distincte de son effet ou d'un modèle qui serait doublé du dehors par son image. On oublie tout ce que comporte pour une volonté individuelle le fait d'être unique : on retombe sans y penser dans le monde des universaux ou dans le réalisme.

Pourtant, dira-t-on, si ce monde est vraiment un, si tout se tient en lui, est-ce que toute réalité individuelle ne sera pas nécessairement impliquée dans l'ensemble en un sens au moins téléologique, en ce qu'elle est un élément de la totalité de l'univers? Mais, observe Royce, c'est précisément cette liaison qui peut seule assurer la liberté de l'individu, car cette solidarité qui le lie à l'univers est réciproque. Si moi, par exemple, j'étais autre, en quelque façon le monde même serait autre, en sorte que j'ai le droit de dire à l'univers : « tu n'es pas plus réellement indépendant de moi et de ma volonté, que moi je ne le suis de toi et de ta puissance[2] ». Et si on réplique que Dieu nous crée tous ensemble par un acte indivisible, nous nous souviendrons de l'ambiguïté de ce mot de création, et de tout ce qu'il recouvre de confusions réalistes. Ce n'est pas en tant que la volonté divine pose la mienne en dehors d'elle, mais bien pour autant qu'elle la comprend en elle-même comme une de ses fins, ou comme un moment individuel, qu'elle s'exprime dans la personne que je suis. « Et comme Dieu n'est pas une cause externe du monde, mais l'être même du monde en tant que réalisation de fins (*fulfilment of purpose*), il en résulte, encore une fois, que mon existence trouve place dans l'existence divine comme existence

1. *World and Indiv.*, II, p. 327.
2. *Id.*, II, p. 328, 329.

d'une volonté individuelle qui, dans la mesure où elle est cette volonté, n'est déterminée par rien d'autre qu'elle-même[1]. » C'est qu'en effet Dieu ne peut être concrètement Un qu'en étant Plusieurs, et nous autres qui sommes des « moi » distincts nous ne pouvons être réellement Plusieurs qu'à condition d'être Un en lui. Là est le mystère le plus profond de la philosophie et de la religion.

Royce s'est efforcé dans plusieurs passages difficiles, mais essentiels, de son œuvre, de préciser la façon dont on doit concevoir cette liaison originale de l'Un et du Multiple. Cet aspect de sa doctrine fera l'objet de la seconde partie de notre étude.

GABRIEL MARCEL.

1. *World and Indiv.*, II, p. 330.

(*A suivre.*)

QUESTIONS PRATIQUES

RÉFLEXIONS SUR LA FORCE DU DROIT

La guerre présente est un conflit de doctrines. Contre la souveraineté du Droit s'est élevé un prétendu droit de la Force souveraine. Les deux se heurtent, à titre de faits, dans le tumulte des batailles. Mais il appartient à la réflexion de les confronter et de les juger.

On a tôt fait de condamner la philosophie dont se nourrit l'hostilité de l'adversaire. Les systèmes suivent aisément le sort des empires qui se réclament d'eux. Pourtant il n'est point d'homme, ni de peuple, qui soient dupes d'une erreur totale. L'erreur veut une figure de vérité pour imposer aux esprits. Qu'elle réponde à leurs secrètes aspirations ne suffit pas. Il ne faut pas qu'elle démente leur perception des faits. Il y a, disait Spencer, une âme de vérité jusque dans les choses fausses. C'est ce qui fait à la fois leur séduction et leur péril.

On a tôt fait, au nom de je ne sais quel idéalisme féru d'antithèses, d'opposer la Force et le Droit, et de soumettre l'une à l'autre, comme la simple expression d'une donnée matérielle à l'affirmation d'une valeur de conscience. Ni l'analyse des faits, ni celle des concepts, n'autorisent une solution aussi hâtive. La Force n'est point un pur état des êtres, mais une idée par la conscience qu'ils en prennent, et le Droit reste vain, qui n'aspire pas à s'établir dans la réalité des choses.

La doctrine de la souveraineté de la Force, si on la débarrasse des sophismes et des atténuations dont l'ont enveloppée ses propres sectateurs, est autre chose que la brutale assurance d'une supériorité physique, numérique ou économique. Elle procède de plus loin, et elle s'élève plus haut. Le chiffre des populations, le nombre des hauts fourneaux, le mouvement des ports, l'intensité et la fécondité du travail général, servent de mesure, mais non de motif, à ses

revendications. Ils supposent une conception définie de la répartition des richesses et du pouvoir, qui fonde le principe. C'est là qu'il faut en venir, pour la comprendre et la juger. Les avantages matériels ne sont que la traduction d'une prévalence morale. Comme ils résultent premièrement du hasard, ils ne suffisent pas à établir le droit. Rousseau lui-même, qui accepte la légitimité de la première occupation, voit en elle plutôt un état de fait qu'un principe juridique, et c'est bien plus au nom de la paix publique qu'au regard d'une équité absolue qu'il conseille au législateur d'en reconnaître la validité. Encore faut-il d'après lui qu'elle soit en quelque sorte consacrée par le travail, par une mise en exploitation où la collectivité retrouve son intérêt.

La doctrine de la Force ne se développe pas au cours d'une argumentation très différente de celle de Rousseau. Elle s'élargit en se rattachant à une véritable philosophie de l'histoire. Elle se fortifie en présentant le régime qu'elle institue comme le mode typique de l'organisation humaine. C'est ainsi que ces avantages qui ont failli assurer parmi les grandes nations la prépondérance de l'Allemagne moderne, celle-ci prétend les tirer moins de la robustesse de sa race ou de la richesse de son sol que de ses propres qualités morales, de l'ensemble des convictions, de la volonté où elle a puisé la force de les rendre fertiles. C'est la supériorité de ses mœurs qui a favorisé l'augmentation de sa population; c'est le développement de son sens social qui a permis la coordination d'efforts rendus plus féconds par une méthode plus vigoureuse et plus souple. Des trois phases que traversent dans leur évolution tous les groupements humains (phase du simple rapprochement sédimentaire qui caractérise les hordes et les civilisations primitives, — phase de l'individualisme où parviennent les sociétés qui sortent de la gangue des traditions grossières, — phase de l'organisation), l'Allemagne seule est parvenue intégralement à la dernière. La Russie dépasse à peine la première, la France et l'Angleterre s'attardent à la seconde. Parce qu'elle occupe dans l'échelle des peuples un degré plus élevé, l'Allemagne se doit à elle-même, comme à l'humanité, de les tirer à son niveau. A toutes les grandes époques de l'histoire, par une véritable prédestination providentielle, il s'est trouvé une nation pour communiquer aux autres la vérité supérieure qu'elle détenait. Ce sentiment collectif des valeurs sociales, en effet, prend spontanément une forme mythique. Il n'y a point de philosophie de l'histoire qui

s'édifie sans quelque ciment théologique. Le présent, qui appelle à sa rescousse toutes les traditions et toutes les gloires du passé, y trouve ses souvenirs religieux à côté de ses succès militaires et de ses découvertes scientifiques. Chaque peuple tire de son vouloir vivre la conviction d'une mission à remplir, par laquelle il le justifie après coup.

Ainsi la force essentielle de l'Allemagne est celle d'une idée. C'est ce qui permet à tous les partis et à toutes les classes d'y participer, de se retrouver unis dans une foi où s'absorbent les discussions d'intérêts et les controverses d'école. Le droit de l'Allemagne est d'être une valeur supérieure dans le système des relations humaines, et les avantages matériels qu'elle revendique, elle ne le fait qu'à titre de moyens nécessaires à l'accomplissement de ses destins, avec qui se confond le progrès de l'espèce entière.

Qu'il y ait là un insupportable orgueil, que cette conviction de sa prépondérance spirituelle lui vienne sans doute de celle qu'elle a acquise dans le domaine des faits, que les deux ne constituent en définitive qu'un cercle vicieux choquant pour la logique, avant de l'être pour la morale, c'est ce qu'il n'y a pas lieu de discuter ici. On ne renverse pas une doctrine par des griefs d'insincérité, mais en en extirpant le principe.

L'histoire de l'Allemagne moderne explique l'aspect particulier de sa philosophie politique, Les circonstances de sa constitution, par un singulier destin, se sont trouvées coopérer avec les résultats spéculatifs de ses métaphysiciens pour subordonner, dans tous les domaines, la réalité des existences individuelles à l'affirmation d'un principe primordial qui les dépassât et les absorbât. L'Allemagne moderne n'est pas le produit d'une agrégation spontanée, ni d'une confédération volontaire. Par une exception remarquable au mode ordinaire des groupements humains, par une sorte de monstruosité politique, l'État, précédant la nation, l'a quasi formée de toutes pièces et par une incomparable et systématique volonté de puissance, avec l'ensemble de ses mœurs et le tour de sa mentalité. Pareil rôle n'échut que partiellement aux monarchies française et anglaise, et la lenteur de leur action corrigeant les funestes effets de la brutalité qu'elles employèrent parfois, les provinces eurent tour à tour le temps de s'accoutumer à un état des choses politiques qu'elles n'avaient point clairement voulu, mais qu'elles acceptèrent dès qu'elles le reconnurent conforme au souvenir de leurs traditions

et à l'orientation de leurs désirs. L'État germain, qui agit plus vite, se fit une règle plus habituelle de la violence, et si les populations qu'il subjugua se plièrent pourtant à sa domination, c'est que les mœurs ne procèdent pas avec la même rapidité que les institutions : il n'y eut guère de transition véritable entre les tracasseries des petits princes féodaux qui se survécurent pendant toute l'ère moderne, et l'hégémonie d'un Frédéric II, par où s'inaugura ce règne de l'État.

En même temps les spéculations des philosophes aboutissaient à l'édification d'un monisme intégral, tiré davantage, selon les uns ou les autres, vers le naturalisme ou vers le moralisme, mais où finissait toujours par s'absorber et s'évanouir la substance fragmentaire des consciences individuelles. La personne morale de Kant elle-même était moins une unité vivante que le type formel de l'ordre universel, et le cadre d'un panthéisme, où prédominait sans doute l'accent spiritualiste, mais où cessait de se manifester l'infini morcellement de toute nature et de toute sensibilité. La systématisation des idées, la synthèse des principes essentiels tendait à enfermer et à dominer la multiplicité des existences, auxquelles nulle autre voie n'était ouverte que de consentir à un anéantissement qu'il n'était plus en leur pouvoir d'éviter, et la mentalité germanique, accoutumée d'accorder plus de réalité et de donner plus de respect à la chaîne des concepts qu'à la variété des expériences, s'inquiétait peu de décider si en matière d'histoire et d'organisation politique, les événements ne l'emportaient pas sur les déductions, et la multiplicité des sentiments sur l'unité de la logique.

La conception même de la science allemande ne corrigeait pas cette orientation de pensée. Comme elle avait en vue moins la poursuite d'une vérité désintéressée que le développement des applications pratiques, elle a pu faire à l'expérimentation une large place, sans que ses méthodes d'investigation influassent profondément sur l'évolution des théories métaphysiques, comme la chose s'était produite pour le rationalisme d'un Descartes et l'empirisme d'un Stuart Mill.

Ces deux courants de faits devaient donc converger et s'unir, tant il était dans la nature de l'État de s'allier toute influence qui pouvait le servir, tant il était dans l'essence des doctrines d'aspirer à passer dans les institutions. Le dogme germanique est né de leur confluence. Car si la Force est dans l'Idée, et si la Force est dans l'État, l'État lui-même devient l'Idée suprême, la Force souveraine, et les

trois termes, comme une nouvelle et mystérieuse trinité, se pénètrent au point de se confondre.

Là est le nœud de la pensée. Volonté de puissance, l'État ne peut tendre qu'à son propre développement, qu'à sa seule domination. Il n'est point de fins morales qui le dépassent, parce qu'il n'est de fins morales que par lui et pour lui. Toute société civile lui est subordonnée, toute existence n'est garantie que dans la mesure où elle participe à sa grandeur, et comme enfin l'État germain, par la loi de l'histoire et la nécessité de sa nature, s'est attribué de présenter le type suprême de l'organisation, il lui appartient de transporter à l'ensemble des peuples les principes de son établissement et les règles de son activité. D'autres, avant lui, avaient revendiqué ce rôle, la Rome impériale, la France révolutionnaire. Elles ont échoué précisément parce qu'au temps même où elles aspiraient à l'hégémonie spirituelle du monde, elles cessaient d'être des centres de vie nationale, et dénaturaient leur essence pour s'adapter à la diversité des caractères humains. Mais il n'est pas, pour l'État germain, de multiplicité respectable. Si son action se confond avec l'œuvre de la civilisation, ce n'est pas au détriment de sa nature, et sa fin n'est point de s'enrichir en s'humanisant, mais de s'imposer en germanisant.

En présence de ces ambitions, quelle sera l'attitude des peuples? Une logique inflexible conduirait à la dédaigner. L'imposition au monde de la puissance allemande se fera de bon gré, si le monde s'élève à la conscience de son destin véritable, mais aussi par la force, s'il s'y refuse par une aberration dont il reste seul responsable, et pour appliquer au progrès des nations les formules de la morale kantienne, peu chaut au pangermanisme que les conditions de leur sensibilité ne les rende point capables de trouver un surcroît de bonheur dans le nouveau devoir qui leur incombe. Pourtant les historiens et les politiques, les ethnographes et les philologues de l'Allemagne moderne se sont grandement agités pour justifier *a posteriori* les prétentions impérialistes. Parmi ces provinces sur lesquelles l'État germain veut étendre sa domination, les unes sont revendiquées comme d'anciennes parcelles injustement détachées de l'empire, les autres en vertu d'affinités de race ou de langue, d'autres encore au nom de la communauté des intérêts économiques. Les arguments les plus inégaux sont appelés à la rescousse, et les plus fortuites ressemblances que décèle l'anthropogéographie,

comme les plus lointaines vicissitudes de l'histoire. Bien plus, ces nations que la langue ou le sang rapproche de la germanique, celle-ci se pose vis-à-vis d'elles en libératrice éventuelle. Elle souhaite les retirer des dominations où elles se sont trouvées engagées par la raison de leur faiblesse ou de leur malheur, et si elle consent au besoin de les contraindre par la violence, elle n'en continue pas moins de répondre à l'obscur appel de leurs destins, elle les sauve d'elles-mêmes autant que de leurs oppresseurs. Ainsi se trouvent mis d'accord avec la thèse impérialiste la doctrine du respect des peuples et pour un peu le droit des gens. Ainsi deviennent manifestes, d'une part le sens qu'il faut donner à cette supériorité proclamée de l'organisation sur l'individualisme, d'autre part la liaison intime qui unit l'institution intérieure de l'État aux méthodes de son action internationale.

Car il devient aisé, ces principes posés, de justifier l'œuvre de violence. L'impérialisme allemand n'ignore point qu'il se heurte, dans son effort vers l'absorption du monde, à la résistance des traditions particulières, voire à d'autres impérialismes. Il n'ignore pas que des antagonismes de race, des oppositions de culture, des souvenirs inexpiables, le séparent de certains de ses plus proches voisins. Mais il n'ignore pas non plus qu'il mentirait à sa mission et qu'il renierait sa nature s'il consentait à concilier avec d'autres des fins auxquelles aucune autre ne s'égale. En face de ces résistances prévues, l'emploi de la force, la guerre, est dans la logique de son développement. Ce que lui refuse l'acquiescement spontané des peuples, l'œuvre prédestinée de la violence le lui donnera. Bien plus, une telle guerre n'est point une offense aux nations. Elle est, à son propre regard, une défense véritable de ce génie allemand, qu'on attaque dans son essence dès l'instant qu'on en discute l'universalité. L'État germain se croira donc en droit de qualifier de défensive une guerre qu'il a préparée, qu'il a voulue, qu'il a ostensiblement déclarée. Les petites nations, disait Montesquieu, sont exposées à faire la guerre plus fréquemment que les grandes, parce qu'il leur faut la vouloir avant que celles-ci, par la loi même de leur accroissement, n'aient acquis une puissance excessive. L'Allemagne, en face de l'humanité, est dans le cas de ces petites nations. La guerre qu'elle a déchaînée est une défense préventive contre les forces qui seraient un jour tentées de limiter dans son expansion, et par conséquent de ruiner dans son principe, la volonté de puissance germanique.

D'autres arguments particuliers, que fournissent l'histoire ou l'économie politique, pourront concourir à la thèse. Les traits essentiels en sont dégagés. Une démonstration spécieuse, qui part de l'affirmation primordiale de l'état pour revenir à elle, une métaphysique qui dérobe et confond l'évidence des faits pour les contraindre d'entrer dans les cadres d'un monisme pseudo-moral, un ensemble d'arguments scientifiques dont on enveloppe après coup le squelette de la doctrine, — tout cela aboutissant à la justification, à la glorification de la violence nécessaire, — telle est, dans sa ligne maitresse, la philosophie de l'impérialisme allemand.

∴

C'est là contre que s'élève la doctrine du Droit. Certes, il n'est point faux de prétendre que toutes choses, y compris les réalités économiques ou sociales, n'existent pour l'homme que par la représentation qu'il s'en fait. Il n'est pourtant pas d'idéaliste résolu qui n'ait admis l'existence de plans successifs dans le système des idées et fait une différence entre celles qui n'exprimaient qu'un certain état des êtres, et celles qui jaillissaient de la conscience même comme les lois de leurs rapports possibles. C'est la coutumière distinction des concepts scientifiques et des principes moraux. Mais de là résulte que les faits ne prennent pas une valeur par la seule raison qu'ils donnent lieu à des représentations conscientes. Le sentiment de la Force ne crée pas un droit pour la Force, et si même on le considère dans la forme où le présente l'impérialisme germanique, il faut bien admettre que, pour extérieurs qu'ils lui soient, les avantages matériels qui ont contribué à fonder la puissance allemande, ne sont pas tellement négligeables. Il est remarquable que la conscience qu'elle a prise d'elle-même a coïncidé avec le développement de la grande industrie, l'importance prépondérante des gisements de houille, l'utilisation d'un système de voies de communication exceptionnellement favorable. Une volonté soutenue a sans doute présidé à l'exploitation de ces richesses naturelles; celles-ci ont cependant été la condition de celle-là, de son application, de son succès. L'idée de la Force est la conscience d'une force réelle, avant d'être le principe d'une force réalisable, et cette conscience ne suffit pas à créer un titre à l'admiration ou à la reconnaissance du monde.

On va plus loin, il est vrai, en arguant de la supériorité des

mœurs, dont dépendrait l'augmentation de la population, source et condition de tous les autres accroissements de richesses. Laissons en contestation que le développement numérique n'ait souvent signifié qu'un état social plus primitif, des désirs plus rudimentaires, des prévisions plus courtes. Le mouvement de la natalité, en Allemagne même, subissait à la veille de la guerre un ralentissement symptomatique. Mais surtout il n'est pas sûr que l'excellence morale se révèle dans une traduction démographique ou économique. Il n'est pas sûr que la vigueur de l'industrie et l'augmentation des revenus expriment une participation plus grande au progrès de l'espèce humaine. L'époque est trop limitée, trop agitée aussi, pour qu'un jugement soit valable, qui se bornerait à sa contemplation. Mais Tyr a vraisemblablement, dans l'ordre de l'industrie et du commerce, plus produit qu'Athènes, et Carthage que Rome, auxquelles pourtant l'humanité n'est guère redevable, et ce n'est pas l'intensité de leur trafic et le nombre de leurs comptoirs, mais le génie de leurs créations d'art et la liberté de leurs institutions qui ont fait rayonner les républiques italiennes et les cités flamandes d'une incomparable lumière. L'un sans doute n'exclut pas l'autre, et les grandes époques comme les grandes nations sont celles qui se sont développées dans tous les domaines ouverts au génie de l'espèce. L'ingéniosité industrielle, l'habileté commerciale ont volontiers accompagné les grands essors de la pensée et les grands renouvellements des mœurs. Elles ont été leur complément, et peut-être la condition de leur manifestation. Elles ne les ont jamais remplacés. La civilisation n'est pas l'acquisition d'une somme, si copieuse soit-elle, de biens ou de moyens matériels, mais un certain système d'idées, dont la possession et le développement ne vont pas nécessairement de pair avec une population et une fortune publique surabondantes. La prévalence morale ne se reconnaît pas aux signes économiques. S'il est des nations qui ont mérité de l'humanité et se sont créé des titres à un traitement de faveur, ce sont celles qui ont augmenté son patrimoine spirituel. Toute autre doctrine est une illusion et une duperie, que seuls ont intérêt à propager ceux qui se servent d'elle pour fonder leur empire.

Il n'y a pas de droit inhérent à la Force, de quelque manière qu'on l'entende. Même traduite en représentation, la Force est un état, un fait, une matière, et c'est à ce matérialisme plus ou moins déguisé que s'oppose la spiritualité supérieure du Droit. Dans l'ordre des réalités que distinguait Malebranche, il n'omettait pas de placer les

consciences au-dessus des étendues. C'est la grande leçon de l'idéalisme, et elle vaut aujourd'hui pour le corps politique, comme elle valut jadis pour le corps biologique.

Il y a plus. La philosophie de la Force s'offre, sous un aspect au moins, comme l'institution d'une valeur morale. Il faut la suivre sur ce terrain. Acceptons l'hypothèse que l'organisation soit un stade plus parfait du développement humain. Encore faut-il s'entendre sur le sens qu'on lui donne. Nous nous refusons à appeler organisation cette subordination mécanique des hommes, fût-ce en vue de fins complexes et fécondes, à un ordre où ils n'engagent point volontairement leur cœur. Si l'individualisme a précédé l'organisation, celle-ci ne peut être que la coopération réfléchie d'êtres conscients de leur valeur propre. Les pouvoirs constitués n'y interviennent que pour coordonner des efforts qui risqueraient, sans leur règle, de se heurter ou de se disjoindre, et ces pouvoirs mêmes ne sont qu'une émanation de l'œuvre organique qu'ils aspirent à diriger. L'ordre qui vient d'en haut n'est qu'un ordre factice, s'il ne répond aux aspirations qui s'élèvent des masses. L'organisation ne se substitue pas à l'individualisme. Elle se fonde sur lui, elle le complète, elle le dépasse, mais elle le présuppose et lui donne sa vertu. Qu'une telle définition de l'ordre soit d'essence démocratique, nous ne le nions point. Mais c'est un fait que l'Allemagne n'a pas plus connu la démocratie que l'individualisme. Jamais, au cours de son histoire, ni dans ses mœurs, ni dans ses institutions, elle n'a manifesté ce haut respect de la personne humaine dont les sociétés latines et anglo-saxonnes ont fait le principe de leurs relations politiques et rêvé de faire la règle de leurs rapports économiques. Jamais elle n'a donné à son gouvernement une forme loyalement constitutionnelle. Jamais elle n'a entrepris une œuvre de libération véritable, et pour tout dire d'un mot, aucune n'est venue d'Allemagne, des grandes idées morales dont vit l'humanité. L'impérialisme germanique est mal fondé à se prétendre parvenu à un stade de civilisation supérieure. On ne saute pas impunément une étape essentielle du développement humain. La formation de l'Allemagne contemporaine est une monstruosité sociologique, où prétendent s'accoupler une méthode d'unification et une institution politique empruntées aux plus rudes sociétés médiévales, avec une technique industrielle et une réglementation économique élaborées selon les enseignements de la science la plus récente.

De là résulte le caractère ambigu de la mission qu'elle s'est assignée. Cette foi dans une mission qui leur fut réservée, et à l'accomplissement de laquelle ils consacraient le meilleur de leur force et de leur génie, tous les peuples l'ont tour à tour possédée, et elle est la traduction spirituelle de leur volonté de vivre, la fin qu'ils proposaient à leur développement. Mais ils ont cessé également d'en soutenir l'exclusivité le jour où, se posant comme des personnes morales, ils ne se sont reconnu le droit de revendiquer le respect pour eux-mêmes que dans la mesure où ils s'imposaient le respect d'autrui comme limite de leur expansion. L'organisation germanique, négatrice de l'individualisme, est conduite à vouloir se confondre avec la loi même de l'évolution humaine, au point qu'on ne pourrait plus dire si l'Allemagne travaille pour l'humanité, ou rêve de faire travailler l'humanité pour elle. Ainsi perce sous ces affirmations pseudo-sociologiques l'instinct de jouissance et de domination qu'elles dissimulaient, et il faut remonter au bas empire romain, aux plus dures époques des origines du moyen âge, pour retrouver cette volonté d'un établissement politique fondé sur l'asservissement des consciences et l'esclavage des corps.

La confusion continue d'emplir la doctrine de l'État, considéré dans ses rapports avec les autres États. C'est une contradiction flagrante, après avoir posé le principe de la Force, de vouloir trouver à son application des arguments et des justifications extérieures. Que viennent donc faire ici ces affinités de race ou de langue, cette communauté d'intérêts, cette manière d'émancipation qui libère les peuples d'eux-mêmes ! Ou l'État allemand n'en a cure, ou en prétendant aller au-devant de ces aspirations nationales, il revient au principe primitivement nié, au respect des volontés populaires prises comme base du droit. La philosophie de la Force n'a pas besoin d'un échafaudage ethnographique. Il faut un choix entre les doctrines, non une compromission. L'une ne gagne pas à être démentie dans son germe par les prétextes extérieurs dont on veut la renforcer, l'autre risque à tout instant de se retourner contre les prétentions qui l'emploient.

Nous sommes ici au centre du problème, qui est la nature de l'État. Il s'agit moins d'histoire que de logique, du développement réel des institutions politiques que de la loi qui les régit. Il n'est pas vrai que l'État précède la nation et la crée. Il n'est pas vrai que toutes les formes d'organisation humaine tirent de lui leur existence

et la force qui les soutient. L'État n'est une volonté supérieure que dans la mesure où il est consenti par celles mêmes auxquelles il s'impose. C'est la suite des événements qui dépose au cours des siècles dans le cœur des hommes ces sentiments, ces traditions, ces aspirations, qui leur font souhaiter telle ou telle forme de groupement, d'organisation, de régime. Il n'y a point de respect des personnes sans le respect de ces tendances diverses. De la confusion primitive des relations humaines se sont dégagées lentement les différentes espèces d'agglomération, familles, cités, corporations, nations, sectes religieuses. L'État ne s'est élevé au-dessus d'elles toutes que parce qu'elles ont précisément reconnu, comme les individus, le besoin réciproque qu'elles avaient de se limiter, et il est bien plus vrai de dire que conçu sur leur modèle ou sur ce qu'elles ont de commun, il tire d'elles tout ce qu'il détient de force organisatrice et de volonté de vivre que de voir en lui la source de leur vitalité multiple. Il est leur garant, non leur principe, et il ment à sa mission dès le jour où il prétend les absorber et les soumettre à ses seules fins. L'homme n'est exclusivement le membre ni d'une famille, ni d'une secte, ni d'un groupement politique. Engagé simultanément dans toutes ces relations, sa personnalité est un amalgame de matériaux divers, et c'est ce qui fait à la fois sa multiplicité et sa valeur.

L'État est une idée parmi d'autres idées, une force parmi d'autres forces. Il n'y a donc pas d'État suprême, tenant entre ses mains, par un inconcevable décret d'on ne sait quelle providence, les destins d'une humanité à qui la diversité de son passé interdit jusqu'à l'espérance d'une totale unité dans l'avenir. Lorsqu'un état particulier, par une aberration singulière sur la mission qui lui incombe, déclenche la guerre qui doit lui permettre d'organiser à son profit, c'est-à-dire d'absorber la puissance commune, une telle guerre est vraiment une offense à l'espèce tout entière, et s'il ne la considère point ainsi lui-même, c'est par un sophisme suprême, par une erreur fondamentale sur sa nature et sur son rôle, dont le plus ou moins de sincérité qu'il y apporte ne suffit pas à le disculper. Il y a des folies collectives, comme il y a des démences individuelles. L'impérialisme allemand en est une, et c'est parce que l'humanité l'a compris, que fidèle à l'idéale nécessité de son destin, elle s'est dressée tout entière contre lui, au nom du Droit.

*
* *

Car si la Force n'est pas un Droit, le Droit, par contre, est une Force. Le système des valeurs spirituelles dont les objets forment les ordres de la moralité, de la beauté, de la vérité, donne lieu à des représentations, à des attachements, à des actes. Le Droit est l'une de ces valeurs, peut-être la plus haute de toutes en ce qu'elle exprime ce qu'il y a d'essentiel dans l'institution politique, à savoir la limitation de l'activité de chacun au profit de l'activité de tous. Le Droit en effet est un rapport virtuel des personnes morales. Les personnes sont les termes de la relation, la relation est l'affirmation d'équivalence qui les unit. Mais la personne morale n'est pas une forme vide, uniquement respectable dans le type de sa constitution logique, et comme sujet de vérité et de moralité. C'est un fait que les individus sont engagés dans des relations multiples, que leurs croyances et leurs sentiments varient en fonction des traditions qu'ils apportent, de l'éducation qu'ils reçoivent, des circonstances qu'ils subissent. A supposer même que l'ordre moral fût identique pour tous, la manière dont il se présente à chacun, le point de vue sous lequel, de sa propre nature, chacun l'aperçoit, en un mot la relation de l'homme réel et de la moralité, qui est le principe de son action, demeure éminemment variable. Il n'est pas sûr que tous aient à faire les mêmes gestes pour atteindre aux même fins. Si le but est commun, le point de départ ne l'est pas, ni par conséquent la route qui les unit. C'est la raison qui fait que l'universalisme Kantien, si du moins en toute science la qualité l'emporte sur la quantité, est un critère si incertain et au fond si grossier. C'est la conscience totale, non l'ombre de sa forme, qui mérite le respect, avec ses mœurs et ses croyances, ses traditions et ses désirs. Singulière liberté, que celle qui ne serait pas au besoin la liberté de l'erreur! Singulière égalité que celle qui commencerait par dresser des statistiques, avant de prononcer des personnes! Le Kantisme est une morale de cadavres, puisqu'il a commencé par vider l'âme humaine de tout ce qui nourrissait son existence.

Appliquée aux peuples, la doctrine du Droit prend une valeur singulière. Car les peuples aussi sont des personnes morales. Mais ce sont eux surtout qu'il faut se garder d'isoler du temps, de leur passé et de leur avenir. Les peuples, plus encore que les individus, ne sont pas des formes vides, mais des réalités vivantes, des

systèmes organiques d'habitudes et de tendances. Respecter un peuple, ce n'est pas seulement respecter à son sujet la loi qui les régit tous, c'est s'incliner devant ce qu'il y a en lui de personnel, d'exceptionnel, de spécifique; c'est avoir le sentiment de la multiplicité.

De ce point de vue, le Droit prend son sens plein. Il pose en principe que tout peuple est éminemment respectable, que nul ne peut être contraint dans sa conscience, qu'il y a une valeur de la faiblesse, égale ou même supérieure à celle de la force. Car la force se suffit à elle-même pour s'affirmer et se protéger, tandis que la faiblesse a besoin, pour se maintenir, du concours de la conscience humaine. C'est du jour seulement où la notion du Droit fut appliquée au faible, qu'il y eut une vérité du Droit, et pour tout dire d'un mot, quand il s'agit de la justice entre les peuples, il n'est question ni de faiblesse ni de force. Ce sont là des idées matérielles, extérieures à l'ordre moral. Un peuple est une conscience, un principe spirituel, quels que soient le nombre de sa population et le chiffre de ses affaires. Il existe dès qu'il affirme sa volonté d'être, et il n'est pas sûr que les petites nations n'aient pas plus fait pour l'humanité que celles qui emplissent la terre du fracas de leurs foules et de leurs armées. L'ordre qui s'établit entre elles n'est pas un ordre de quantité, mais de qualité et de valeur, et c'est pourquoi l'espèce entière est intéressée au maintien des faibles autant qu'au développement des puissantes. Chacune représente à sa façon l'institution humaine totale; chacune l'interprète de son point de vue et la vivifie de son apport propre. L'œuvre commune est une harmonie d'efforts dissemblables, non une addition de gestes identiques; mais c'est seulement quand chacune l'a compris, que naît et se développe, sous l'égide du respect réciproque, leur véritable société.

Il existe, il est vrai, un second aspect du problème. Si le droit personnel des peuples se définit avec aisance, il n'en est pas de même du droit réel. La somme des biens dont jouit l'espèce humaine est limitée, et les rapports de quantité y retrouvent leur importance. Quel critère servira donc à la répartition des richesses? Les situations acquises, sont-elles respectables indéfiniment, ou modifiables par des redistributions où entreraient en ligne de compte, avec les mouvements de la population, les variations des besoins collectifs? Et faut-il appliquer au problème international de la propriété la solution que Rousseau indiquait pour les richesses individuelles? On se souvient

qu'il reconnaissait la légitimité de la première occupation, à condition qu'elle fût consacrée par le travail, et sous la réserve que tous les individus participeraient à la possession, dans la mesure que l'état jugerait nécessaire pour satisfaire à leurs besoins fondamentaux. Il faut bien reconnaître, en effet, qu'encore que la guerre n'attente pas, en principe, aux biens individuels, un de ses principaux objets est de modifier la situation économique respective des peuples. Or les peuples, comme les individus, tiennent à un patrimoine qui est le témoin de leur gloire et l'instrument de leur progrès. Les relations nouvelles où ils sont engagés, les traités de commerce qui leur sont imposés, les charges qui leur incombent, ont leur répercussion sur le sort des individus. Aucun de ceux-ci, en tant que membre de l'État, ne peut se désintéresser du destin national.

C'est le point délicat du problème du droit des peuples. Des nations ont perdu leurs colonies, parce qu'elles n'avaient pas les émigrants pour les peupler, l'argent pour les mettre en valeur, la force pour les défendre. D'autres se sont agrandies et enrichies, par une sorte de nécessité mécanique, parce qu'elles disposaient d'une surabondance de capital humain et de moyens matériels. Toutes les fois qu'une disproportion trop choquante s'est manifestée, entre l'étendue de la propriété et les facultés des possesseurs, un jour est venu où cette disproportion a pris fin par le renoncement du faible ou la violence du fort, et c'est un des arguments de l'Allemagne, que nous sommes en présence d'un semblable problème, qui doit se résoudre à son profit.

Est-ce justice? Il ne suffit pas de dire que les traditions d'un peuple sont faites en partie des relations qu'il soutient avec le patrimoine de ses ancêtres, et qu'on insulte aux traditions en attentant au patrimoine. Tous les privilèges ont usé de cet argument pour se défendre et se perpétuer. Ce qui importe ici, c'est moins le passé que le présent, moins le présent peut-être que l'avenir. C'est aussi moins l'intérêt de chacun que le salut de tous, c'est-à-dire l'usage que fait chacun des biens qui lui sont dévolus pour le profit de la collectivité. Les biens ne sont qu'un instrument, une matière. Leur répartition n'appelle une modification qu'autant que l'exige l'intérêt général de la société des nations. Elle cesse d'être légitime dès qu'elle n'est pour l'une d'elles qu'un moyen d'enrichissement aux dépens des autres et de domination sur elles. Les fins spirituelles et les objets matériels sont trop intimement unis pour qu'il soit loisible de les

considérer isolément. Ce n'est point pour nourrir une population trop dense, privée du nécessaire, que l'Allemagne réclame des territoires et des colonies. Elle se vante elle-même que le mouvement de son émigration décroît, et que le bien-être n'est pas moins grand chez elle que chez les autres peuples. Le droit d'acquérir et de travailler n'a nulle part été refusé à aucun de ses nationaux. Elle se plaint des avantages de ses voisins, qui constitueraient à son égard autant de privilèges. Mais elle n'offre point de mettre les siens en commun, et elle ne veut détruire les premiers que pour leur substituer ceux qu'elle s'attribuerait par son triomphe; et comme ces privilèges deviendraient à leur tour les conditions et les moyens d'une hégémonie permanente plus redoutable encore que sa victoire du moment, il faut bien conclure que les nations sont dans leur droit, qui lui refusent une extension nouvelle, par laquelle périrait la suprême sauvegarde de leur indépendance morale.

*
* *

Ainsi le Droit demeure entier. Aucun prétexte, aucun sophisme ne réussissent à l'ébranler. Mais il ne suffit pas d'affirmer la doctrine, de fonder le principe. Le Droit n'est une force qu'autant qu'il constitue une conviction profonde, qu'il inspire et dirige les actions des hommes. C'est alors seulement qu'aux puissances de destruction, aux brutalités de la matière, il oppose la résistance de la Justice, l'énergique tension de tout l'être qui croit en elle. C'est le jour où elle est menacée, que l'Idée se révèle vivifiante et féconde. En face des mobiles qui poussent ses adversaires, l'ambition, l'orgueil, le désir de jouissance, la foi dans un destin providentiel, d'autres mobiles se dressent, dont il lui appartient de montrer l'excellence. Pour affirmer le Droit de vivre, il faut avoir la volonté de vivre. Dans la paix l'essor de toutes les activités, l'acclamation perpétuelle de l'idéal commun, le désintéressement qui ne recule ni devant l'augmentation des charges ni devant l'accroissement des labeurs, dans la guerre la subordination de tous les biens au bien général, le religieux silence des controverses devant le grand drame de la passion nationale, l'esprit de sacrifice sous toutes ses formes et en toutes circonstances, en sont les manifestations.

L'esprit de sacrifice est la forme exaltée de la vie. Le Droit est une religion qui a son dogme et son culte, ses apôtres et ses martyrs.

Comme toutes, elle se prouve par le fait mieux que par la dialectique. D'autres se réclameront de leur pérennité. La religion du Droit peut invoquer la sienne, dès qu'elle devient principe d'action, dès qu'elle exprime un vouloir vivre national. Cette prévalence des valeurs spirituelles, la suprématie des forces qu'elles suscitent la peut seule prouver, du jour où leur adversaire a porté le débat sur le terrain des armes. Mais parce que les nations qui se prévaudront d'elles se seront trouvées l'emporter, il ne sera pas démontré que leur triomphe soit celui de la philosophie de la Force. C'est parce qu'en prenant conscience d'elles-mêmes, elles se sont découvertes prêtes à la lutte, à tous les sacrifices qu'elle exige, à toutes les douleurs qu'elle inflige, qu'elles ont du même coup conçu la puissance du Droit. Celle-ci éclatera sans conteste le jour où elle enfantera le geste décisif qui repousse l'offense et fixe le destin. Ainsi la vigueur du Droit se réalise dans la volonté de vaincre au nom du Droit. Chaque peuple mérite que son idéal soit maintenu, que son patrimoine soit conservé ou reconstitué, que les garanties qui sauvegardent son avenir et les réparations des injustices dont il a souffert lui soient accordées, lorsqu'il manifeste, par la probité de sa pensée et la vertu de son action, qu'il constitue pour le progrès humain cette somme de Biens spirituels et de Puissances morales dont l'anéantissement serait néfaste à tous. R. H.

L'éditeur-gérant : Max Leclerc.

Coulommiers. -- Imp. Paul BRODARD.

LE CONCEPT CHEZ ARISTOTE[1]

Nous allons nous demander quelles sont les vues d'Aristote sur le concept. Comme il n'en fait la théorie que d'une manière incidente et accessoirement, nous ne trouvons pas chez lui de définition expresse du concept. Il a bien un nom pour le désigner, à savoir le mot λόγος (cf. Bonitz, *Index Aristot.*, 434 *a*, 13 et suiv.); mais ce nom même, il le remplace le plus souvent par des équivalents, et, dans tous les cas, Aristote n'y ajoute pas de définition. Pour obtenir une définition extérieure du concept qui puisse nous servir de point de départ, nous sommes réduits à l'extraire de ce que nous savons touchant le rôle du concept dans le syllogisme. Le syllogisme se compose de propositions et les propositions se composent de termes. Dans cette marche régressive du complexe au simple, le terme, une fois retiré du syllogisme, puis de la proposition elle-même, se présente comme une chose qui a cessé d'être en relations avec d'autres et qui est prise en elle-même. Autrement dit, la définition extérieure du concept semble n'être pas autre chose que celle de la catégorie. Le concept est quelque chose de ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενον. Et de fait nous verrons qu'il y a des concepts de toutes les catégories.

Mais, si le concept correspond ainsi à une chose prise en elle-même et exprime la chose en elle-même, il est clair qu'il représente la nature de la chose, puisque, retirée des relations où elle entre, la chose n'a plus en elle que sa propre nature. Le concept est donc l'expression, par un seul mot, de la définition de la chose; ou bien encore il est l'essence de la chose dans la pensée. Nous nous rendrons compte en avançant que c'est bien ainsi qu'Aristote se représente le concept. Mais, pour y arriver, il nous faut, sous les généralités extérieures par lesquelles nous venons de caractériser le concept,

1. Cette étude fait partie d'un cours sur Aristote, en vingt et une leçons, qui fut professé par Hamelin à l'École Normale en 1904-1905 et qui sera publié en entier, par la librairie Félix Alcan. La leçon sur *le concept* est suivie de celle sur *l'opposition des concepts*, que Hamelin avait, de son vivant, donnée à l'*Année philosophique* (XVIe année, 1905). *N. D. L. R.*

mettre des déterminations précises; il nous faut voir de quoi se compose le concept et comment il s'établit.

Platon avait déjà insisté sur ce premier point, que, lorsqu'on voulait exprimer la nature d'une chose, il fallait exclure les accidents au sens propre du mot, les attributs accidentels. Sur ce point Aristote regarde la cause comme entendue. Il donne la définition de l'accident dans un assez grand nombre de textes, dont un des plus nets est peut-être celui des *Topiques*, I, 5 : l'accident est un attribut de la chose, qui peut lui appartenir ou ne pas lui appartenir[1]. Mais c'est à peine s'il indique que l'accident ne doit pas entrer dans la notion, tant la chose lui paraît évidente et facile à déduire de la définition même de l'accident. Tout au plus se contente-t-il d'opposer l'accident au καθ' αὑτό, ou, comme il le fait ailleurs, à l'οὐσία[2].

Mais ce n'est pas seulement l'accident, c'est-à-dire le prédicat non essentiel, qui n'est pas constitutif du concept ; c'est encore le prédicat qui, fondé dans l'essence, n'appartient pourtant pas à l'essence. Car Aristote distingue nettement de l'essence les prédicats dérivés, que le raisonnement sait dégager et qu'il a précisément pour fonction de dégager de l'essence[3].

De même encore le propre n'entre pas dans le concept. Le propre, au sens étroit du mot, est une détermination qui n'appartient qu'à une seule chose et appartient à cette chose dans toute son extension, de sorte qu'il se réciproque avec la chose. Malgré cette identité d'extension, il n'y a pas identité de nature : le propre est au contraire traité par Aristote comme une marque extérieure et comme une détermi-

1. 102 *b*, 4 : συμβεβηκὸς δέ ἐστιν ὃ μηδὲν μὲν τούτων ἐστί, μήτε ὅρος μήτε ἴδιον μήτε γένος, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι, καὶ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν, οἷον τὸ καθῆσθαι ἐνδέχεται ὑπάρχειν τινὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λευκόν· τὸ γὰρ αὐτὸ οὐθὲν κωλύει ὁτὲ μὲν λευκὸν ὁτὲ δὲ μὴ λευκὸν εἶναι. ἔστι δὲ τῶν τοῦ συμβεβηκότος ὁρισμῶν ὁ δεύτερος βελτίων· τοῦ μὲν γὰρ πρώτου ῥηθέντος ἀναγκαῖον, εἰ μέλλει τις συνήσειν, προειδέναι τί ἐστιν ὅρος καὶ γένος καὶ ἴδιον, ὁ δὲ δεύτερος αὐτοτελής ἐστι πρὸς τὸ γνωρίζειν τί ποτ' ἐστι τὸ λεγόμενον καθ' αὑτό. — Cf. d'autres références dans Zeller, *Phil. der Griechen*, p. 204, n. 4, 3e édit.

2. Par ex. *Metaph.*, Γ, 4, 1007*a*, 31 : τούτῳ γὰρ διώρισται οὐσία καὶ τὸ συμβεβηκός· τὸ γὰρ λευκὸν τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν, ὅτι ἔστι μὲν λευκὸς, ἀλλ' οὐχ ὅπερ λευκόν. (cf. Δ, 7 *début*). Ou encore *Anal. post.*, I, 22, 84 *a*, 24-30. Voir Waitz, *Organon*, II, 203.

3. *Metaph.*, Δ, 30 *s. fin.*, 1025 *b*, 30 : λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν. Cf. *An. post.*, I, 6, 75 *a*, 18 : τῶν δὲ συμβεβηκότων μὴ καθ' αὑτά... οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀποδεικτική. 7, 75 *b*, 1 : τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις. Dans *Metaph.*, Γ, 2, 1004 *b*, 5, Aristote se sert de l'expressien πάθη καθ' αὑτά ; cf. Bonitz, *Metaph.*, II, *ad loc.* (p. 181).

nation superficielle, qui n'entre pas en ligne de compte lorsqu'il s'agit de se faire une notion d'une chose[1].

Sur quoi donc porte le concept, puisque ce n'est ni sur l'accident, ni sur l'attribut nécessaire mais dérivé, ni sur le propre? C'est évidemment sur l'οὐσία. C'est ce qu'Aristote exprime ordinairement, en disant qu'il n'y a définition que de l'οὐσία (Bonitz, *Ind.*, 525 *a*, 8). Mais ce n'est pas encore là une manière assez précise de déterminer l'objet du concept et, par cet objet, la nature du concept; car le concept n'est, bien entendu, que le reflet de son objet. L'objet du concept, si l'on veut le déterminer avec la plus grande précision, n'est donc pas seulement l'οὐσία; c'est une sorte particulière d'οὐσία. C'est l'οὐσία en tant qu'elle exclut la composition, en tant qu'elle est simple. Aristote nous dit en effet qu'il y a identité entre la chose prise en elle-même, entre *chaque* chose, c'est-à-dire entre la chose en tant qu'objet du concept, et la quiddité de la chose, lorsque la chose considérée est une πρώτη οὐσία. En d'autres termes, une chose est vraiment elle-même, elle est vraiment objet de concept, lorsqu'elle est une πρώτη οὐσία[2].

Qu'est-ce maintenant qu'une πρώτη οὐσία? Il est clair que l'expression n'a aucunement le même sens que dans le chapitre 5 des *Catégories*. Aristote nous explique d'ailleurs aussitôt ce qu'il entend : une οὐσία est πρώτη quand elle n'est pas attachée à autre chose qu'elle-même, quand elle n'est pas quelque chose dans autre chose[3]. Mais, ainsi définie, une πρώτη οὐσία est la même chose que les ἁπλᾶ, les natures simples dont parle ailleurs Aristote. Car ce qui caractérise ces natures simples, c'est précisément qu'il n'y a en elles aucune composition, aucune trace d'une chose rapportée à une autre. Et en effet, d'une part, Aristote fait du mot ἁπλᾶ un synonyme de τὰ τί ἐστι[4]; et, d'autre part, il oppose ces natures simples au groupe formé par un sujet et un attribut et l'acte mental qui saisit ces natures simples, au jugement[5].

1. *Top.*, I, 5, 102 *a*, 18 : ἴδιον δ'ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ'ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν· εἰ γὰρ ἄνθρωπός ἐστι, γραμματικῆς δεκτικός ἐστι, καὶ εἰ γραμματικῆς δεκτικός ἐστιν, ἄνθρωπός ἐστιν.

2. *Metaph.*, Z, 11, *s. fin*, 1037 *a*, 33 : καὶ ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν ταὐτόν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν, οἷον καμπυλότης καὶ καμπυλότητι εἶναι, εἰ πρώτη ἐστίν.

3. *Ibid.*, *b*, 3 et suiv. : λέγω δὲ πρώτην ἣ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλῃ.

4. *Metaph.*, Θ, 10; E, 4, 1027 *b*, 27. Cf. Bonitz, *Metaph.* II, 410 et suiv.

5. Voir par exemple (outre *Metaph.*, Θ, 10) *De An.*, III, 6, 430 *b*, 26.

La simplicité des natures simples n'est d'ailleurs aucunement affaire de relation et de point de vue; c'est une simplicité essentielle ou, mieux encore, en prenant l'épithète dans toute sa force, une simplicité réelle. C'est ce dont on se rend compte, si l'on songe aux deux acceptions dans lesquelles Aristote paraît avoir pris ces expressions de ἁπλᾶ, d'ἀδιαίρετα, d'ἀσύνθετα. — En un sens, les natures simples sont pour lui toutes les formes pures sans exception. Il parle d'une unité et d'une indivisibilité qui consistent, sans plus, dans le fait de tomber d'un seul coup sous la pensée et d'être formellement ou spécifiquement une seule chose[1]; et le chapitre 6 du livre III du *De Anima* se termine par la déclaration qu'il faut considérer comme des indivisibles ὅσα ἄνευ ὕλης[2]. Prise en ce sens, la simplicité de la nature simple n'exclut, pas plus que celle de la monade de Leibniz, un certain genre de composition. C'est en ce sens assurément que le plus réel des êtres, celui dont la nature a le plus de richesse, est une nature simple. Mais, même ainsi entendue, la simplicité n'est sûrement pas identique à celle qui résulterait de l'unification, toujours extérieure, d'une matière concrète ou presque concrète et d'une forme; comme, par exemple, la simplicité de l'essence de l'homme ou du camus. La simplicité d'une forme pure, même lorsque cette forme contient une matière logique, est une simplicité interne et nécessaire, précisément parce que l'absence de matière, dans l'acception propre du mot matière, supprime toute espèce de distance entre les parties de la forme, qui dès lors se pénètrent et s'unifient. — Quoi qu'il en soit du reste, peu importe. Car Aristote a encore une autre manière plus fondamentale de comprendre la simplicité des natures simples. Le type primitif de ces natures ne comporte même pas de matière logique. Au-dessus des natures simples, qui le sont à la façon du cercle (lequel a une matière logique, savoir le genre figure plane), il y a les natures simples qui sont immédiatement ce qui s'appelle unes, savoir, avec quelques autres également primitives et irréductibles, ces notions qui n'ont pas de genre : l'être et les catégories, substance, qualité, etc.[3]. La simplicité des natures

1. Par exemple, *Metaph.*, I, 1, 1052 *a*, 34; *De An.*, III, 6, 430 *b*, 14.

2. Cf. aussi *Metaph.*, H, 6 *fin* (passage suspect à la vérité, à partir de 1045 *b*, 19).

3. *Metaph.*, H, 6, 1045 *a*, 33 : ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ'αἰσθητή, καὶ αἰεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δ'ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον. ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς ὅπερ ἕν τι ἐστιν ἕκαστον, ὥσπερ καὶ ὅπερ ὄν τι, τὸ τόδε, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν. Cf. Bonitz, *Metaph.*, II, *ad loc.*, et, sur toute la théorie des notions simples, G. Rodier, *Aristote, Traité de l'âme* (1900), II, 473-476.

simples ainsi comprises se distingue absolument d'une unité de point de vue et de rapport. Cette simplicité n'est plus une affaire de point de vue : c'est une réalité par soi. S'il en est ainsi, l'objet du concept est une chose prise en elle-même ou un terme, c'est-à-dire une essence, c'est-à-dire une nature simple, c'est-à-dire quelque chose qui est simple inévitablement et par soi.

Mais de la nature de son objet suit immédiatement celle du concept. Au νοητόν simple correspondent un νόημα simple et une νόησις simple. Le concept est une intuition dans toute la force du terme. Il n'y a en lui aucune discursion. C'est une intuition, intellectuelle bien entendu; et en fin de compte, il n'y en a sans doute pas d'autre. Qu'elle soit intellectuelle, cela ne l'empêche pas d'être aussi véritablement, et même, à coup sûr, plus véritablement, étrangère à toute discursion que l'intuition sensible, qui peut cependant servir ici de terme de comparaison, comme étant quelque chose de plus connu pour nous. Le concept est, pour reprendre les termes par lesquels le *De Anima* et la *Métaphysique* qualifient la perception des natures simples, une intuition comparable à la vision d'un objet propre de la vue, ou encore à l'acte de toucher[1].

Nous venons de voir ce qu'est le concept quand on le prend sous sa forme rigoureusement propre. Et c'est sous cet aspect qu'il fallait commencer par le considérer pour bien comprendre que aux yeux d'Aristote, il y a entre lui et tout ce qui est opération discursive une distinction, non pas de degré, mais de nature. Car autrement nous aurions pu croire que le concept, selon Aristote, est quelque chose comme une discursion ramassée et unifiée. Or c'eût été là une manière de voir insuffisamment précise, à laquelle aurait échappé ce qu'il y a de vraiment propre dans le concept. Mais, si le concept est, en lui-même et primitivement, une opération et presque une chose à part, dont l'unité n'est pas celle d'un rapport ou, autrement dit, d'une fonction, il est impossible cependant à toute doctrine de ne pas reconnaître, à côté de ce type essentiel et primitif, une autre sorte de concepts. Le concept comme aperception absolument simple peut bien rester l'idéal de tout concept; au-dessous de cet idéal, si l'on ne veut pas que presque toute la réalité échappe aux concepts, force est bien d'admettre des concepts, moins radicalement

1. *De An.*, III, 6 *fin*, 430 *b*, 29 : ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ'ἄνθρωπος, τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης. *Metaph.*, Θ, 10, 1051 *b*, 23, 25 : ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς... θιγεῖν..., τὸ δ'ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν.

distincts des opérations discursives, et dont la simplicité ne soit plus autre chose que celle d'un rapport et d'une fonction. — Nous allons tout à l'heure passer en revue ces concepts de second ordre. Avant de le faire n'oublions pas de remarquer qu'Aristote a bien le sentiment de la parenté entre l'intuition et la discursion et qu'il a su assigner le point où elles passent pour ainsi dire l'une dans l'autre. Nous aurons prochainement à dire que la définition se compose du genre et de la différence : peut-être ne faut-il pas prendre cette formule au pied de la lettre, au moins lorsque la définition s'applique à certains objets tout intelligibles. A parler exactement, le genre est dans certains cas, ainsi qu'on l'a fait remarquer, enveloppé dans la différence et ne fait qu'un avec elle[1]. Cependant, même lorsque la différence ne peut se concevoir sans le genre, Aristote admet qu'il faut procéder comme si la séparation était possible. Et, en conséquence, il proclame que toute définition est un discours[2]. Mais, d'autre part, le discours qui est la définition n'est pas discursif en réalité. Car, comme disent les *Seconds Analytiques* (II, 3, 90 *b*, 33), tandis que toute démonstration, par exemple, aboutit à attribuer quelque chose à autre chose, il n'y a dans la définition aucune attribution de cette espèce, puisque les deux termes sont identiques : ἐν δὲ τῷ ὁρισμῷ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου κατηγορεῖται. Ainsi, par la définition, le passage s'établit entre l'intuition et la discursion, entre le concept et le jugement. La possibilité de traduire une intuition par un jugement donne à penser qu'on peut réciproquement traduire un jugement par un concept. Ceci n'équivaut pas à dire que les deux opérations ne diffèrent qu'en degré. Néanmoins cela prépare bien à comprendre que, dans certains cas, le concept pourra se rapprocher du jugement et n'être plus que l'unité fonctionnelle d'une diversité.

Aux natures simples, tant à celles qui le sont au point de n'avoir pas même de matière logique, qu'à celles qui sont simples comme étant de pures quiddités bien qu'elles enveloppent des parties logiques, s'opposent les natures composées : aux ἁπλᾶ, les choses doubles qui ne s'expriment qu'au moyen d'une addition de quelque détermination à un sujet. L'opposition marquée, Aristote se demande aussitôt s'il y a définition, autant dire s'il y a concept, de ces natures composées[3]. Bien que la distinction et la question posées par Aristote

1. Rodier, *Op. cit.*, II, p. 475, *s. in.*

2. *Top.*, I, 5, 102 *a*, 2 : ὅσοι δ'ὁπωσοῦν ὀνόματι τὴν ἀπόδοσιν ποιοῦνται, δῆλον ὡς οὐκ ἀποδιδόασιν οὗτοι τὸν τοῦ πράγματος ὁρισμόν, ἐπειδὴ πᾶς ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν

3. *Metaph.*, Z, 5 *déb.* : ἔχει δ'ἀπορίαν, ἐάν τις μὴ φῇ ὁρισμὸν εἶναι τὸν ἐκ προσθέ

visent littéralement les substances composées seules, l'opposition et la question peuvent être généralisées, et il s'agit de savoir si les choses composées en général, même quand ces composés sont autre chose que des substances, admettent des définitions ou donnent lieu à des concepts. Évidemment il faut distinguer plusieurs cas. Non moins évidemment, le premier est celui des substances composées. Nous n'avons pas à exposer pour le moment la théorie de la substance, et il suffira d'indiquer qu'il y a pour Aristote des substances, ou au moins une substance, toutes formelles, et, d'autre part, des substances qui sont formées par la réunion d'une matière et d'une forme, ce qu'il appelle σύνολος οὐσία. Y a-t-il donc définition ou concept d'une σύνολος οὐσία, d'un homme par exemple qui est composé d'un corps et d'une âme? Aristote est certainement tenté de répondre qu'il n'y a définition des substances composées que par leur forme. Ainsi, pour définir ou concevoir un homme, on ne définirait ou ne concevrait que l'âme [1]. Si cette formule voulait dire que l'âme est tout l'homme parce qu'elle implique tout le reste de l'homme, savoir un corps organique d'une certaine espèce, en tant que ce corps est considéré en général et non comme un corps individuel, on pourrait le considérer comme donnant la pensée définitive d'Aristote. Mais alors elle ne différerait que verbalement de la conclusion à laquelle nous allons aboutir tout à l'heure. Si au contraire la formule signifie qu'il faut prendre l'âme en elle-même, la définir d'une façon toute logique, à la manière par exemple de celui qui définirait la maison, sans tenir compte des pierres, du bois et des tuiles, comme un abri protecteur contre les intempéries (*De An.*, I, 1, 403 *b*, 3 et suiv.), alors la formule n'exprime pas la pensée définitive d'Aristote. Car les substances composées sont des substances; donc elles ont une unité, et partant il faut bien qu'il y en ait un concept. Mais l'établissement de la définition ou du concept ne va pas sans difficulté. Les substances composées sont comparables à ces attributs qui enveloppent leur sujet. Ce n'est pas là, pour Aristote, le cas de tous les attributs, c'est celui des attributs qui par soi appartiennent à un sujet. Le sujet ne les possède pas par lui-même, mais au contraire c'est eux qui, par eux-mêmes, se rapportent à leur sujet : ainsi le

σεως λόγον, τίνος ἔσται ὁρισμὸς τῶν οὐχ ἁπλῶν ἀλλὰ συνδεδυασμένων; ἐκ προσθέσεως γὰρ ἀνάγκη δηλοῦν.

1. *Metaph.*, Z, 11, 1037 *a*, 26 : ταύτης [sc. τῆς συνόλου οὐσίας] δέ γ'ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ ἔστιν. μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν, ἀόριστον γάρ, κατὰ τὴν πρώτην δ'οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος.

pair, l'impair, le premier, le divisible sont des attributs qui enveloppent le nombre[1]; le camus, τὸ σιμόν, qui sert ordinairement d'exemple à Aristote (Bonitz, *Ind.*, 680 *a*, 40), suppose, comme sa matière et son siège, un nez. Or, comment définir de tels attributs et par exemple le camus? Si « camus » veut dire « nez camus », ce qu'on aura à définir c'est en réalité « nez camus », et il faudra dire que c'est un « nez, nez concave »[2]. Cette répétition, inévitable si l'on veut être exact, décèle la dualité invincible qui se cache au fond des attributs dont il s'agit et, par conséquent, au fond des σύνολοι οὐσίαι dont le cas est exactement le même. Cependant, malgré cette difficulté, il faut bien dire qu'il y a définition ou concept des substances composées. Mais c'est d'une autre façon que des quiddités pures. Car le mot de définition se prend en plusieurs sens (*Metaph.* Z, 5, 1031 *a*, 8). Dans le chapitre 2 du livre H de la *Métaphysique*, Aristote explique qu'il y a trois sortes de définitions : par la matière, par la forme, par la réunion des deux[3]. La définition par réunion de la matière et de la forme est même si bien une définition légitime que c'est la manière de définir propre à l'une des trois sciences théorétiques, c'est-à-dire à la physique[4].

Par une première extension il y a définition ou concept des substances composées, comme des quiddités. Cette première extension est suivie de plusieurs autres. Et d'abord, il y a définition ou concept des choses qui tombent sous les autres catégories, comme des substances. La manière dont Aristote l'explique nous fait pénétrer très avant dans sa pensée et nous permet de comprendre comment, d'une façon générale, il peut et doit y avoir définition et concept

1. *An. post.*, I, 4, 73 *a*, 37 : καὶ ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ [ces deux derniers mots désignent les sujets] ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι, οἷον τὸ εὐθὺ ὑπάρχει γραμμῇ καὶ τὸ περιφερές, καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον ἀριθμῷ... καὶ πᾶσι τούτοις ἐνυπάρχουσιν ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστιν λέγοντι ἔνθα μεν γραμμὴ ἔνθα δ'ἀριθμός. Cf. *Metaph.*, Δ, 18, 1022 *a*, 27-29.

2. *Metaph.*, Z, 5, 1030 *a*, 28 : εἰ μὲν γὰρ τὸ αὐτό ἐστι σιμὴ ῥὶς καὶ κοίλη ῥίς, τὸ αὐτὸ ἔσται τὸ σιμὸν καὶ τὸ κοῖλον· εἰ δὲ μὴ διὰ τὸ ἀδύνατον εἶναι εἰπεῖν τὸ σιμὸν ἄνευ τοῦ πράγματος οὗ ἐστὶ πάθος καθ' αὑτό (ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοιλότης ἐν ῥινί), τὸ ῥινὰ σιμὴν εἰπεῖν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ δὶς τὸ αὐτὸ ἔσται εἰρημένον, ῥὶς ῥὶς κοίλη· ἡ γὰρ ῥὶς ἡ σιμὴ ῥὶς ῥὶς κοίλη ἔσται.

3. 1043 *a*, 14-19 : διὸ τῶν ὁριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστιν οἰκία, ὅτι λίθοι πλίνθοι ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὕλη γὰρ ταῦτα· οἱ δὲ ἀγγεῖον σκεπαστικὸν σωμάτων καὶ χρημάτων, ἤ τι ἄλλο τοιοῦτο προσθέντες, τὴν ἐνεργείᾳ λέγουσιν· οἱ δ'ἀμφω ταῦτα συντίθεντες τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν.

4. *De An.*, I, 1, 403 *b*, 7 : τίς οὖν ὁ φυσικὸς τούτων [de celui qui définit par la fin, ou par la matière, ou par la forme réalisée dans la matière et en vue de la fin]; πότερον ὁ περὶ τὴν ὕλην, τὸν δὲ λόγον ἀγνοῶν, ἢ ὁ περὶ τὸν λόγον μόνον [comme fait le dialecticien]; ἢ μᾶλλον ὁ ἐξ ἀμφοῖν.

d'autre chose que des quiddités. L'être se dit en plusieurs sens, savoir selon chacune des catégories. N'y a-t-il rien qui rattache ces sens les uns aux autres? Certes il n'y a pas d'élément commun entre les diverses catégories; mais chacune d'elles se rapporte au même terme primordial, et c'est ce rapport à un même terme qui fait qu'il y a de l'être dans chacune des catégories. Entre une plante médicinale, un instrument médical, une œuvre médicale il n'y a pas d'élément commun; mais chacun de ces termes se rapporte à un même terme primordial, l'art de produire la santé. C'est précisément la même chose pour les catégories par rapport à la substance : chacune, pour ainsi dire, imite selon sa mesure la substance. Et c'est pour cela que, à côté de la définition ou du concept de la substance, il y aura des définitions ou des concepts de la qualité, de la quantité, etc.[1]

Non seulement il y a définition ou concept des qualités, des quantités, etc., il y a définition du groupe formé par un sujet et un attribut. En principe cela paraît impossible, car il y a là quelque chose de multiple et de disjoint, qu'on peut bien désigner si l'on veut par un nom unique, comme le mot *Iliade* désigne les vingt-quatre chants d'Homère; mais le mot employé ne constituera pas plus un concept que le mot *Iliade* (*Metaph.*, Z, 4, 1030 *a*, 2-17). Cependant Aristote, parmi les différents sens de l'être, compte, en le rapprochant des catégories, l'être comme copule[2]. Ainsi la liaison « l'homme est blanc » est quelque chose qui est. Nous ne sommes donc pas surpris d'entendre Aristote déclarer qu'il y a définition ou concept de l'homme blanc (*Metaph.*, Z, 4 *fin*). Enfin il y a définition ou concept du groupe formé non plus par un sujet et un attribut, mais par une manière d'être qui, au lieu d'être attribuée à un sujet, est placée dans un sujet comme un élément dans une chose à laquelle il vient s'ajouter, comme ou presque comme une partie intégrante. Aristote cite et accueille des définitions de cette sorte, données par

1. *Metaph.*, Z, 4, 1030 *a*, 17 : ἔτι καὶ ὁ ὁρισμὸς ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστι πλεοναχῶς λέγεται· καὶ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δ'ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσόν, ποιόν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ὥσπερ γὰρ τὸ τί ἐστιν ὑπάρχει πᾶσιν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ'ἑπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις. Cf. toute la fin du chapitre, à partir de *a*, 35 et suiv., et Γ, 2 *déb.* (l'exemple des choses médicinales ou médicales qui sont dites πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἕν, οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἕν); voir encore *Top.*, I, 9, 103 *b*, 23-37.

2. *Metaph.*, Z, 4, 1030 *a*, 25 et suiv. : certains disent que le non-être est, parce qu'il *est* non-être. Cf. Bonitz, *Metaph.*, II, *ad loc.*, p. 310.

Archytas : le silence des vents (νηνεμία), c'est le repos de la masse de l'air; le calme (γαλήνη), c'est l'égalité de niveau dans la mer[1].

Nous pouvons dire maintenant d'une manière générale qu'il y a définition ou concept de tout ce qui n'est pas seulement juxtaposé comme les vers de l'*Iliade*, mais de tout discours qui est un, et il y a autant de sens de l'Un que de sens de l'Être[2]. Nous étions partis du concept comme chose; nous voyons depuis longtemps se développer les diverses formes du concept comme fonction. S'il faut ne pas oublier qu'il n'existe que parce qu'il imite, d'une manière prochaine ou éloignée, le concept absolument simple dont l'objet est une quiddité indécomposable, c'est cependant ce concept-fonction, ce concept unité d'une multiplicité, qui occupe dans le système le plus de place et celui dont la logique et la dialectique s'occupent en fait à peu près uniquement. En effet le concept absolument simple est quelque chose de tout fait : on ne le construit ni ne le reconstruit en aucun sens. Il en est autrement du concept relativement simple. Indiquons comment il se constitue d'après Aristote.

La définition, ou le concept, porte sur l'espèce et résulte de la réunion du genre prochain et des différences[3]. Le genre est ce en quoi deux choses diversifiées par des différences spécifiques sont essentiellement identiques (*Metaph.*, I, 8, 1057 *b*,37); ou encore ce qui est commun à plusieurs espèces, mais de telle façon que ce soit un élément essentiel de ces espèces, quelque chose qui puisse s'attribuer à elles dans la catégorie de la substance (ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον), quelque chose qu'on puisse donner comme réponse à la question : qu'est-ce qu'une certaine espèce, par exemple qu'est-ce que l'homme? On répondra : " c'est un animal ", et en effet « animal » est bien le genre de « homme » (*Top.*, I, 5, 102 *a*, 31 et suiv.[4]). Le genre tient donc une place considérable dans la définition ou le concept. Il tient une place considérable en ce qu'il est la première base du

1. *Metaph.*, H, 2, 1043 *a*, 19-25 (à la suite du passage cité, un peu plus haut); cf. B, 3, 998 *b*, 12 et suiv. : ἕτερος δ'ἔσται ὁ διὰ τῶν γενῶν ὁρισμὸς καὶ ὁ λέγων ἐξ ὧν ἔστιν ἐνυπαρχόντων. Sur ἐν ὑποκειμένῳ, par opposition à καθ' ὑποκειμένου, voir *Catég.*, 2, 1 *a*, 20 et suiv.

2. *Metaph.*, Z, 4, 1030 *b*, 4 : ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων [ὁμοίως] ἐστί, πλὴν οὐ πρώτως. οὐ γὰρ ἀνάγκη, ἐὰν τοῦτο τιθῶμεν, τούτου ὁρισμὸν εἶναι ὃ ἂν λόγῳ τὸ αὐτὸ σημαίνῃ, ἀλλὰ τινὶ λόγῳ· τοῦτο δ'ἐὰν ἑνὸς ᾖ, μὴ τῷ συνεχεῖ ὥσπερ ἡ Ἰλιὰς ἢ ὅσα συνδέσμῳ, ἀλλ' ἐὰν ὁσαχῶς λέγεται τὸ ἕν· τὸ δ'ἓν λέγεται ὥσπερ τὸ ὄν· τὸ δ'ὄν τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει.

3. *Metaph.*, Z, 12, 1037 *b*, 29 et suiv. Cf. Zeller, *op. cit.*, p. 206, n. 1.

4. Cf. Zeller, *op. cit.*, p. 205, n. 2.

concept[1]. Mais la différence joue un rôle qui n'est pas moins considérable; car, étant ce qu'il y a de plus propre à une chose, elle est ce qui est le plus constitutif de l'être de la chose. C'est pourquoi Aristote va quelquefois jusqu'à dire que ce qui constitue le concept d'une chose, c'est l'ensemble des différences, ou, ce qui revient au même, la dernière différence. Mais il faut observer qu'il entend par là, non les différences prises abstraitement, mais bien en tant qu'elles enveloppent le genre comme leur base[2]. A la prendre abstraitement, en effet, une différence peut n'être pas propre à son espèce, et c'est seulement en réunissant plusieurs différences les unes aux autres, et surtout en réunissant les différences avec le genre, que l'on constitue un ensemble de caractères qui a exactement la même extension que l'objet à définir ou concevoir, et qui en exprime adéquatement la nature. Ainsi le nombre trois est un nombre impair, premier dans les deux sens, c'est-à-dire qui n'est ni un produit ni une somme de nombres; le caractère d'être premier dans les deux sens appartient aussi au nombre deux; mais d'être en même temps impair et premier dans les deux sens, cela n'appartient qu'au nombre trois[3]. Ainsi les différences unies au genre constituent un propre du défini, qui se réciproque avec lui[4]. Du reste les différences ne sont nullement des dénominations externes : tout comme le genre elles s'attribuent à leur sujet en τῷ τί ἐστι[5]. Par le moyen du genre et de la différence on reconstitue donc, à l'aide d'éléments antérieurs à elle et en soi plus connus qu'elle (*Top.*, VI, 3, 141 *b*, 25-34), l'οὐσία de la chose à définir ou concevoir.

Pour achever de nous rendre compte de la nature du concept, il ne nous reste plus qu'à nous demander de quelle sorte d'οὐσία il est ici question. Qu'est-ce, en d'autres termes, qui est saisi dans le

1. *Top.*, VI, 5, 142 *b*, 27 : τὸ δὲ γένος βούλεται τὸ τί ἐστι σημαίνειν, καὶ πρῶτον ὑποτίθεται τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ λεγομένων.

2. Cf. Zeller, p. 207, n. 1.

3. *An. post.*, II, 13, 96 *a*, 33-*b*, 1 : ... ὧν [sc. τῶν ὑπαρχόντων ἐν τῷ ὁρισμῷ] ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλεῖον ὑπάρξει, ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλέον· ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος, οἷον τριάδι ὑπάρχει πάσῃ κτλ. Cf. Trendelenburg, *Elem. log. Aristot.*, § 57, p. 144 et suiv., 8e éd.

4. *Top.*, I, 4, principalement 101 *b*, 18 : καὶ γὰρ τὴν διαφορὰν ὡς οὖσαν γενικὴν ὁμοῦ τῷ γένει τακτέον. ἐπεὶ δὲ τοῦ ἰδίου τὸ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνει, τὸ δ' οὐ σημαίνει, διῃρήσθω τὸ ἴδιον εἰς ἄμφω τὰ προειρημένα μέρη, καὶ καλείσθω τὸ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι σημαῖνον ὅρος, κτλ. Cf. 8, 103 *b*, 7-16. Voir plus haut.

5. *Top.*, VI, 6, 144 *a*, 24 : οὐδεμία γὰρ διαφορὰ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπαρχόντων ἐστί, καθάπερ οὐδὲ τὸ γένος· οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν τινὶ καὶ μὴ ὑπάρχειν.

concept, quelle est la valeur ontologique du concept? Considérons deux aspects du concept ou de l'οὐσία sur laquelle il porte : d'abord l'unité du concept, ensuite son contenu.

L'unité du concept est conçue par Aristote sur le modèle de la chose. Le concept, au moins le concept des choses qui admettent quelque composition, doit être un parce que la chose conçue est une (*Metaph.*, Z, 11, 1037 *a*, 18). Or la chose est une parce que la forme et la matière sont faites pour s'unir et l'unité de la définition ou du concept s'explique elle aussi par ce rapport, d'espèce réelle, entre la matière et la forme (*Metaph.*, H, 6). Le genre joue le rôle de matière, la différence, celui de forme (*Metaph.*, Δ, 24, 1023 *b*, 2; cf. Bonitz, *Ind.*, 787 *a*, 19). Mais, quoique d'espèce réelle, la relation de matière et de forme est bien générale et bien souple, et, lorsqu'elle s'applique au genre et à la différence, elle n'est plus guère peut-être qu'une métaphore.

Passons à la considération du contenu du concept. Le chapitre 10 du livre Z de la *Métaphysique* cherche longuement ce que sont les parties que peut contenir la définition ou le concept. Et il répond que ces parties sont des parties de la forme. Sans doute, si toute substance était pour Aristote, comme sa substance suprême, une substance formelle, on pourrait dire que des parties formelles peuvent bien être en même temps des parties substantielles dans le sens le plus propre du mot substantiel. Mais on sait d'autre part qu'il n'y a pour Aristote qu'une seule substance formelle, à savoir précisément la substance suprême. — Au reste, et c'est ce qui achève de préciser la signification de l'expression de parties de la forme, ces parties sont toutes, selon Aristote, des universaux. Sans doute il ne faut pas se méprendre et attribuer au point de vue de l'extension chez Aristote une prédominance absolue. Il s'en faut bien que les genres et les espèces soient chez lui des titres de classe. D'une part, en effet, l'universel lui-même, tel qu'il le définit, n'est pas seulement un universel. Car Aristote distingue de la façon la plus nette entre le κατὰ παντός et le καθ' αὑτό, que nous allons voir entrer dans la notion du καθόλου [1]. Il déclare que, quand on sait par énumération complète de tous les cas, on ne sait pas véritablement

1. *An. post.*, I, 4, 73 *b*, 25 : τὸ μὲν οὖν κατὰ παντὸς καὶ καθ'αὑτὸ διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.... Cette distinction, entre κατὰ παντός « en général » et καθ' αὑτό « par soi », est exposée dans le développement qui précède, à partir de 73 *a*, 28.

de la façon à laquelle il réserve la qualification d'universelle[1]. Le véritable universel, c'est, dit-il, ce qui n'est pas seulement κατὰ παντός, mais encore καθ'αὑτό[2]. D'autre part Aristote pense certainement, comme l'a fait Alexandre d'Aphrodise, par exemple, dans le morceau de ses Ἀπορίαι καὶ λύσεις (I, 3) qui est intitulé τίνων εἰσὶν οἱ ὁρισμοί, que les définitions portent sur un ensemble de caractères dont l'existence en plus ou moins d'exemplaires est assez indifférente (8, 12-17, Bruns ; 21, 6, Spengel). Mais il y a une contrepartie. D'abord l'extension tend à être quelque chose de plus qu'un signe et un moyen de contrôle de la compréhension; car il y a chez Aristote cette étrange notion du ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, c'est-à-dire de ce qui se reproduit avec une certaine fréquence, et ce commencement de constance suffit, sans autre raison, à faire de la chose qui en porte le caractère un opposé de l'accident[3]. Ensuite, ce qui est plus significatif encore, il n'y a pas selon Aristote de définition ou de concept du singulier : tous les prédicats qu'on peut attribuer à une chose singulière ont, ou au moins sont susceptibles d'avoir de l'extension; s'il y avait plus d'un soleil, le second soleil répéterait le premier; donc le concept de soleil est un concept général[4]. Les caractères qui entrent dans les concepts sont donc tous des universaux. Le contenu du concept n'est donc pas substantiel au sens le plus profond du mot.

Par conséquent les genres et les différences ont beau être attribués aux choses dans la catégorie du τί ἐστι, ils ont beau par leur assemblage reconstituer des οὐσίαι, ces οὐσίαι non seulement ne sont pas le réel, mais même ne sont par des équivalents complets du réel. Le traité des *Catégories* dit excellemment que le genre et la différence signifient une sorte particulièrement élevée de ποιόν, le ποιόν de la

1. *Ibid.*, 5, 74 *a*, 30 : οὐ γὰρ ᾗ τρίγωνον οἶδεν, οὐδὲ πᾶν τρίγωνον, ἀλλ' ᾗ κατ' ἀριθμόν. κατ' εἶδος δ'οὐ πᾶν.... Il peut y avoir dans la connaissance totalité numérique résultant de l'énumération complète (εἰδέναι κατ' ἀριθμόν), il n'y a pas connaissance d'un tout spécifiquement un (εἰδέναι κατ' εἶδος).

2. *Ibid.*, 4, 73 *b*, 26 (suite du texte cité dans l'avant-dernière note) : καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό. φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν. τὸ καθ' αὑτὸ δὲ καὶ ᾗ αὐτὸ ταὐτόν....

3. Voir, par exemple, *Metaph.*, Δ, 30 *déb.*; cf. Zeller, *op. cit.* p. 166, n. 1, pour d'autres références.

4. *Metaph.*, Z, 15, 1040 *a*, 33 : ἔτι ὅσα [on ne se trompe pas seulement en attribuant à ces substances éternelles uniques des caractères qu'elles pourraient perdre sans cesser d'être ce qu'elles sont, mais encore en ce que les caractères allégués sont tels que...] ἐπ' ἄλλου ἐνδέχεται. οἷον ἐὰν ἕτερος γένηται τοιοῦτος, δῆλον ὅτι ἥλιος ἔσται· κοινὸς ἄρα ὁ λόγος. Cf. Bonitz, *ad loc.* et Zeller, p. 212, n. 4.

substance [1]. Le même traité dit encore très bien que les genres et les espèces des substances premières, c'est-à-dire ici des individus, sont aux genres et espèces, dans les autres catégories, ce que les substances premières sont elles-mêmes par rapport aux autres catégories (*Ibid.*, 3 *a*, 1-4). En un mot le concept n'atteint pas les substances; il n'atteint pas même toute l'essence des substances, si par essence on entend tout ce qui constitue la nature d'un être. La réalité de l'individu ne se définit pas et ne se conçoit pas, sauf l'exception de l'individu suprême. La réalité de l'individu lui vient de la matière, non de la matière qui est un universel et entre comme telle dans les définitions et les concepts, mais de la matière concrète, celle qui n'est pas des pierres et du bois en général, mais cette pierre et ce bois. Nous nous heurtons pour la première fois à la dualité du connaître et de l'être que nous retrouverons sans cesse chez Aristote. Et pourtant il a bien vu lui-même que, si les quiddités et les choses font deux, il n'y aura pas de science des êtres et que ce dont il y aura science ne sera pas [2].

O. Hamelin.

1. 5, 3 *b*, 19 : τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει· ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει.

2. *Metaph.*, Z, 6. 1031 *b*, 3 : καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμέναι ἀλλήλων [il s'agit des Idées platoniciennes, quiddités séparées des choses], τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ'οὐκ ἔσται ὄντα.

NÉO-VITALISME ET SCIENCES PHYSIQUES

Dans son discours présidentiel prononcé devant la section zoologique de l'*Association britannique* en 1911, M. d'Arcy Wentworth Thompson, professeur de zoologie à l'University-College de Dundee, après avoir rendu un magnifique hommage à notre compatriote Bergson, n'a pas hésité à dire : « L'hypothèse du Principe vital ou de l'élément vital, qui est restée à l'arrière-plan pendant presque un siècle, a surgi de nouveau comme une question réelle et urgente, comme la plus grande question qui puisse se présenter au biologiste. » (16, p. 389.)

Rien de plus juste que cette constatation si on en juge par le nombre sans cesse croissant des publications qui paraissent à l'étranger sur la question de la légitimité du point de vue vitaliste. Sans doute, et c'est ainsi que beaucoup de techniciens suppriment le problème, on peut dire qu'il ne s'agit là que de vaines discussions philosophiques. Ainsi que nous allons le voir, il n'en est rien, et c'est pourquoi nous commencerons par montrer que l'insuffisance des données *actuelles* de la physique est apparue à ceux-là mêmes qui néanmoins font profession de rejeter formellement toute attitude vitaliste. C'est ainsi que M. Delage, à propos des théories physiques de la caryokinèse fait les remarques suivantes : « On ne peut se défendre de l'impression que toutes ces théories..., si séduisantes par leur élégance et qui semblent serrer de beaucoup plus près le problème des causes de la caryokinèse, constituent un progrès important, un grand pas en avant vers cette explication. N'est-ce pas, en effet, expliquer, et de la meilleure façon, un phénomène en apparence vital que de le ramener à des causes physiques et chimiques? Mais c'est là une impression première qu'un examen plus attentif affaiblit plutôt qu'il ne la consolide. Il ne s'agit pas d'imaginer des causes pouvant se substituer à la force vitale : encore faut-il que ces causes

puissent intervenir. Or, où pourrait-on trouver dans la cellule les masses en vibration rapide et synchrone que réclame la théorie de Lamb? Où pourrait-on trouver les substances capables de déterminer autour d'elles un champ magnétique? Le nombre des corps magnétiques est restreint; ils sont connus; tous sont des substances minérales extrêmement différentes des matières albuminoïdes qui constituent les éléments figurés du noyau. Les masses électrisées que réclame un troisième groupe de théories ne sauraient déterminer autour d'elles les champs électriques nécessaires, et cela par suite de ce fait qu'elles sont plongées dans un milieu électrolytique, c'est-à-dire conducteur.

.... Ces remarques rendent bien précaires les explications fondées sur la présence de champs bipolaires électriques, magnétiques ou vibratoires, et l'on pourrait appliquer à ces séduisantes images de caryokinèse le mot de « calembour biologique », par lequel on avait caractérisé une autre catégorie de reproductions artificielles de formes vivantes. Il n'y aurait pas là plus de ressemblance qu'entre la forme en comète d'une astérie amputée de quatre bras et les comètes des espaces interstellaires » (3, p. 484-485).

L'auteur n'entend pas, bien entendu, renoncer pour cela aux explications physico-chimiques, mais il insiste sur ce fait que celles-ci ne devront pas recourir à d'autres forces que celles manifestées par la structure colloïdale du cytoplasme.

Puisque nous sommes dans le domaine de la cytologie, nous ne pouvons mieux faire maintenant que d'indiquer comment les prétentions des adeptes du mécanisme se sont trouvées contredites par les faits, à propos du problème de la parthénogénèse expérimentale. On sait comment, à la suite des expériences dues à Delage, Bataillon, Loeb, etc., ce dernier n'avait pas hésité à considérer les résultats comme impliquant de façon définitive et absolue l'impossibilité de toute hypothèse vitaliste et la démonstration du mécanisme universel. Nous verrons, tout à l'heure, ce qu'il faut penser de cette dernière affirmation, pour le moment, nous nous bornerons à rapporter des faits. Or, deux savants Belges, MM. Brachet et Herlant ont montré récemment que l'action des divers procédés mis en usage par les expérimentateurs (piqûres, solutions hypertoniques, etc...) pour mettre en branle la réaction cellulaire, laisse tout entier le problème du rôle infiniment plus important du facteur héréditaire. Voici d'ailleurs comment M. Herlant pose le problème :

« Pour certains auteurs, dont l'influence semble actuellement prépondérante, si l'on constate qu'à de certaines excitations bien déterminées, produisant telles et telles réactions physico-chimiques dans l'intimité du protoplasme, l'œuf répond en formant une membrane, en se divisant et en poursuivant plus ou moins loin son ontogénèse, on a le droit de croire tout le déterminisme de la fécondation ramené réellement à quelques formules.... Comme tout acte physiologique, la fécondation peut, si on veut, être considérée comme la fonction d'un organe qui serait l'œuf, et, comme toute fonction, elle suppose évidemment certaines conditions extérieures très précises qui mettent son mécanisme en marche et l'y entretiennent. Mais, dans le cas qui nous occupe, la nature de cette excitation paraît toujours n'avoir qu'une importance secondaire, *tant est grande la complication de la réaction qui lui répond.* On aura beau pousser aussi loin que possible l'analyse de l'action propre exercée par tel ou tel agent physico-chimique, le mystère de la fécondation elle-même restera entier aussi longtemps que cette action se bornera à donner à l'œuf *l'impulsion dont il a besoin, mais qui n'a aucune influence sur le tracé même de la voie où il fait un pas de plus*, ce sont évidemment les éléments de ce tracé qui constituent ce qu'il y a de vraiment caractéristique dans la fécondation, *sa véritable part* dans l'accomplissement ultérieur des destinées de l'œuf... » (8, p. 507-508).

On peut faire remarquer, il est vrai, que les exemples précédents, à cause de l'extrême complexité des phénomènes en question, ne sont pas d'une évidence absolue au point de vue qui nous occupe; quoique cela ne soit pas notre avis, demandons-nous si certains principes de la thermodynamique peuvent s'appliquer sans absurdité à l'organisme animal, demandons-nous si l'assimilation de ce dernier à une machine est exacte. Certains auteurs, comme Driesch, ont fourni de ce problème une véritable démonstration; il nous semble que cette méthode logique n'est pas de nature à convaincre tous les esprits. La preuve, à vrai dire, est impossible, dans l'état actuel de la science, parce que le concept de machine n'est pas un concept *a priori*. M. Morat a insisté à plusieurs reprises, sur cette idée, qu'il ne faut pas établir de comparaison entre ce que nous appelons, par exemple *élément musculaire*, *élément nerveux*, etc., tel que nous le décrit l'histologie, et les machines inorganiques. Ces dernières, faites par nous et pour nous, à l'échelle de nos

moyens d'action, sont démontables et analysables en totalité. Il n'en est pas de même du muscle, du nerf, ou de ce que nous appelons leurs éléments composants. L'élément vrai du muscle est d'ordre *moléculaire*, la contractilité lui appartient déjà; l'expression de *machine organique* est donc contradictoire dans les termes (Driesch).

Il nous a paru cependant intéressant de rappeler rapidement les discussions soulevées à propos du *rendement du moteur animé*. Or, voici ce que nous apprend M. Imbert à ce sujet : « Remarquons, à l'exemple de Bergonié, que si le moteur animé transformait directement en travail dynamique la chaleur qu'il engendre, son rendement serait au plus égal à $\frac{T_1 - T_2}{T_1}$, T_1 et T_2 étant les températures entre lesquelles s'effectuent les transformations qui caractérisent le cycle en lequel on admet que l'on puisse alors, par hypothèse, schématiser le moteur. Ces températures doivent en conséquence être comprises entre la plus élevée et la plus basse de celles que l'on peut observer à l'intérieur de l'organisme. Or, même si l'on prend pour ces températures extrêmes 45° et 37°, ce qui devra conduire à une valeur trop grande du rendement, on a :

$$R = \frac{(273 + 45) - (273 + 37)}{273 + 45} = 0{,}025,$$

valeur environ 10 fois inférieure à la plus petite des valeurs $\left(\frac{1}{5} = 0{,}20\right)$ trouvées par les divers observateurs.

« Comme il y a, en réalité, incertitude sur la valeur exacte des températures qu'il y a lieu d'introduire dans l'expression de R, on peut encore juger du degré d'exactitude de l'assimilation du moteur animé, aux machines thermiques de la manière suivante. Acceptons pour valeur du rendement la plus petite $\left(\frac{1}{5}\right)$ des valeurs auxquelles l'expérience a conduit et admettons que l'une des températures extrêmes qui entrent dans la valeur de R, soit 37°, nombre que l'on peut regarder comme un minimum de température interne. Dans ces conditions, la température extrême T_1 serait donnée par l'expression :

$$R = \frac{1}{5} = \frac{T_1 - (273 + 37)}{T_1}$$

d'où :

$$T_1 = 273 + 104^\circ{,}5.$$

« Il devrait donc y avoir quelque part dans l'organisme, une région dont la température fut de 104°,5 centigrades, température qui n'existe nulle part dans l'organisme animal et qui est d'ailleurs incompatible avec la vitalité des tissus.

« Le moteur animé ne peut donc pas être assimilé à une machine qui transforme directement la chaleur en travail dynamique. » (9, p. 904-905.)

Cet exemple n'est peut-être pas cependant aussi démonstratif qu'il le paraît au premier abord. Comme nous l'a fait remarquer en effet M. le professeur Morat, avec sa profonde connaissance de la question, il y a ici un postulat qui est loin d'être évident *a priori* : c'est que la température du muscle est sensiblement *homogène*. Elle le paraît à nos thermomètres qui ne mesurent qu'une moyenne; mais si on divise la durée d'une contraction en périodes de temps très courtes et l'élément musculaire en particules, elles-mêmes non homogènes, auxquelles on est en droit de donner les propriétés qu'on veut, des différences de température peuvent s'y établir, d'autant plus grandes que leur durée sera plus courte avec retour chaque fois à une température inférieure. Cette hypothèse a été soutenue par des partisans du muscle moteur thermique[1].

On peut également, avec M. Gariel, interpréter les faits précédents, en disant que ce n'est pas par l'intermédiaire de la chaleur que les actions chimiques donnent naissance, dans l'organisme, à de l'énergie apparaissant sous forme mécanique. Rien ne prouve d'autre part, que les actions chimiques ne puissent donner directement du travail mécanique (6, p. 1011).

M. Imbert a insisté dernièrement aussi sur les différences profondes qui séparent le moteur animé du moteur inanimé. C'est ainsi qu'un organisme, après une longue période d'inactivité, ne peut fournir sans danger pour lui-même le maximum d'énergie, d'un seul coup, et sans transition; il lui faut un entraînement préalable. Rien de tel pour une machine industrielle (10, p. 751). De même l'aptitude du moteur animé à fournir du travail est très vite influencée par le fonctionnement même de l'organisme, tandis qu'une machine, à l'usure près des pièces qui la constituent, reste indéfiniment semblable à elle-même au point de vue de sa puissance et de son rendement en travail (*Ibid.*).

1. Nous ne faisons ici que transcrire simplement un passage d'une lettre que M. le professeur Morat nous a fait l'honneur de nous écrire à ce sujet.

Enfin Chauveau, à la suite des recherches dans le détail desquelles il est inutile d'entrer ici, est arrivé à cette conclusion que « le rendement du moteur animé, essentiellement variable avec les circonstances dans lesquelles le travail dynamique est produit, est indépendant de la charge, et inversement proportionnel à la durée et au degré du raccourcissement musculaire (2, p. 916).

Le même auteur a également insisté sur la différence entre l'élasticité physique des corps inanimés et cette élasticité active qu'acquiert le muscle en état de contraction (2).

C'est qu'aussi bien l'existence d'un système nerveux, dont on semble oublier parfois l'existence chez l'être animé, enlève toute signification à certains calculs des physiciens; et cette question a un gros intérêt pratique sur lequel M. Imbert a insisté. A ce propos, cet auteur donne les trois exemples suivants qui sont fort saisissants, et que nous lui empruntons.

« Un facteur qui ferait deux tournées journalières de trois heures chacune, à la vitesse de 3 600 mètres à l'heure, effectuerait, d'après les données établies par Marey un travail mécanique quotidien d'environ :

260 000 kilogrammètres.

« L'ouvrier de chais qui manœuvre pendant dix heures une pompe à vin, fournit, d'après les évaluations de M. A. Gautier, un travail mécanique équivalent à :

212 600 kilogrammètres.

« Par contre un docker charbonnier qui, dans la cale d'un navire, remplit de charbon la corbeille qu'un treuil élèvera sur le pont, n'effectue qu'un travail mécanique inférieur à :

75 000 kilogrammètres.

« Or, si l'on veut classer ces trois professions d'après l'ordre croissant de la fatigue qu'elles déterminent, c'est l'ordre décroissant du nombre de kilogrammètres effectués qu'il faut adopter.

« En réalité, le travail extérieur fourni.... correspond au caractère économique de la question de l'emploi du moteur animé. Mais ce moteur, l'ouvrier, ne prend en considération que ses sensations internes de fatigue ainsi que les effets que la besogne professionnelle fait supporter à son organisme, ce qui vise le caractère physiologique de la même question. » (10, p. 759.)

Rien de plus instructif que ces faits concrets établis en dehors de toute préoccupation philosophique. Ils prouvent nettement combien le travail d'un être vivant est quelque chose d'hétérogène suivant les circonstances; chose curieuse, il semble s'agir là d'une loi vraiment générale applicable aussi bien à l'activité physique qu'à l'activité psychique, ainsi qu'il ressort de certaines recherches de psychologie expérimentale. « La vie quotidienne de l'esprit ne nous présente guère de cas où nous puissions admettre avec vraisemblance que l'activité mentale est homogène » (5, p. 78). De même, s'appuyant sur une série de faits expérimentaux, dont on trouvera le détail dans le mémoire cité dans notre bibliographie, M. Foucault arrive à la même conclusion que nous avons vu se dégager des recherches entreprises sur le travail musculaire : « Une machine de métal, comme une locomotive ou une montre, fonctionne avec une régularité presque parfaite. Au contraire, la machine la plus noble et la plus précieuse que nous connaissions, l'esprit humain s'appliquant à ses œuvres les plus élevées, est aussi la plus irrégulière de toutes : le génie n'a que des éclairs » (5, p. 87).

C'est qu'en effet, si l'être vivant possède toutes les propriétés de la matière brute, M. Morat a bien insisté sur ce point que la *sensibilité* est chez lui quelque chose de tout à fait original (14, p. 1). L'ébranlement que la théorie des tropismes vient de recevoir des travaux de Buddenbrock et Pictet vient à l'appui de ce point de vue.

Ici encore il n'y a qu'à laisser parler les faits en nous adressant toujours aux spécialistes les plus compétents. On sait que Berthelot puis Atwater, avec sa chambre respiratoire, ont démontré que l'entretien de la vie ne consomme aucune énergie qui lui soit propre. C'est là une des acquisitions les plus solides de la biologie que les vitalistes les plus outranciers ne songeraient pas un instant à mettre en doute. Mais les expériences d'Atwater, d'après M. Armand Gautier, n'impliquent nullement la conclusion que les phénomènes psychiques soient de simples transformations de l'énergie : « Si dans une chambre calorimétrique, dit-il, on eût brûlé directement, par l'oxygène, les aliments consommés, les sucres, les graisses, et la chair elle même, celle-ci jusqu'à l'état d'urée; si l'on y eût fait vivre des levures spéciales, des amibes, des poulpes, une bête brute ou un homme de génie, pour les mêmes quantités et les mêmes aliments consommés, transformés en même proportion d'acide carbonique, d'eau et d'urée, on eût recueilli la même quantité totale

d'énergie calculée en calories.... Mais les diverses formes antérieurement acquises par l'être vivant, grâce à ses sensations, ou que lui transmet l'hérédité, n'ont aucun effet sur la consommation de cette énergie. En un mot, les états acquis, *a fortiori* les vues intérieures ou comparaisons de ces états matériels, n'étant pas des actes modificateurs de ces états, mais de simples comparaisons ou concepts, n'équivalent à aucune quantité d'énergie proprement dite. » (7, p. 514.)

Jusqu'ici nous n'avons fait qu'examiner quelques faits qui semblent bien établis [1]; la question philosophique du *mécanisme* reste entière. Mais il ne serait peut-êtrs pas sans intérêt de fixer tout d'abord le sens de ce terme. Il semble bien, qu'à lire les auteurs qui s'occupent de philosophie biologique, ce terme soit pris en deux sens bien différents; tantôt on prend le terme de *mécanisme* dans son vrai sens, celui que lui donnent les physiciens, c'est-à-dire la conception cartésienne de l'explication des phénomènes naturels par le mouvement plus ou moins compliqué de figures spéciales, géométriques, tantôt, et c'est le cas le plus fréquent, on fait du terme *mécanisme* l'équivalent d'explication par les données courantes de la physico-chimie. Que la première interprétation soit surannée, c'est ce qu'admettent aujourd'hui la majorité des physiciens : « La réduction de toutes les propriétés physiques à des combinaisons de figures et de mouvements ou, selon la dénomination en usage, *l'explication mécanique de l'univers*, semble aujourd'hui condamnée. Elle n'est pas condamnée pour des raisons *a priori*, métaphysiques ou mathématiques. Elle est condamnée parce qu'elle n'a été jusqu'ici qu'un projet, qu'un rêve, et non une réalité. Malgré d'immenses efforts, les physiciens ne sont jamais parvenus à concevoir un agencement de figures géométriques et de mouvements locaux, qui, traité selon les règles de la mécanique rationnelle, donne une représentation satisfaisante d'un ensemble quelque peu étendu de lois physiques. » (2, p. 2.)

Il est vrai que la grande majorité des biologistes contemporains sont *énergétistes* et qu'on ne peut qu'admirer la fécondité de cette doctrine (Dastre, Morat, Lefèvre). Cette évolution est cependant de date récente et il ne serait peut-être pas difficile de trouver encore

1. Que le lecteur veuille bien excuser la longueur de nos citations; nous avons en effet tenu à rapporter la pensée des auteurs, sans y mêler nos propres interprétations.

des adeptes de théories telles que celles des biophores de Weismann, spatialement multiples et correspondant aux anciens atomes de la physique. Mais les principes de l'énergétique eux-mêmes ne doivent être considérés que comme des hypothèses de travail indispensables au progrès de la science, mais n'impliquant aucune conclusion d'ordre philosophique. Ce serait ici le lieu de rappeler la distinction si intéressante faite par Auguste Comte entre la *théorie* et la *doctrine*, la première n'impliquant nullement la solution dogmatique de la seconde. En effet, ainsi que l'a montré récemment un biologiste anglais, M. Johnstone, qui s'inspire beaucoup de Bergson dans son beau livre *The Philosophy of Biology*, le sens de l'évolution organique et de l'évolution inorganique ne semble pas être le même. Une transformation physique est due à des réductions qui interviennent dans un système où se trouvent réalisées des différences d'énergie et d'éléments : « Toutes les transformations de l'énergie se produisent par diminution des différences primitives de l'énergie par abolition des diversités du système. Voici le sens ou la qualité ou la direction des transformations inorganiques. » (II, p. 310.) Ce n'est pas celle de l'évolution organique : « Dans le développement de l'organisme individuel, ce que nous voyons le plus clairement, c'est l'accroissement progressif de la diversité des parties. » (*Ibid.*) En un mot, tandis que l'évolution inorganique est orientée vers l'unité, l'évolution organique est orientée vers la diversité. A cela les *mécanistes* répondent que la diversité progressive que nous notons était implicitement contenue dans le germe. Elle n'aurait fait que se développer. De là les théories *a priori* de Weismann et de Nägeli, qui nient l'homogénéité primitive du germe ; mais, d'après Johnstone, ces théories ne s'appuyant pas sur des faits d'expérience n'auraient aucune valeur biologique.

L'évolution organique et l'évolution inorganique diffèrent encore à un autre point de vue. La première aboutit à la production d'une énergie potentielle supérieure, la seconde à la production d'une énergie potentielle moindre : « Nous voyons aussi clairement que possible que la tendance de tout phénomène inorganique est la transformation de l'énergie potentielle en énergie cinétique, et la distribution égale de cette énergie cinétique à travers toutes les parties du système dans lequel le phénomène s'est produit. » (*Ibid.*, p. 311.) Dans l'évolution organique il y a au contraire transformation de l'énergie cinétique en énergie potentielle : « L'énergie qui est dépensée dans la

radiation calorifique du soleil est de nouveau transformée en énergie potentielle sous la forme d'hydrates de carbone... et cette énergie s'accumule. » (*Ibid.*, p. 311.)

En résumé : « la vie, quand nous la considérons du point de vue de l'énergétique, apparaît donc comme une tendance qui s'oppose à celle qui semble caractériser les processus inorganiques. La direction de ces derniers est vers la conversion de l'énergie potentielle en énergie cinétique et vers le distribution égale de cette dernière à travers toutes les parties de l'univers. La direction de la tendance que nous appelons vie est vers la conversion de l'énergie cinétique en énergie potentielle et vers l'établissement et le maintien des différences d'énergie cinétique grâce auxquelles cette dernière reste utilisable pour l'accomplissement d'un travail. » (*Ibid.*, p. 314.)

C'est avec intention que nous avons passé en revue des faits d'apparence aussi dissemblables que la parthénogenèse expérimentale et les études sur l'énergétique musculaire. On a souvent remarqué que les embryologistes par exemple et les physiologistes ne peuvent pas faire autrement que d'arriver à des conceptions de la vie le plus souvent opposées. Récemment un auteur ne proposait-il pas d'admettre que l'explication de ce fait ne pouvait se passer de l'hypothèse, de deux substances vivantes différentes (17) ? Une pareille hypothèse nous paraît d'une part peu conforme aux faits connus et, d'autre part, complètement inutile. En effet, si les phénomènes biologiques sont soumis à un déterminisme très étroit (Svante Arrhénius a déterminé quelques lois mathématiques, identiques à celles de la chimie générale), les physiologistes contemporains étudiant les *phénomènes concrets* présentés par les organismes sont bien forcés de reconnaître que *l'arrangement*, comme disait déjà Lavoisier, est quelque chose de spécifique. Starling par exemple, ramène tous les phénomènes physiologiques élémentaires à des *phénomènes de surface* ; mais lorsqu'il aborde l'étude du comportement du cœur, ou plutôt du *complexe-cœur*, il est obligé de lui attribuer une propriété vraiment spécifique ; *l'auto-régulation* : « Le cœur se présente donc comme une machine utilisant l'énergie chimique pour la production de travail mécanique, et possédant la faculté de régler la quantité d'énergie libérée selon le travail qui lui est imposé. Il est comparable à une motocyclette chez qui, automatiquement, le moteur développerait plus de force dès que la route commencerait à monter. » (15, p. 119.)

Que conclure de tout ceci? Certains auteurs (Bergson, Johnstone, Driesch) pensent que l'analyse des faits justifie l'introduction de notions spéciales à la biologie (élan vital, entéléchie). Que cette attitude soit légitime, c'est ce que nous ne nous proposons pas d'examiner ici; nous ferons simplement remarquer, et nous appelons tout spécialement l'attention sur ce point, que les faits cités plus haut n'impliquent nullement l'impossibilité d'expliquer les phénomènes biologiques par la physico-chimie. On peut très bien en effet raisonner de la manière suivante : si par exemple le calcul du rendement du moteur animé par les formules de la thermodynamique conduisent à des absurdités, c'est tout simplement, indépendamment des interprétations déjà citées, parce qu'elles ont été primitivement établies d'après la considération du cas des machines à feu. C'est ainsi que les principes de la chimie physique se sont montrés beaucoup plus féconds parce que les phénomènes de diffusion, d'adsorption, de catalyse surtout sont beaucoup plus intéressants pour l'étude physique du protoplasme que les phénomènes de pesanteur ou de mécanique statique par exemple[1]. Ce n'est d'ailleurs pas là un fait particulier à la biologie. En physique aussi, les lois établies n'expliquent pas tous les phénomènes offerts à l'étude des physiciens. Dans ces dernières années, ceux-ci ont même été amenés, pour rendre compte des faits observés, à admettre des principes qui sont en contradiction absolue avec les données classiques (théorie des *quanta* de Planck). C'est ainsi qu'on a admis que le mouvement de particules élémentaires pouvait, dans certains cas, être considéré comme discontinu, et que les vitesses que pouvait assumer une telle particule étaient seulement celles qui sont un multiple d'une vitesse initiale donnée (13, p. 230).

C'est là ce qu'on a appelé l'admission d'un *irrationnel*. Ainsi qu'on l'a fait remarquer il n'est pas impossible que l'évolution des sciences biologiques dénote l'existence d'irrationnels du même genre. D'ores et déjà nous en avons montré un exemple dans le comportement hétérogène suivant les circonstances du moteur animé, qui est la conséquence de l'existence de la sensibilité chez les êtres vivants;

1. A ce point de vue, il convient de signaler l'existence, démontrée par l'étude des *systèmes catalytiques pulsatiles* de Bredig, des *réactions périodiques* en chimie, périodicité qui rappelle souvent de très près le rythme de phénomènes biologiques (12). Il serait néanmoins prématuré de tirer aucune conclusion de ces faits, si intéressants d'ailleurs, mais dont l'application à la biologie est d'une interprétation encore pleine de difficultés.

l'étude du développement et des régénérations nous montrerait également de nombreux faits qui n'ont pas leur analogue dans le monde inanimé (*puissance prospective* de Driesch), mais il semble bien que les faits du premier groupe soient plus démonstratifs pour le problème qui nous occupe parce que, infiniment plus simple, la physique a pu s'en emparer beaucoup plus complètement. D'autant plus intéressant, par suite, est le fait en apparence paradoxal que même là *c'est la physique elle-même qui, sur certains points, a fait la preuve de la spécificité de l'ordre dans lequel apparaissent les manifestations de l'activité vitale.*

Ainsi s'esquisse une nouvelle manière d'envisager le vitalisme, aussi épuré qu'il est possible de postulats philosophiques. Ce vitalisme a si peu de ressemblance avec l'ancien que le maintien de ce terme comme celui de néo-vitalisme ainsi que nous l'avons déjà signalé, est cause de confusions et aussi de préventions injustifiées.

Le terme de *néo-vitalisme*, pris par certains dans un sens dogmatique, auquel nous dénions toute valeur, est malheureusement consacré par l'usage, et il est bien difficile de lui substituer une expression qui ne soit pas une longue périphrase.

Au lieu d'être un système clos, comme certaines doctrines contemporaines qui ont pris naissance à l'étranger, c'est un ensemble sans cesse en évolution, comme la science elle-même dont elle doit se borner à n'être que le reflet. Comme nous l'écrivait récemment M. le professeur Morat, c'est un *classement*, ce n'est pas une *doctrine* qui ait ses principes propres. C'est ce qui différencie d'ailleurs, sur ce point, la pensée moderne de celle d'un Barthez par exemple.

Aujourd'hui, le rôle du critique doit être seulement de dégager les catégories et les modes de penser que lui fournissent les résultats de la méthode expérimentale, car, ne l'oublions pas, c'est celle-ci qui demeure souveraine.

BIBLIOGRAPHIE

1. Arrhénius Svante, *Quantitative laws in biological chemistry*, London, Macmillan, 1914.

2. Chauveau, Du travail physiologique et de son équivalence, *Revue scientifique*, 4 février 1888.

3. Yve Delage et M. Goldsmith, Les facteurs mécaniques de la division cellulaire, *Mercure de France*, 1er août 1914.

4. Duhem P., *Traité d'énergétique ou de thermodynamique générale*, Paris, Gauthier-Villars, 1911, t. I.

5. Foucault, Les lois les plus générales de l'activité mentale, *Année psychologique*, t. XIX.

6. Gariel, Travail fourni par les animaux. Rendement des moteurs animés. in *Traité de physique biologique* de d'Arsonval, Chauveau, Gariel, Marey. Paris, Masson, 1901, t. I.

7. Armand Gautier, Sur l'état de vie, *Revue scientifique*, 27 avril 1912.

8. Herlant. Étude sur les bases cytologiques du mécanisme de la parthénogenèse expérimentale chez les amphibiens, *Archives de biologie*, 1913.

9. Imbert, *Traité élémentaire de physique biologique*, Paris, Baillière, 1895.

10. Imbert, Influence du travail professionnel sur l'organisme, in Bouchard, *Nouveau Traité de pathologie générale*, t. I.

11. Johnstone, *The Philosophy of biology*, Cambridge, University Press, 1914.

12. Kremann R., Die periodischen Erscheinungen in der Chemie, *Sammlung chemisch-technischer Vorträge*; XIX, 289-416, 1913.

13. Meyerson, La science et les systèmes philosophiques, *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1916.

14. Morat et Doyon, *Traité de physiologie*, t. II. Fonctions d'innervation, Paris, Masson, 1902.

15. Starling, La machine animale et sa régulation automatique, *Scientia*, 1915.

16. Thompson (d'Arcy-Wentworth), Les grands problèmes de la biologie, *Revue scientifique*, 29 mars 1913.

17. Vérigo, La matière vivante, objet d'étude pour la physiologie et la biologie générale, *C. R. des séances de la Société de Biologie*, 16 décembre 1916.

L'OPTIMISME ET LA SCIENCE

Pour beaucoup d'esprits qui veulent être positifs, l'optimisme et le pessimisme sont simplement affaire de tempérament et il n'y a, en l'espèce, qu'à terminer un chapitre de caractérologie, qu'à parfaire la psychologie de l'optimiste et du pessimiste; au delà, il n'y aurait que vaine métaphysique. D'autres esprits se féliciteraient plutôt de ne pouvoir être que métaphysiciens en une matière où, leur semble-t-il, le nombre des recherches positives à poursuivre, s'il fallait d'abord s'y livrer, serait infini; et ils estiment que seul le raisonnement *a priori* peut passer par-dessus les difficultés où se perdrait ici la recherche inductive; au reste, une question si générale ne transcende-t-elle pas le domaine positif?

Les uns et les autres se trompent; nous croyons pouvoir démontrer que la science peut trancher le débat entre les partisans et les adversaires de l'optimisme. On sert grandement la métaphysique en cessant d'y inscrire des problèmes ressortissant aux sciences ou à leur philosophie, et que l'on ne rapportait à la métaphysique que parce que, les posant mal, on n'en apercevait pas le caractère positif. Et il ne suffit pas qu'une question soit d'un haut degré de généralité pour être proprement transcendante. De plus, la « philosophie première » est loin d'être réduite à néant par les progrès des sciences : non seulement il lui reste à tenter de déterminer l'absolu supposé par tout le relatif, mais il y a encore, par exemple, tout un groupe de faits, ceux qui constituent le psychique pur, qui s'avèrent comme étant indissolublement des phénomènes et des réalités en soi, des objets tout à la fois positifs et métaphysiques. Mais en ce qui concerne la valeur de l'optimisme, il est clair sans qu'on y insiste que celui-ci, — nous ne parlerons du pessimisme qu'incidemment, — ne saurait s'imposer universellement s'il n'est établi que sur une base dialectique; la dialectique, en un tel genre de recherches, ne pourrait être que pipée, sa logique ne serait qu'une « logique de sentiment ».

Toutefois, ceux qui désespèrent de pouvoir traiter scientifiquement de la question de l'optimisme ne sont pas sans excuse, car la plupart des penseurs qui ont essayé de partir ici de données positives se sont fondés sur des généralités très incomplètement justifiées par l'observation des faits, quand encore ce n'était point sur des hypothèses entièrement gratuites, plus ou moins entachées d'un finalisme quelconque. Parmi ces derniers, ceux qui ont péché, non certes le moins réellement, mais le moins grossièrement contre l'esprit scientifique, sont ceux qui ont de préférence utilisé l'histoire, c'est-à-dire celui de tous les savoirs d'ordre positif dont il est le plus malaisé de faire une connaissance vraiment scientifique, celui qui, en somme, a le moins à perdre lorsqu'il est soumis à des manipulations où l'imagination est plus active que la pure raison; en histoire plus qu'ailleurs, hélas, on peut manquer d'esprit positif sans trop y paraître. La question de l'optimisme devient ainsi l'une des principales de la « philosophie de l'histoire », moins sûre encore que ce dont elle est la philosophie. Or, admettons qu'on y réussisse à ne point tabler sur des faits mal connus et inexacts, comment y éviter tout finalisme préconçu? Car, de finalité véritablement constatée, on ne saurait parler. Il est possible d'arriver à un état d'esprit tel que jamais on ne se croie en présence d'un dynamisme finaliste, d'une finalité objective, mais, par là même qu'on a entrepris d'élaborer une philosophie de l'histoire, on témoigne qu'à aucun prix l'on ne renoncera à découvrir un sens à l'histoire. Et comme, ce sens, il faudra l'imaginer, comme il faudra ensuite, afin de se donner le sentiment de l'apercevoir, se permettre d'énormes interpolations pour les périodes dites historiques, ainsi que des extrapolations plus considérables et aventureuses encore pour le passé lointain et pour l'avenir le plus proche lui-même, comment la philosophie de l'histoire que l'on construira serait-elle scientifique, comment ne serait-elle pas purement métaphysique, métaphysique de la pire manière puisqu'ici seule est possible une métaphysique de sentiment? Forcément, à moins d'édifier une théorie négatrice de la philosophie même à laquelle on se livre, on envisagera l'évolution comme une loi dominant toutes les autres, au lieu d'y voir la plus remarquable des résultantes du jeu des lois régissant les faits élémentaires de l'ordre physique et de l'ordre psychique; fatalement, on méconnaîtra que le plus mince des faits historiques est lui-même une résultante, parfois un simple agrégat, dont seule l'analyse exhaustive fournirait

des éléments pouvant directement servir de matière à une recherche scientifique. Plus ou moins, toute philosophie de l'histoire interprète la succession des faits qu'elle étudie comme l'histoire d'un super-organisme formant un tout, jouissant d'une vie propre. C'est un « genre faux ». Le penseur y est obligé d'ajouter indûment à tout fait historique un indice de fantaisie, métaphysique d'une manière plus ou moins déguisée, et, ce qui est plus grave, il est ainsi conduit à superposer une cause non rigoureusement positive à toute cause positive qu'il lui est donné de surprendre; ses conclusions ne peuvent que totaliser un mélange monstrueux de vues scientifiques et de vues arbitraires. — Mais ne peut-on, en faisant appel à certaines vérités bien établies par la physique, la physiologie, la psychologie et la sociologie (cette dernière a hérité de tout ce qui avait de la valeur dans la philosophie de l'histoire), réussir où échoue une dialectique illusoire reposant sur des données inévitablement très incomplètes et impropres à un usage inductif satisfaisant? Si oui, la métaphysique, la vraie, n'y gagnera pas beaucoup peut-être, d'autant plus que, comme nous le verrons, la science, sans justifier le pessimisme, est loin de justifier intégralement son contraire. Mais qu'importe, quand même il serait vrai qu'aux yeux d'une intelligence omnisciente le monde aurait un sens parfaitement défini? L'homme ne doit se livrer qu'à l'étude des vérités qui ne nous passent point; et même, plus un genre de connaissances est élevé et souhaitable pris en soi, plus le sage se désintéressera de recherches ne pouvant aboutir qu'à des résultats factices; Socrate faisait ainsi. Mais par bonheur, parmi les voies scientifiques entre lesquelles on peut d'abord hésiter pour y chercher la solution du problème qui nous occupe, il en est une, relativement courte, qui se trouve être la seule bonne.

Pour ne point imiter ceux que nous blâmons, et dont la première faute est de poser une question complexe d'une façon simple, imprécise par conséquent, nous restreindrons notre recherche à la question de la moralité, et même à celle de l'avenir de la moralité. Mais, auparavant, comment ne pas s'arrêter un moment sur la principale cause de l'échec forcé des philosophies, si brillantes soient-elles, qui ont défendu l'optimisme? Les plus raisonnables, ne parlons que d'elles, se contentent de mettre la perfection dans l'avenir; mais que de diversité dans les choses au sujet desquelles on peut se demander s'il y a progrès! Le progrès peut concerner la

connaissance scientifique, la connaissance morale, la connaissance métaphysique, les techniques industrielles, la moralité *stricto sensu*, l'organisation politique et sociale, la santé, le bien-être, l'art, etc. Or y a-t-il interdépendance nécessaire entre toutes les sortes de progrès? Ne peut-il exister entre plusieurs d'entre eux des incompatibilités plus ou moins graves? Toutes les voies vers le mieux sont-elles largement ouvertes, et, si toute question théorique doit être considérée comme soluble au moins en soi, n'y a-t-il pas de questions pratiques insolubles pour l'homme, ou même insolubles en soi? De sorte qu'il y aurait pour l'humanité des difficultés finalement inextricables et des maux éternellement sans remèdes. Certaines voies d'abord très accessibles ne sont-elles pas des impasses, celle par exemple que suit l'activité esthétique, dont les progrès peuvent se faire en des directions assez nombreuses mais toujours de façon assez limitée? Et peut-être en est-il de même pour d'autres activités plus importantes. Et alors même que la société humaine prise en masse et qu'avec elle les nations comme collectivités seraient capables des plus grands progrès sur tous les points, est-il certain que les individus pourront bénéficier également des avantages acquis par les groupes nationaux ou par l'humanité dans son ensemble? Est-il prouvé, d'abord, qu'il n'y a pas une certaine incompatibilité entre les conditions d'un grand avancement collectif et celles qui peuvent assurer à un individu son développement intégral et maximal? — Avant de parler de progrès en bloc, on devrait donc avoir notablement « divisé les difficultés »; il est aussi vain de prendre ce mot en un seul sens que le mot de « vérité » ou de « bien ». Mais laissons là ces généralités; il suffira d'avoir sommairement indiqué l'étendue du problème dont nous n'aborderons qu'une partie, pour qu'on saisisse comment la méthode que nous allons appliquer pourrait servir à résoudre, *mutatis mutandis*, les questions similaires.

*
* *

I. — Il est universellement reconnu que les produits les plus élevés de l'évolution sont, en même temps que les plus récents, les moins stables. Les espèces chimiques les plus compliquées, celles qu'étudie la chimie organique, sont moins stables que celles dont elles résultent par combinaison; les plus humbles des organismes ne

vivent que grâce à la grande instabilité des substances qui composent la matière vivante; les processus physiologiques correspondant aux plus hautes fonctions biologiques, à savoir celles, les dernières nées, qui s'accompagnent nettement de processus psychiques, ne sont possibles que grâce à des synthèses plus complexes que toutes les autres, susceptibles de se défaire avec une extrême rapidité, dont le mécanisme, en conséquence, est si délicat, qu'il leur est moins facile qu'à d'autres de se détruire continuellement de façon à favoriser la normalité absolue des êtres où elles ont lieu; l'on voit encore croître l'instabilité-condition de l'activité fonctionnelle, et, corrélativement, — cette corrélation est aussi un fait indubitable, — l'instabilité-symptôme d'imperfection fonctionnelle, à mesure que l'on considère des êtres individuels plus complexes, appartenant à des espèces plus récentes, ou encore les mêmes êtres à des étapes successives de leur développement, plus précaire à raison des progrès mêmes qui ont été accomplis. Enfin, que l'on observe, sinon les sociétés animales ou les sociétés humaines primitives, dont la constitution repose plus ou moins entièrement sur des instincts élémentaires, du moins les sociétés humaines en progrès, où la vie collective repose de plus en plus sur des idées et des sentiments, on constatera que les états d'âme composant ce qu'on peut appeler « l'esprit social » sont de tous les plus complexes en même temps que les plus jeunes, qu'il y a là un produit mental tout à la fois d'un prix supérieur, d'un développement encore très imparfait et d'une instabilité très accusée. La condition même de l'esprit social est d'ailleurs une grande aptitude à s'adapter sans cesse à des conditions très différentes, ce qui exige une telle mobilité mentale que celle-ci, bien que condition *sine qua non* de la formation et du maintien de l'esprit social, ne peut pas, du moins étant donné l'humanité que nous connaissons, ne pas compromettre souvent ce qu'elle a cependant pour fonction de favoriser. Il est clair théoriquement, et l'expérience vérifie ce point, que tout développement d'un ordre ou d'un degré très élevé doit toujours être de date relativement récente, et que ce qui est inscrit depuis le temps le plus court dans un organisme est le moins assimilé par lui, dans la majorité des cas, ce dont l'avenir est le plus précaire: en général tout au moins, le plus parfait est aussi le plus rare et le moins constant. — On peut donc beaucoup étendre la portée de la loi Ribot, vérifiée d'abord pour la mémoire, et posant que les souvenirs les

moins anciens sont les moins fixés; au reste le souvenir n'est qu'habitude, et la loi de l'habitude régit toutes nos activités dont aucune n'innove sans se plier à elle, qui est de toutes la plus générale et la plus impérieuse. Ce qui s'altère initialement, dans les psychoses et même dans les psychonévroses, c'est le véritable esprit critique, le véritable sens moral, deux qualités mentales entre lesquelles et « l'esprit social » il est devenu banal de signaler les affinités. Or ne sont-ce point-là, quoique leurs racines les plus lointaines plongent en deçà du règne humain, ne sont-ce point là, sous leur forme supérieure, des conquêtes assez récentes? L'adolescence de la raison humaine commence avec l'hellénisme et sa maturité avec les temps modernes; on sait exactement, à présent, faire de la science lorsqu'on s'y applique vraiment, mais par un effort qui tyrannise encore notre nature[1]; dans la vie ordinaire, l'esprit ne joue tout à fait bien, chez les mieux doués, que d'une manière plus ou moins intermittente; et pour ce qui est de l'élaboration d'une métaphysique vraiment normale à l'intelligence humaine, — il en est nécessairement une, — on n'entrevoit pas le jour où elle serait enfin possible. Au nom de quel principe, quand même il ne serait pas déjà requis d'avoir une intelligence saine pour être préservé de l'immoralité ou d'une forme quelconque de paramoralité, avancerait-on que la volonté peut arriver à n'être plus mauvaise que très exceptionnellement? — Comment la volonté jouirait-elle d'un privilège dont l'analogue ne semble nullement appartenir à l'intelligence? En un sens, même, la volonté doit être plus mal partagée que celle-ci, pour ce motif entre autres qu'il n'existe pas un art du vouloir parfait comme il y a, jusqu'à un certain point, un art parfait du penser scientifique. La condition où se trouve, dans son usage journalier, la volonté humaine, est donc sensiblement la même que celle où se trouve, dans son usage journalier, extrascientifique, la pensée humaine, de sorte qu'il en est de la moralité comme de l'autre conquête suprême de notre espèce, de cet esprit critique que le savant lui-même ne peut appliquer avec un art achevé : le mal est aussi fatal que l'erreur, pour des causes au fond *pareilles*; on peut avec la plus grande vraisemblance affirmer qu'à toute époque tout homme doit s'avérer plus ou moins souvent inférieur à l'idéal intellectuel et à l'idéal éthique de son temps. D'ailleurs, à chaque

1. Voir à ce sujet : Lalande, *La Dissolution opposée à l'Évolution*, Alcan, Paris.

époque, ces deux idéaux contiennent toujours, d'une manière ou d'une autre, du nouveau et de l'inaccessible au moins temporaire, d'où, pour le moins, une certaine inhabilité de l'homme à s'y adapter, voire une certaine répugnance à changer d'orientation pour y viser; marcher sur des habitudes est toujours dur. De plus, les voies qui s'ouvrent à l'intelligence et à la conscience semblent bien aller à l'infini, et c'est une question de savoir jusqu'où notre espèce, à moins d'engendrer tout à coup le Sur-homme, pourra cérébralement évoluer, ajuster ses procédés de conquêtes à la hauteur et à l'ampleur de ses conceptions en matière de théorie et de pratique. Et puis, s'il est vrai que les acquisitions scientifiques et les perfectionnements des méthodes de recherche se transmettent aisément par l'enseignement, la moralité, qui n'est guère héréditaire[1], ne se ramène pas, comme le pensait Socrate, à la science de la morale; l'enseignât-on au mieux, les vertus des ancêtres servent peu, d'autre part, aux générations nouvelles: chaque individu doit refaire pour son compte, *ab imo*, tout le travail ascensionnel nécessaire pour transformer une quasi-brute en un homme digne de ce nom. De l'ensemble de ces considérations, il résulte déjà avec certitude qu'il y a dans la moralité une part notable de *chance*, et que, *pour les individus les plus heureusement constitués et les plus soigneusement élevés eux-mêmes, les risques de faillir, comme ceux d'errer, sont plus inévitables que ceux qui sont courus par toutes nos autres fonctions biologiques ou psychiques.*

1. Le rôle funeste d'une mauvaise hérédité paraît en général beaucoup plus considérable que le rôle heureux d'une bonne hérédité*. Ce n'est pas ici le lieu de chercher l'explication complète de cette différence; on en tient certainement une des raisons si l'on songe qu'il est nécessairement plus facile à un habitus complexe de se défaire que de se maintenir ou de progresser. Quoi qu'il en soit, l'on a abusé du concept de « régression ». Quand la soi disant « régression » a des causes individuelles ou ancestrales, il y a plutôt arrêt de développement, communément avec des déviations secondaires, ou invasion d'un état pathologique organique; les causes sont-elles sociales, il n'y a que maladie, de la maladie pouvant être de grave conséquence tout en étant, en soi, superficielle comme l'est en général tout ce qui relève de facteurs purement interpsychologiques. Dans ce dernier cas, un progrès s'abolit ou même un état franchement morbide s'installe pour un temps plus ou moins long, prêt à disparaître sous des influences de même ordre que celles qui ont amené le mal. Jamais, au reste, la criminalité d'un temps ne coïncide exactement avec l'état moral normal d'une époque antérieure, tandis que les criminalités successives sont toujours comparables.

* C'est plutôt encore par l'absence de toute tare que par la transmission de caractères positifs qu'agit ce que l'on nomme une « bonne hérédité ». En thèse général, dit Féré, la meilleure condition, pour l'homme, est de naître de parents moyennement doués; trop souvent les enfants de surnormaux héritent plutôt de certaines tares, aggravées, de leurs progéniteurs.

Pour faire de la folie, il faut de l'intelligence ; l'imbécile profond ne peut guère être fou, et le parfait idiot ne le peut absolument pas. De même, un amoral ne peut être proprement immoral, et « des meilleurs la corruption est la pire » ; ajoutons vite que ces « meilleurs » ne peuvent l'être de tout point. Maintenant admettons, nous le pouvons, qu'il y ait en morale des inventions, relatives peut-être, mais il n'importe ; on est toujours notablement de son temps ; fût-on très bas moralement, quelque chose a malgré tout pénétré dans la conscience de ce que les esprits et les cœurs les plus hauts des contemporains ont trouvé ; de même que, chez les gens incultes d'aujourd'hui, psychoses et psychonévroses sont d'ordinaire plus compliquées que celles d'autrefois, parce que, si l'on ose ainsi parler, il y a plus de science et d'intellectualité dans l'air, de même il y a quelque chose de plus grave et de plus pervers dans le mal, à notre époque, parce que ceux qui font le mal ont, dans la règle, une conscience à bien des égards plus exigente que la conscience d'autrefois : de ceux-là, l'ambiance la meilleure ne diminue pas nécessairement le nombre, son action peut même avoir pour effet de les induire à pécher plus gravement. L'opposition qui existe entre ce qu'ils se permettent et ce dont ils ont, en fait de bien, quelque connaissance et quelque sourd désir, fait que leur âme souffre d'un déséquilibre, d'une désharmonie qui eussent été moindres à une autre époque, et le mal qu'ils se décident à accomplir leur est plus nocif et les abaisse plus que ce n'eût été le cas jadis. D'autre part, on sait assez que la culture à peu près sous toutes ses formes peut également assurer le progrès du bien et celui du mal ; pour l'un et l'autre elle procure des moyens, dont l'emploi accroîtra pareillement le goût de l'un ou de l'autre ; l'habileté dialectique favorisa une honteuse casuistique comme un mysticisme éthéré, et nous voyons aujourd'hui la science servir aux pires crimes comme aux fins les plus humanitaires. On n'a pas de motif, nous l'avons montré déjà et nous le montrerons bientôt mieux encore, de croire à un progrès continu de la moralité « intentionnelle », comme on en a de croire à la découverte de moyens progressivement plus hauts et plus amples de faire le bien ; la technique morale doit se perfectionner comme toute autre, mais sur quoi se fonder pour espérer qu'un jour on possèdera à fond la partie de cette technique qui enseignerait à rendre les hommes propres à la vouloir appliquer en perfection ? Même, il est patent que, dans des proportions que rien au reste ne permet de

mesurer, des progrès dans le sens de la perversité auront lieu aussi, susceptibles de se diffuser comme les autres, en relation avec l'affinement d'une conscience humaine de plus en plus éclairée comme en relation avec la découverte de nouveaux moyens d'action et de jouissance. Espérons que ces tristes progrès s'accompliront chez une minorité d'hommes toujours décroissante, grâce à l'initiative d'individualités zélées pour le bien dont on est loin d'être fondé à croire que le nombre diminuera, et qui seront, certainement, mieux armes contre le mal que nous ne le sommes aujourd'hui. — Mais, de toutes les conclusions qui ressortent de ce premier groupe de réflexions, la plus importante au point de vue qui nous occupe est celle-ci : quelque réussie que puisse être sa constitution, nul être humain ne réalisant la normalité idéale et n'étant sans quelque tare de dégénérescence, ne peut échapper à la nécessité de montrer une certaine faiblesse dans l'emploi de ses facultés supérieures, d'accomplir avec une certaine imperfection ses fonctions les plus nobles; c'est par là surtout qu'il doit manifester l'inachèvement de sa nature, la non-consolidation des conquêtes les plus récentes de l'espèce à laquelle il appartient, conquêtes qui sont aussi, sous la forme relativement achevée qui peut être la leur à la longue, les conquêtes d'une personnalité assujettie à se créer elle-même en partie au risque d'être en faillite à peu près sur tous les points. Un homme peut-il réaliser à tous autres égards la plus absolue perfection, il ne pourrait encore, — une loi à la fois phylogénétique et ontogénétique le lui interdit, — réaliser cette perfection en ce qui concerne l'usage de ses facultés intellectuelles les plus élevées et la pratique de la moralité. On pourrait dire, en somme, *que chez un être humain où il n'existe aucune tare au sens pathologique courant de ce mot, il y a encore deux tares cependant, constituées, dans des proportions il est vrai très variables, l'une par la fatalité de l'erreur, de l'erreur évitable absolument parlant, l'autre par la fatalité du mal, du mal évitable absolument parlant;* jamais, pour ne plus parler que d'elle, la moralité la plus haute dont nous puissions faire preuve à un moment donné ne peut nous être devenue ou nous devenir aussi organique que le jeu de nos instincts[1].

1. En d'autres termes, le minimum de débilité, — ou de dégénérescence, — qu'un homme puisse présenter, c'est là qu'il doit se trouver, et il est inévitable qu'il y ait, chez tout homme, quelque chose de tel; « le juste lui-même pèche sept fois par jour ».

***

II. — Si une connaissance, même assez sommaire, des nécessités phylogénétiques et ontogénétiques qui pèsent sur notre entier psychisme à cause de son fond biologique, suffit déjà pour permettre d'entrevoir le caractère antiscientifique de la croyance en un progrès moral nécessaire, l'analyse psychologique de la volonté, confirmant et précisant les résultats de nos premières réflexions, en étendra encore la portée.

Si l'homme n'avait pas un motif moral de croire à la liberté, il est très probable qu'il n'aurait jamais songé à prouver l'existence de celle-ci, dont le concept, il le faut reconnaître, est une gêne pour la science. Allons plus loin, c'est pour situer psychologiquement la liberté que l'on parle de volonté, et non seulement de choix; il n'est pas nécessaire, semble-t-il, de parler de volonté où il ne s'agit point de volonté morale, il suffit du désir pour expliquer toutes celles de nos orientations que nous n'avons pas un besoin supérieur de supposer libres. Bref, volonté et volonté morale sont indiscernables. N'entrons point, ce n'est pas le lieu, dans la question de la liberté; quoi qu'on puisse penser d'elle et de la volonté en dernière analyse, on peut s'accorder du moins sur la description des faits psychiques que tout le monde ou à peu près nomme volontaires et que certains regardent comme libres. On s'accordera du moins autant qu'il le faut pour admettre en commun l'analyse que nous allons proposer. A peu près forcément, les libertistes voudront que la volonté soit plus que ses éléments; que la combinaison de ceux-ci, tout en n'anéantissant pas leur individualité, donne naissance à un pouvoir psychique ayant une existence à part; tandis que les déterministes déclareront que l'analyse des conditions de la volonté en épuise la définition. Peut-être ne peut-on réfuter les premiers, mais leur opinion, qui est extrascientifique, ne saurait s'appuyer que sur une argumentation métaphysique; l'important, pour nous, est qu'ils ne puissent contester que la volonté est *d'abord* une simple résultante, la résultante d'un nombre énorme de composantes très diverses.

Il en est bien ainsi; la faculté que, par la plus inconcevable des méprises, les Volontaristes choisissent pour expliquer tout le psychisme, ou même l'univers entier, comme si de toutes les choses elle était la première en date et la plus simple, est au contraire la der-

nière venue et la plus complexe[1]. — En premier lieu, s'il est vrai qu'en vertu d'une merveilleuse « spontanéité » de l'âme dont le concept, répétons-le, ne peut être que métaphysique, il naît en nous, subitement, une Volonté sous la forme d'une faculté véritablement une et à part lorsque sont réalisées toutes les conditions indispensables à son existence, on doit pourtant reconnaître qu'à défaut d'un constat psychologique certain comme quoi il y aurait en nous quelque chose de tel, c'est en vain que l'on demande à la physiologie de suppléer ici à l'absence d'un témoignage du sens intime. On ne peut songer à localiser cette faculté que dans le lobe préfrontal; comme toutes nos facultés supérieures elle en exige l'intégrité, mais qu'ici la localisation est vague! Dans la mesure où l'on peut la soutenir, elle conduit plutôt, puisque tout le lobe préfrontal paraît indivisément servir à l'exercice de la totalité de nos facultés supérieures, — une totalité qui fait bloc, — à regarder la volonté parmi elles, et ainsi qu'elles toutes, comme une simple modalité remarquable de l'activité mentale propre à notre espèce; n'a-t-on point largement renoncé à établir des distinctions radicales au sein de cette activité? Si on a tort sur ce point, ce ne sont pas des considérations anatomiques qui le démontreront; de ceci, l'on est sûr. De leur côté, l'histologie et la physiologie corticales sont encore trop peu avancées pour permettre des conclusions à ce sujet; toutefois, ce que l'on croit savoir de l'activité physiologique ne parle guère en faveur de distinctions radicales entre facultés diverses : il y a des corrélations si étroites entre toutes les formes de cette activité, et ce que l'on peut nommer « ses éléments » est d'une telle uniformité! Est-ce à dire, comme le pensent certains, que toute la diversité de l'activité psychique vient du psychisme même, qui sait faire du divers, dans la conscience, en s'appuyant sur un instrument en réalité grossier, dont toute la valeur vient de l'âme qui s'en sert, qui est indispensable à celle-ci sans doute, mais qui n'est proprement pour rien dans la richesse même des résultats qu'il aide à obtenir? Il serait heureux que l'on pût à si bon marché faire triompher le spiritualisme, mais vraiment c'est là trop anticiper sur la psycho-physiologie de demain, en prendre trop à son aise avec le redoutable problème des rapports du physique et du moral; du coup toute la psycho-pathologie, pour le moins, deviendrait inintelligible. Et nous montrerons bientôt que la

1. Ceux qui veulent tout expliquer par la vie commettent une méprise analogue.

psychologie pure elle-même invite à pousser extrêmement loin la réduction de la volonté, de la faculté qui doit cependant « commander à toutes les autres », à des éléments qui n'ont point de ressemblance avec elle. En tous cas, ce n'est pas la différence qui distingue les faisceaux pyramidaux, transmetteurs des mouvements volontaires, des autres nerfs centrifuges, qui suffirait à prouver l'existence d'une volonté-faculté une et à part, d'autant plus qu'entre nerfs à fonctions très différentes il établit parfois des suppléances qui font douter de la parfaite spécificité de leurs propriétés.

Analysons donc la volonté, voyons ce qui est nécessaire et suffisant en fait pour qu'elle soit. Lorsque le sens commun, moins fermement libertiste qu'on ne le dit, explique par l'absence de volonté les écarts de la conduite, c'est de sa part autre chose qu'un truisme; il reconnaît que pour vouloir il faut pouvoir vouloir, et qu'un don de nature est aussi nécessaire pour cela que pour comprendre par exemple; et il pense que si un homme est vraiment doué de volonté, il fera nécessairement usage de cette disposition; bien plus, il assimile souvent de façon expresse volonté mauvaise à volonté non pas simplement absente mais remplacée par des instincts; pas plus que les psychiatres, qui parlent alors d'impulsivité, d'obstination morbide, de négativisme, il ne croit à de l'hyperboulie, mais seulement à de l'aboulie ou à de la dysboulie; il dira, ces mots n'étant pas de son vocabulaire : entêtement, manque ou faiblesse de volonté. Le presse-t-on de s'expliquer sur le pouvoir qui est à la source du vouloir, il en cherche les éléments constitutifs dans tout le psychisme, dans la constitution physique, dans l'état de la santé, dans l'éducation reçue; tout comme le psychiatre il professe, pourrait-on dire, une théorie hétérogéniste de la volonté. Et s'il est vrai que la volonté n'a pas d'état « hyper », ni même d'état « hypo » au cas où il serait exact que la volonté est bonne et normale, ou bien n'est pas : peut-il y avoir là, au sens rigoureusement psychologique du mot, une faculté une et à part? Ce qu'on désigne sous ce nom n'est-il pas, positivement parlant, une simple réussite, un « heureux accident », un pur résultat de circonstances psychiques et physiologiques très variées susceptibles de l'amener?

Jamais guère on n'a contesté que sans raison la volonté est impossible, ni même que des affects ne soient indispensables pour la faire agir. Non seulement la volonté, — souvenons-nous que nous avons assimilé volonté et volonté morale, — requiert une idée suffisamment

juste et intense du bien, du devoir et du droit (raison pratique), mais elle ne peut être présente si la raison théorique est altérée. Il n'est pas moins utile que soient vivants en l'âme des sentiments correspondant aux trois idées morales fondamentales, et il l'est tout autant que l'on possède des dispositions marquées à éprouver naturellement toute la gamme des sentiments personnels, sociaux et idéaux, dont le jeu spontané constitue en l'âme ce qu'on pourrait appeler le côté matériel de la moralité, en l'opposant au côté formel de celle-ci, constitué par un goût spécial pour le bien comme tel, par le sentiment du devoir et par celui du droit. Et ce n'est pas tout. Quelle faculté ne joue pas un rôle dans la vie morale? Sans mémoire, se souviendra-t-on des remontrances ou des conseils qu'on a reçus et même approuvés? Sans imagination, sera-t-on capable d'une grande pitié pour les douleurs dont on n'a pas été témoin? Sans une certaine puissance d'abstraction, pourra-t-on juger ses actes, pensera-t-on sa vie à mesure qu'elle s'écoule? Mais voici qui est plus important encore. De même que moralité normale et volonté ne sauraient exister quand les instincts profonds de l'animalité sont en nous trop violents, de même elles ne sont pas possibles si ces instincts sont atrophiés; ce point est acquis en psycho-pathologie; c'est dans le dynamisme de nos instincts que se trouve le réservoir de toutes les forces que nous avons à dépenser; nos aspirations les plus élevées n'en sont que la « sublimation », et tout ce qui en nous est proprement humain se coule dans un moule nettement animal[1]. Allons plus loin encore; que sont les instincts sinon des groupes complexes de réflexes? Mais y a-t-il dans tout notre système nerveux autre chose que des réflexes? On ramène aujourd'hui justement, au type du réflexe, les processus cérébraux eux-mêmes; physiologiquement, notre personnalité ne repose que sur un groupe de processus de ce genre, à savoir les plus constants de ceux qui ont lieu en notre cortex[2]. Or il est établi aussi que toute la vie réflexe est intrasolidaire; se ralentit-elle dans le cerveau, elle s'accélère dans la moelle; devient-elle plus intense à la périphérie sans devenir cependant excessive, le centre en bénéficie. Enfin, d'une façon tout ensemble

1. Voir sur ce dernier point notre mémoire intitulé : La loi de préformation et de prédétermination en psychologie, *Année psychologique*, vol. XV, Paris.

2. Nous empruntons à Bechterew (Voir *Psychologie objective*, Paris, Alcan) cette manière d'entendre l'aspect physiologique de la personnalité, ce qui n'engage point à n'envisager l'aspect psychologique de la personnalité que dans ses conditions et manifestations corporelles comme le fait cet auteur.

directe et indirecte, l'état de santé qu'une partie quelconque de notre organisme influe plus ou moins sur d'autres parties inférieures ou supérieures, du centre à la périphérie, de la périphérie au centre. Immense est donc le nombre des conditions qui doivent être réalisées pour que la volonté, pour que la normalité morale qui seule peut signifier que la première est là, soient elles-mêmes possibles. *Ces conditions sont-elles réunies, rien ne manque pour que la volonté existe.* Mais n'est-il pas de toute évidence qu'une telle synthèse, la plus compliquée des synthèses psychiques puisque tous les éléments qu'elle suppose, jusqu'aux réflexes eux-mêmes et aux faits de métabolisme extranerveux sont extrêmement complexes, est quelque chose d'infiniment dépendant, fragile, précaire, instable, un phénomène dont la réussite ne peut être constante et commune tant que la nature humaine sera la nature humaine?

D'ailleurs, n'assiste-t-on point, en observant le développement ontogénétique de l'individu humain, à la formation successive des composantes de cette synthèse? Ce n'est pas sans raison que, chez tous les peuples un peu avancés, on s'est avisé qu'il y a un moment où il convient de déclarer l'homme « majeur » et qu'on a fixé ce moment un peu au delà de l'aube de la jeunesse proprement dite, considérant qu'alors seulement l'individu peut être présumé tout à fait responsable de ses actes et digne de disposer pleinement de lui-même. On reconnaît ainsi, implicitement, que la volonté n'existe qu'au terme d'une longue évolution, dont les étapes, semble-t-il, peuvent être en gros caractérisées comme il suit[1] : jusqu'à trois ans environ, prédominance du développement de l'instinct de conservation et de l'activité sensorielle; de trois à six environ, notable éveil de la vie émotive; de six à neuf ou dix, notable éveil de la vie intellectuelle; puis, jusqu'à douze ou treize ans, stagnation relative de la vie psychique et, corrélativement, fort développement des instincts se rapportant à l'activité physique; ensuite l'adolescence, dont les deux phases sont séparées par une année souvent assez critique, fréquemment la seizième; la première de ces phases est marquée par l'entrée en scène ou par une forte poussée de l'instinct de reproduction[2], et par un intense développement de la vie sentimentale; la

1. Voir notre article intitulé : Les Âges de la volonté, dans l'*Éducateur moderne*, Paris, 1908.

2. Quelles que soient les exagérations, à ce sujet, de Freud et de son école, on ne peut contester sérieusement que même chez les enfants normaux les premières manifestations de cet instinct ne soient bien plus précoces qu'on ne

seconde est marquée par un essor intellectuel important; esprit critique, intelligence morale et esprit social atteignent peu à peu, en même temps, chez l'individu normal, un degré suffisant pour qu'on le puisse dire pleinement évolué; il entre alors dans la jeunesse proprement dite où s'achève bientôt, si celle-ci se poursuit dans de bonnes conditions, la maturation de sa mentalité, laquelle, on le voit, n'est mûre qu'au moment précis où il y a enfin tout le nécessaire pour que la volonté soit constituée. Etait-elle déjà, auparavant, quand de cette résultante les composantes n'étaient pas toutes là? Il y a quelque audace à répondre que non, comme nous y force tout ce qui précède; mais le sentiment général des législateurs, reposant sur une très longue expérience, nous invite également à prendre ce parti; et comment hésiter encore si, avec Descartes, on pense qu'en toute rigueur la volonté ne peut avoir de degrés.

La volonté peut durer longtemps, ou pour parler avec plus d'exactitude, exister très fréquemment chez un adulte bien doué; et par bonheur il est des constitutions et des régimes de vie tels qu'ils favorisent un maintien presque indéfini des facultés supérieures à leur état de maturité, comme si elles étaient devenues notablement indépendantes de ces dessous dont l'aide leur fut indispensable pour se développer. Mais ceci peut-il être autre qu'exceptionnel? En général, l'âge dit de maturité est déjà plus ou moins un âge d'involution, d'une involution qui débute par un rétrécissement de notre activité, par une diminution de notre spontanéité, par la lente altération de ce que nous avons de plus précieux, qui laisse peu à peu la prépondérance à des éléments de plus en plus inférieurs dont l'altération successive tend, de son côté, à accélérer, à aggraver celle des éléments supérieurs. Bref, la belle synthèse se défait, désagrégation corrélative du vieillissement; à tel point que l'extrême vieillesse ramène souvent l'homme à une sorte d'enfance en ce qui est de l'intelligence et des sentiments, ne laissant plus guère subsister que les instincts. Qu'en peut-il en être de la volonté, de la moralité, parmi cet écroulement de leurs bases? Ce qui reste de la seconde ne peut être que machinal; comment le rapporter encore à la première? Nous chercherons plus loin si l'homme peut espérer transformer assez sa nature pour réussir à rendre stable indéfiniment la synthèse mentale aux facteurs si nombreux dont dépend en lui le pouvoir de vouloir. —

le dit d'ordinaire. Il est vrai qu'elles sont souvent très frustes, ou du moins très voilées si elles ne sont pas frustes.

Avant d'examiner notre sujet sous un autre aspect, considérons encore le sentiment de l'effort, qui passe aux yeux de beaucoup pour apporter la révélation psychique de l'existence d'une volonté-faculté simple et à part, et de la liberté. Envisagé avec impartialité, ce sentiment, dans la sphère de l'activité morale, est très semblable à ce qu'il est ailleurs, et il n'est que celui de la difficulté qu'éprouve une tendance bonne, en train de vaincre au moins momentanément une tendance mauvaise, à lutter contre celle-ci. Mais n'y a-t-il pas une identité absolue, assez troublante, entre ce cas et le cas d'une tendance mauvaise en lutte contre une tendance bonne qu'elle refoule, qu'elle a de la peine à refouler. Il y a de part et d'autre de l'effort, et le moi mauvais est aussi moi que le moi bon. Et quelle analogie entre la faiblesse de qui se laisse aller au mal sans trouver en soi de point d'appui pour y résister, et la fascination exercée par le bien sur une âme qui a conscience de ne pouvoir pas ne pas aller vers lui? Comme on l'a dit souvent, c'est avec tout son être que l'homme pense, qu'il aime, qu'il hait, qu'il veut; de leur côté les physiologistes assurent que la santé dépend toujours de tout l'organisme et que toute maladie est, à sa manière, une « maladie générale ». En somme donc, il n'est pas de manifestation de la vie qui ne soit la résultante d'un nombre prodigieux de composantes, et ce nombre est d'autant plus grand qu'il s'agit d'activités plus récentes, plus conditionnées par d'autres, plus compliquées, plus élevées, tous caractères qui sont corrélatifs. Le sentiment d'une lutte intérieure, de toutes les luttes qui ont lieu en nos âmes, est celui d'un combat entre des tendances inconciliables dont chacune a des chances de nous unifier, entre des synthèses possibles qui sont en concurrence. Comment faire pour qu'il n'y en ait plus que certaines dont la victoire soit assurée? Au reste, le principe de l'unité foncière des lois de la nature s'accommoderait parfaitement d'un univers dont les produits demeureraient éternellement anarchiques, scandaleux même pour un spectateur épris de beauté et de moralité : les lois de la nature, au fond, ne concernent que les éléments indivisibles des choses, et leur règne est aussi parfait sur les complexus de toutes les valeurs; les valeurs leur sont indifférentes. Que le méchant soit occasionnellement bon, que le juste soit occasionnellement mauvais, cela est, naturellement, aussi fatal; c'est pourquoi l'homme religieux parle de « grâce » présente ou absente; pourquoi tel philosophe traduit le concept théologique de « grâce » en celui-ci : « l'ensemble infini des conditions,

impossibles à dénombrer, qui amènent une détermination du vouloir »; pourquoi enfin il est paradoxal de rêver pour les individus et pour les collectivités un perfectionnement moral notable et surtout indéfini. — Bref, *la volonté morale, résultante d'un nombre infini de facteurs sujets chacun, cela est évident, à une infinité de variations de toute sorte, est nécessairement exposée à une instabilité constante, fonction de l'instabilité même de ses composantes.*

***

III. — La question de l'avenir moral de l'humanité se relie aussi, d'une manière particulièrement étroite, à celle de l'avenir de la médecine, et ces deux questions font partie d'un groupe de problèmes plus étendu, mais que, pour plus de clarté, nous ne présentons pas d'abord dans toute son ampleur. C'est aujourd'hui seulement que l'on peut apprécier à sa juste valeur une vue générale de Descartes où l'on ne vit longtemps que paradoxe. Le fondateur de la philosophie moderne estimait possible de prévenir l'erreur en agissant sur les passions, et il attendait d'une médecine plus parfaite des moyens assurés non seulement d'empêcher ou de guérir toutes les maladies, mais de prévenir la vieillesse qui n'est que l'une d'elles, bien plus, de préserver l'homme du mal moral lui-même, dont la racine profonde serait toujours quelque maladie ou infirmité physiques se manifestant tout d'abord, mentalement, dans la sphère des sentiments. Sans qu'il s'en doutât, il reprenait, il modernisait l'antique croyance de ces philosophes grecs qui voyaient dans la matière la source de tout désordre; mais plus instruit, et pensant sagement que tout ce qui n'est pas psychique en nous est corporel, il ramenait, — seule théorie en l'espèce qui soit claire et distincte, — tout ce qui est purement physiologique chez le vivant à du physique. Dès lors il pouvait tout espérer pour l'âme humaine des progrès d'une médecine qui ne pouvait pas, à la longue, ne pas bénéficier de tous les progrès, certains, de la physique : on pourrait demander à la matière elle-même de réparer les maux de toute sorte qui viennent d'elle, qui ne viennent que d'elle. Théoriquement, il n'y a rien à corriger dans cette thèse cartésienne qui apparaît de plus en plus comme étant dans le sens de la science; jusqu'au rôle prééminent de l'émotivité dans l'activité psychique y est prévu; et quand Descartes expose sa doctrine des « lois de l'union de l'âme et du corps », il

indique même le principe d'une psychothérapeutique efficace à la fois dans l'ordre physiologique et dans l'ordre moral. Et pourtant, en fait, la thèse cartésienne n'est, au moins en partie, qu'une utopie, pour trois raisons dont les deux dernières, que nous ne développerons que dans la quatrième partie de cet article, sont celles ci : Descartes ne tient à peu près pas compte du facteur « ambiance physique » et du facteur « ambiance sociale » ; la première, qui se présentera comme la conclusion inévitable de ce qui va suivre, est que la médecine, pour réaliser le rêve de Descartes, devrait fournir les moyens pratiques de recréer l'organisme humain : quel optimiste pourrait persévérer à l'être, une fois convaincu que, pour l'être scientifiquement, il devrait l'être avec une telle intempérance?

Voyons donc comment on peut de nos jours concevoir les services que la médecine est susceptible de rendre à la moralité.

La morale, science normative, ne juge, disions-nous, que des valeurs ; *psychologiquement, le moral n'est qu'une province du mental* ; aussi, au point de vue scientifique, doit-on rigoureusement envisager tout ce qui est contraire à la morale, aussi bien que ce qui lui est conforme, comme obéissant aux lois d'un mécanisme qui est le même au fond dans les deux cas, et qui se relie au mécanisme de l'âme entière; il n'en peut-être autrement de l'activité éthique que de l'activité esthétique, ou intellectuelle. Remarquer cela, c'est, bien qu'on serait tenté peut-être de le contester d'abord, faire un premier pas vers la certitude qu'il y a une médecine morale, car que pourrait donc être une médecine morale qui ne serait pas psychique, qui n'aurait pas, au moins, un moment psychique?

Or, si transcendants que puissent être pris en soi les concepts moraux, la distinction du bien et du mal est déjà réellement fondée du point de vue psychologique pur, car l'activité de l'âme a pour caractère distinctif d'être en fait, par un côté, suspendue à des idéaux qui sont aussi nécessairement conçus, que sont nécessairement subies, par son activité en ce qu'elle a d'inférieur, les lois physico-chimiques régissant le cerveau. Donc, bien que la question de la valeur absolue de la morale demeure méta-psychologique, incontestable est l'intérêt psychologique des jugements de valeur que nous portons sur nos actes; il est scientifique de parler de santé, de maladies, d'infirmités morales, comme de toute autre forme de normalité, de pathologie ou d'anomalité mentales. De tels concepts sont aussi légitimes en psychologie pure, science positive, que leurs ana-

logues en médecine, autre science positive. D'ailleurs ils sont d'usage aussi courant en médecine mentale, où l'on ne saurait s'en passer, que dans l'autre médecine ceux de santé, de maladie ou d'infirmité, physiques. Et quand même nous devrions finir par rapporter à peu près complètement les maladies de l'âme, le mal moral y compris, à des causes corporelles, il nous importe fort, ici, de pouvoir regarder tout ce qui est mentalisation incorrecte et regrettable comme étant tel déjà d'un point de vue purement psychologique et non pas seulement absolu, métaphysique. Car c'est là faire un autre pas vers la conception d'une médication de l'âme : on ne peut parler de médication psychique s'il n'y a pas, proprement, de maladies psychiques, d'états de l'âme susceptibles d'être légitimement jugés avec défaveur par le psychiatre, l'aliéniste et le moraliste *se prononçant d'après une norme purement psychologique.*

C'est même, en vérité, parce qu'il est finalement possible, comme on n'en doute plus guère aujourd'hui au moins en principe, de rapporter tout mal psychique à quelque cause physiologique, que l'on peut espérer instituer une médication morale, ceci soit dit sans renoncer en rien à l'idée de maladie psychique vraiment telle. En effet, d'abord, d'où viendrait le mal, quelle que soit sa forme, au sein de l'esprit? Considéré en lui-même, il est indiscernable des principes supérieurs qui le régissent, qui le font être; ses fonctions, qui le définissent, ce sont les normes, les idéaux dont il est une réalisation vivante; en dehors d'eux il n'est rien, de même qu'en dehors de lui ils ne sont que des abstractions; métaphysiquement, c'est Platon et c'est Malebranche qui ont raison. Et il y a même, de leur thèse, jusqu'à un certain point, une première justification psychologique dans ce grand fait qui domine toute la pathologie mentale : la parfaite santé de l'organisme ne paraît avoir d'autre office que de favoriser la liberté et le progrès de l'esprit, qui ne semble butter, au contraire, que pour des causes physiologiques, tous ses manquements à ses lois propres, — à ses lois qui sont bien siennes et qui sont celles d'un fonctionnement sans reproche, — étant occasionnés par des obstacles d'ordre corporel; d'ailleurs la nécessité, pour le psychologue, de faire appel au physiologique pour expliquer le psychique, ne croît-elle pas avec l'infériorité des fonctions mentales qu'il étudie? L'appel au physiologique n'est-il pas largement inutile pour l'intelligence des opérations supérieures de l'âme, et n'est-ce point seulement ou le psychisme est tout à fait anormal

que le physiologiste est requis d'expliquer en entier ce qui s'y passe? — Ensuite, si l'on tient à ne pas jouer sur les mots, quel sens donner à ceux de maladie et de médication? Si original que soit l'être psychique, et bien que son activité jouisse, dans certaines limites, d'une législation propre, il est cependant indéniable qu'il ne se passe pas de l'assistance du corps même dans le cas où il manifeste le plus d'autonomie; aussi toute explication psychologique pure est-elle incomplète et doit-elle être complétée par une explication psycho-physiologique, *le psychique normal étant mis en rapport avec du physiologique normal, le psychique morbide étant mis en rapport avec du physiologique pathologique*. Au reste, est-il possible de créer une pathologie et une thérapeutique psychiques d'allure scientifique en faisant abstraction de la médecine? Vers quelles conceptions arbitraires n'irait-on pas si l'on oubliait de quelle source sont sorties les idées de maladie et de médication[1]?

Il y a plus. D'elle-même, la médecine invite qui veut soigner les âmes à se tourner vers elle. Déjà, la médecine ordinaire, soit préventive soit curative, agit sur le psychique; ici, nul besoin d'insister, le moment physiologique de l'action thérapeutique se voit assez. Mais considérons les deux formes de la psychiatrie. L'une emploie des moyens psychiques pour guérir le corps; mais il est certain qu'elle n'atteint son but qu'à travers une action exercée sur le cerveau du sujet; ici le moment physiologique du processus curatif commence plus tôt que le vulgaire ne le reconnaît, il débute avec l'emploi même des moyens psychiques. Il y a même un moment physiologique dans la psychiatrie qui vise simplement à une amélioration mentale, car aucun moyen psychique n'est efficace qu'en vertu du travail cérébral dont il s'accompagne chez le sujet pour agir, dans l'instant, sur son psychisme : celui-ci ne sera amélioré que grâce à l'installation ou à la réinstallation de certaines habitudes corticales. Donc, quelque mérite qu'on doive attribuer, — et il serait insensé de s'y refuser, — aux efforts d'un moraliste zélé qui n'est que moraliste et psychologue à l'ancienne manière, pour corriger ou édifier ses semblables, ce moraliste, qui fait de la psychiatrie empirique sans s'en douter, n'en fait de bonne, lorsqu'il réussit, que parce que ses paroles

1. Voir à ce sujet notre article intitulé : La Psychiatrie et l'Éducation morale des normaux, *Revue philosophique*, Paris 1913; sur le même sujet, in *Revue médicale de la Suisse romande*, 1913, et *La Morale et la Science de demain*, Bloud, Paris, 1913.

déclanchent des processus orthopédiques cérébraux chez ses auditeurs, processus que par bonheur la *natura medicatrix* sait d'ordinaire assez adroitement diriger. Mais n'est-il pas évident qu'il serait encore un meilleur médecin d'âmes s'il connaissait mieux le mécanisme du cerveau, s'il savait se servir d'une science profonde de ce mécanisme et s'il ajoutait à cette science, en les puisant dans l'arsenal des moyens thérapeutiques matériels de la médecine ordinaire, toutes les connaissances qui peuvent permettre d'agir sur le cerveau par l'intermédiaire des autres organes? Un jour viendra où le chapitre le plus considérable de la morale pratique sera celui où seront énumérés systématiquement tous les moyens physiologiques d'agir sur l'âme en agissant directement sur le corps, ainsi que ceux d'influer indirectement sur le corps, dans un but final psychologique, en employant, pour exercer cette influence, l'influence indirecte elle-même de moyens psychiques. N'entrevoit-on pas déjà ce jour? La prophylaxie mentale et morale s'est rapprochée, au point de se confondre partiellement avec elle, de l'hygiène générale; on traite physiologiquement, chirurgicalement parfois (extirpations de végétations dans certaines asthénies, procédés sanglants de décompression dans certaines épilepsies, ponction lombaire dans des affections mentales d'origine cérébro-spinale) des états psychonerveux ou même psychosiques, et l'opothérapie a prise sur des sujets atteints de certaines formes de débilité mentale et morale précoce, voire congénitale ou même héréditaire. Et si, d'une part, thérapeutique préventive ou curative à quelque degré ont à la fois des effets mentaux généraux et des effets mentaux moraux corrélatifs à leurs effets corporels, d'autre part, où est la limite entre toutes les déficiences dont la cause organique ou fonctionnelle apparaît nettement, et les autres? Plus la science avance, plus le physique semble responsable de tout ce qui est morbide dans le psychique : où l'on ne découvre pas, à la source du mal psychique sous ses diverses formes, quelque psychonévrose ou psychose tout au moins fruste, n'en découvre-t-on pas un succédané, un équivalent? Presque toujours on trouve quelque signe au moins léger de dégénérescence. Allons plus loin; à quoi rapporter les défauts les plus normaux en apparence de l'être en apparence le plus sain? On ne peut faire moins que de les attribuer à « l'infirmité humaine » en prenant à la lettre cette expression des vieux moralistes; oui, par là même qu'un cerveau capable de concevoir un haut idéal intellectuel, moral ou autre, ne l'est point d'exercer

au service de cet idéal une activité aussi grande, aussi courageuse, aussi bien adaptée à cet idéal qu'il le faudrait, il y a dans ce cerveau une désharmonie, un déséquilibre; nos supériorités même peuvent être en nous des principes de morbidité et d'anomalie. Bref c'est toujours le corps qu'il faut incriminer! La morale pratique de l'avenir sera l'œuvre, surtout, de *techniciens* d'une nouvelle sorte, d'une classe spéciale *d'ingénieurs*, habiles à exposer comment il faut diriger la bonne volonté pour que ses œuvres soient enfin à la hauteur de nos plus nobles désirs, mais habiles d'abord à exposer comment il faut que soit managé l'être humain depuis l'instant de sa conception et bien avant même, jusqu'au moment où il est adulte, et après même. Et si tout ce qui précède est exact, c'est avant tout à la médecine qu'on devra demander de rendre l'homme *moralisable*; la première des conditions pour être efficacement instruit et prêché par le moraliste, c'est d'être pleinement normal; qui nierait qu'il y ait là une question surtout *médicale*[1]?

Il est très intéressant, au point de vue qui nous occupe, de noter qu'en pratique normalité et santé physiques font justement présumer normalité et santé psychiques, et inversement. L'expérience, sous son aspect clinique en particulier, n'est pas favorable au parallélisme, mais à la thèse interactionniste. Or comment s'expliquer que le corps, qui gêne et qui sert l'esprit tout à la fois, le serve en définitive plus qu'il ne le gêne? De considérations phylogénétiques nombreuses, il appert sans doute que les mêmes fonctions psychiques peuvent, comme les mêmes fonctions purement biologiques, être accomplies par des appareils assez différents; mais, plus une fonction est élevée, plus restreint est le nombre des conditions favorables à son exercice, et il serait antiscientifique d'exagérer l'indépendance de l'esprit par rapport à l'organisme. De quelle manière, donc, a-t-il pu s'établir, cet état de choses merveilleux consistant dans le fait que la santé du cerveau *comme organe* est aussi celle du cerveau *comme instrument de l'esprit?* Par une action lente, compliquée et

1. La plus importante des objections préjucicielles qu'on peut faire au vitalisme, c'est qu'il donne la première place dans l'étiologie des états morbides, de tous les états morbides, à un agent qui n'est ni psychologique ni même physiologique à proprement parler. Il rend inintelligible toute médication comme toute maladie; il n'a pas de sens en clinique, où il n'explique aucun fait thérapeutique, parce que tout d'abord il n'explique aucun fait pathologique; logiquement, il n'aurait aucun droit de parler le langage médical courant; celui de Van Helmont pourrait lui convenir!

dont nous ne pouvons ici aborder l'étude, mais dont l'idée s'impose absolument, par une action lente de l'esprit sur la matière. Mais ne faut-il pas admettre, corrélativement, que jamais l'esprit n'a rien pu faire sans s'appuyer sur ce que la matière lui permettait dans l'instant? Autonome essentiellement, son activité est pourtant toujours conditionnée du dehors. Et puisqu'il est le principe, néanmoins, de tout ce qui se fait dans la voie où il poursuit l'établissement de son règne, n'est-il pas naturel de rapporter ses lenteurs, ses défaillances, ses échecs, à l'autre principe, à l'organisme? Ce qui lui manque, lorsqu'il joue mal de celui-ci, n'est-il pas imputable à ce dernier? Tandis que l'on n'aperçoit point, dans sa nature, quoi que ce soit qui puisse en expliquer les taches, l'organisme a de quoi expliquer toutes ses lacunes, toutes ses méprises, toutes ses impuissances; il est aussi propre à rendre intégralement compte des fautes du psychisme qu'il l'est peu à rendre intégralement compte de ce que le psychisme sait faire d'excellent; il n'y a pas de motif pour juger différemment de ce qui est regrettable à un point de vue psychologique quelconque, que de ce qui l'est biologiquement : de part et d'autre, c'est l'organisme qui ne permet pas mieux; en devenant pensée manifestée, l'esprit, qui déjà dans la vie pure et simple travaille inconsciemment à son émancipation, ne se libère pas tout à fait. Si même il n'était pas vrai, comme nous le disions, que ses progrès mêmes soient des occasions toujours renouvelées d'échecs tout au moins relatifs à égaler son action à ses conceptions, il resterait encore que pour guérir l'homme de toutes ses tares et de toutes ses diathèses funestes de l'ordre psychique, dont l'ordre moral fait partie, que pour le prémunir à cet égard, il faudrait d'abord connaître tous les moyens idoines à lui assurer une parfaite normalité physiologique, à l'épreuve de toutes les surprises; mais n'y a-t-il pas là une pure utopie? En réalité, *il faudrait créer à nouveau l'organisme humain*, si plein de désharmonies, où il n'y a en définitive qu'un aménagement de fortune d'organes tous défectueux par quelque endroit[1]. On pourra beaucoup plus dans l'avenir pour le bien physique de l'homme, et pour son bien psychique sous ses diverses formes puisque le second est conditionné par le premier; mais on ne pourra pas tout, et parmi ce qu'on ne pourra point il y aura ceci tout d'abord : trouver le moyen de faire vouloir par la majorité des

1. Voir spécialement, sur ce sujet, les ouvrages de Metchnikoff.

hommes l'emploi des procédés dont l'emploi assurerait les progrès effectivement possibles. C'est en premier lieu parce que la médecine sera éternellement imparfaite, que l'optimisme de certains moralistes est inacceptable.

La même conclusion s'imposera, de moins haut mais avec plus de précision, si laissant là provisoirement toute philosophie, nous nous cantonnons sur le terrain de la criminologie, de la psycho et de la physiopathologie.

Soit, en premier lieu, l'*amoralité*. Cette tare morale, source des crimes les plus grands et accomplis le plus froidement, est une tare psychique, idiotie ou imbécillité morale d'ordre surtout affectif; sa morphologie permet de la rapprocher de l'idiotie ou de l'imbécillité intellectuelle comme une espèce d'une autre espèce au sein d'un même genre, ou même de l'idiotie ou de l'imbécillité esthétique; souvent, d'ailleurs, il y a cumul, et alors il y a des signes physiques évidents comme quoi tout le mal a pour cause un arrêt de développement physiologique; quand il n'y a pas cumul, au moins de façon nette, on est toujours autorisé à parler peu ou prou de dégénérescence (déséquilibrés, fous, alcooliques, grands arthritiques parmi les ascendants). Il est rare, au reste, qu'il soit difficile de surprendre d'autres tares mentales avec une amoralité même légère ou très circonscrite, et généralement l'on peut observer aussi quelque trace au moins de psychonévrose. La question de la « criminalité innée » s'est posée d'abord à l'occasion de faits d'amoralité, de grande immoralité et de perversité (l'expression d' « antimoralité » conviendrait en ce cas); nous ne pouvons aborder ici l'examen d'un tel problème, mais les remarques suivantes suffisent, pensons-nous, à l'éclairer autant du moins qu'il est nécessaire pour poursuivre notre démonstration. La criminalité est toujours une résultante de plusieurs facteurs, négatifs et positifs, ce que Lombroso, penseur génial mais observateur superficiel méconnaissait. Parfois, ce sont les lacunes morales et intellectuelles du sujet qui paraissent avoir joué le rôle principal dans la création de sa mentalité criminelle, on peut dire alors qu'il était organiquement prédestiné à être amoral (voir plus haut). Si le principal rôle revient à la faiblesse, chez lui, des réducteurs des tendances mauvaises et à la force des impulsions passionnelles égoïstes, c'est à l'*immoralité*, au sens courant de ce terme, qu'il était organiquement prédestiné; mais remarquons en passant que le premier des deux facteurs qui amènent l'immoralité n'est pas moins naturel

et moins important, moins susceptible d'entraîner au mal que le second; et si l'homme mauvais en est un qui ne peut que forfaire, l'homme bon, de son côté, ne pourrait faire ce qu'il ne fait point, il n'en peut être sérieusement tenté même. La *perversité* est le cas de celui chez lequel prédominent des passions antisociales plus encore que des passions égoïstes. Bref, chez les amoraux, les immoraux et les pervers, il y a véritablement vocation criminelle; pour devenir un scélérat il faut avoir les dispositions requises, comme pour devenir un bon violoniste par exemple. Négligeons les cas, pourtant si nombreux, où immoralité et perversité s'accompagnent d'autres tares psychiques notoires, admettons un moment que les premières peuvent exister seules, que s'ensuit-il? Ceci, simplement, que si dans certains cas il n'est pas vrai que tares des deux sortes, reposant sur un fond morbide commun et s'aggravant réciproquement, développent également de la folie, de la folie sous-tendue par un état physiologique pathologique, que si, dans ces cas, il n'est même pas exact — nous allons loin — que la « folie morale » soit analogue à la « folie proprement dite », cependant, alors même, il est légitime de regarder « la folie morale » sous ses diverses formes comme un *équivalent* de la « folie proprement dite », comme une des formes possibles de la dégénérescence. Ne voit-on point alterner, d'ailleurs, des états physiopathologiques et des états psychopathologiques de diverses sortes, par exemple des crises rhumatismales et des crises de méchanceté, des habitus épileptiques et des périodes de perversité morale, comme on voit alterner manie et mélancolie, excitation et dépression, tempérance poussée jusqu'à l'obsession ou à l'idée fixe et dipsomanie, hystérie et épilepsie, etc., etc. Or ces alternances sont de plus en plus considérées comme des alternances d'états équivalents. Il y a, et j'en ai connu moi-même, des cas d'hérédité malsaine où les enfants donnent chacun une forme différente au legs pathologique qui leur est échu; par exemple, l'un sera choréique, un autre plus ou moins imbécile, un autre intelligent mais amoral.

La *paramoralité*, — très commune chez le civilisé, qui ne peut se contenter d'une morale sommaire, et en conséquence a de fréquentes occasions de moraliser à côté, — la paramoralité, incomparablement plus contagieuse que l'immoralité parce que susceptible de donner le change aux meilleures consciences, peut être d'origine plutôt intellectuelle ou plutôt affective; le plus souvent elle se résume, finalement, dans une fausse « sublimation » de quelque instinct peu

avouable. Il est clair qu'elle est tout autant une maladie psychique quand elle procède plutôt d'un vice du sentiment, que si elle vient plutôt d'un vice de la pensée ; d'où qu'elle provienne surtout, la « moralité à côté » s'accompagne en général d'autres étrangetés ; il y a même fréquemment une certaine harmonie entre la première et les secondes ; mais toujours on observe de ce déséquilibre qui oblige invariablement à signaler de la dégénérescence, parfois de la « dégénérescence supérieure », quand des dons brillants sont joints à la paramoralité, qui est plus systématique alors, plus obstinée, et plus dangereuse tant pour l'entourage du sujet que pour lui-même. Avec une extrême fréquence, on relève des traces d'un état tout au moins hystéroïde ou épileptoïde chez le paramoral ; avec une fréquence moindre, mais notable encore, c'est un diathésique (arthritisme, scrofule à quelque degré). Est-il étonnant que l'état physiologique décide ainsi du comportement de l'activité psychique en ce qu'elle a de plus spirituel ? Non, puisque toute maladie, — c'est un axiome de la médecine nouvelle, — est une « maladie générale » ; de chacune donc il pourra y avoir, dans tout le corps, des manifestations sinon organiques du moins fonctionnelles ; le cerveau ne jouit d'aucune immunité spéciale[1]. — Les causes de ce qu'on pourrait nommer la « *dysboulie morale* », qui peut aller jusqu'à l' « aboulie morale », sont de leur côté fort différentes suivant qu'il s'agit d'un homme très bien doué d'une manière générale ou d'un autre qui l'est plus ou moins mal. Le premier est plutôt un malade, un asthénique, il présente dans la règle d'autres formes de dysboulie ou d'aboulie ; le second est un débile plus ou moins profond, non pas un malade, mais un infirme. Quelque dysboulie morale se trouve encore chez l'homme vraiment moral ; celui-ci pourra être fort éloigné d'avoir du génie, mais il sera toujours d'une intelligence et d'une sensibilité normales, assez normal aussi, physiologiquement, pour qu'il soit permis à son psychisme de l'être. Il ne sera cependant pas sans défauts, mais de qui donc la constitution et la santé sont-elles parfaites ? On pourrait dire, dans le langage des criminalistes italiens, que l'homme le plus normal est celui qui n'est jamais qu' « occasionnellement » mauvais. Sans doute ; le « passionnel » qui fait le mal ne peut être dit intégralement normal, non plus que celui dont la

1. La matière cérébrale est même particulièrement sensible à l'action d'un grand nombre de toxines, dont en conséquence le premier effet doit être de nature mentale ou même morale.

volonté morale est faible ou affaiblie; ils sont des malades ou des infirmes à quelque degré comme les « congénitaux », comme les « professionnels » ou les « habituels »; mais on ne serait pas mauvais « occasionnellement » sans quelque faiblesse encore ou sans quelque impulsivité : tout ce que nous sommes, ne fût-ce que très rarement, est fondé en nous; un homme dont on a dit que « le fond est bon » en est un, simplement, dont ce que sa nature contient de défectueux ne se manifeste pas avec fréquence. Quand donc l'homme « irréprochable » l'est-il le moins? Lorsque sa santé est moins bonne, lors de certaines crises d'évolution ou d'involution. Psychologiquement, ce qu'il est alors n'est jamais sans ressembler à ce qui s'observe dans les psychonévroses ou même dans les psychoses, et de façon polymorphe en général; il présente en petit ce qui se présente en grand dans ces affections, qui ne sont que le corrélatif psychique d'états physiologiques anormaux ou morbides, ou bien, si l'on se refuse à faire cette assimilation, disons que l'organisme donne naissance, en sa mentalité, à des faits pareils à ceux qui sont produits par les psychonévroses et les psychoses — le génie inventif de la nature dans le mal comme dans le bien est assez limité! — à des faits du même genre mais ayant un support physiologique plus ou moins différent.

Mais qu'importe finalement la distinction que nous venons de faire? Il reste que le mal, chez l'homme dit « normal » lui-même, a des causes physiologiques qui sont, tout au moins, *l'équivalent* de celles qui le produisent chez l'homme que l'on dit anormal ou malade à la façon des psychonerveux et des psychosiques. En somme, on est malade comme on peut; la manière dont on le sera dépend du lieu où s'accumuleront les résultats de l'anomalité ou de la maladie dont on est atteint, *c'est une question de topographie fonctionnelle!* Par malheur, le mot de « folie », bien que déjà étendu au « délire des sentiments » et au « délire des actes », et qui ne se prête guère à désigner les psychonévroses, que l'on distingue trop des psychoses, se prête moins encore à désigner ce que nous appelons ici « les équivalents de la folie », lesquels sont toutes les manifestations de la vie psychique que la morale n'approuve point, lorsque ces manifestations ne se présentent pas comme des parties intégrantes ou comme des conséquences de dérangements d'esprit nettement intellectuels.

En définitive, la grande criminalité, quand elle ne s'accompagne

pas de folie au sens courant du mot, n'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, *qu'un état allotropique de l'aliénation* et il en est de même pour les petits péchés de l'homme dit « normal » qui ne sauraient non plus être chose normale : ils sont soit *de la psychose*, ou, plus généralement, *de la psychonévrose légère et fruste qui retentit dans le domaine moral*, soit *quelque équivalent de l'un ou l'autre de ces genres d'affections, ayant même effet.* Les grands fous moraux sont des fous au sens large du mot qui commettent des actes criminels ; la seule différence entre les fous criminels et les criminels fous est que les premiers sont devenus fous au sens étroit avant de criminaliser, tandis que les premiers ont commencé par la folie morale. Celle-ci en réalité a pour espèces l'amoralité, l'immoralité, la paramoralité, la dysboulie et l'aboulie morale, et cette moralité par pusillanimité que nous caractériserons dans un instant ; elle repose toujours au moins un peu sur un fond congénital, elle est l'expression mentale directe ou indirecte d'un état cérébral pathologique qui n'a pas ou qui a d'abord quelque manifestation psychique autre que morale ; une insuffisance morale a d'ailleurs le plus souvent des effets en dehors même de la mentalité morale, c'est pourquoi certains psychiatres, à l'occasion, s'adressent d'abord à ce qu'ils trouvent de conscience pour agir sur le jugement. Les grands vices s'identifient plutôt aux états psychosiques, les vices moyens et les petits défauts aux états psychonerveux, mais ces règles ne sont pas absolues. En tous cas, le premier coupable est le corps ; l'origine première du mal est une « diathèse nerveuse », primitive ou secondaire. Et que l'aspect purement spirituel de certains vices ne se fasse pas illusion. L'orgueil, par exemple, l'estime et l'amour exagérés de soi d'où suit l'indifférence et le dédain à l'égard des autres, ne procède-t-il pas de l'instinct fondamental, animal, de la conservation ? D'autres tendances, issues du même instinct, ne lui font-elles pas cortège ? Va-t-il sans quelque trouble du jugement dont il faut bien, certes, rendre le cortex responsable ? Et comme on reconnaît les vices, tous les vices de l'homme dit « normal » chez l'aliéné ! Si nous ne voulons pas soutenir qu'ils sont encore, chez ce dernier, chose normale, nous devons reconnaître que, chez le premier, ils sont déjà de la folie.

Il existe des individus qui ne sont *moraux que par pusillanimité*,

1. C'est ainsi que procède, par exemple, Mlle G. Francia à la villa Carducci, près Imola, avec les jeunes candidats à la criminalité qu'elle rééduque avec tant de succès.

ce sont au fond des amoraux ou des immoraux chez lesquels fonctionnent de tout autres réducteurs du mal que chez le dysboulique dont on parlait plus haut, qui arrive lui néanmoins à bien faire; chez celui-ci, immoralité moralement compensée à des degrés divers; chez les premiers, immoralité ou amoralité compensée aussi mais amoralement. Ils prévoient les conséquences de leurs actes, ils n'ont pas de propension fatale à s'isoler, ils ont le souci de l'opinion d'autrui : trois caractères dont l'absence, il le faut reconnaître, est constante chez l'aliéné au sens courant du mot; mais *pourquoi n'y aurait-il pas un genre de folie authentique, où se trouveraient ces caractères?* Il est assez prouvé que la définition traditionnelle de la folie, qui pèse encore sur nombre d'esprits même fort avancés, n'est pas intangible; et pourtant, c'est ce qui survit des anciens préjugés sur la folie, à l'état, peut-être, d'habitude toute verbale, qui empêche de se faire, dans le sens que nous indiquons, l'accord des aliénistes, et l'accord de ceux-ci et des moralistes. Au reste, que demandons-nous ici? Simplement qu'on se décide à faire jusqu'au bout ce que déjà l'on fait avec quelque timidité. Ce que, précisément, les aliénistes nomment « folie morale » dans leurs ouvrages les plus classiques, ils ne craignent point de le rapporter à la dégénérescence; et sous le nom de « dégénérés supérieurs », dont ils jugent le cas souvent plus grave que celui de nombreux maniaques et mélancoliques par exemple[1], ne classent-ils pas, parmi les aliénés, des hommes souvent presque indemnes de tares autres que morales? Cependant ces hommes ont souvent, même avec excès, le souci de l'opinion, la tendance à s'associer à d'autres pour des buts quelconques, et à raisonner à perte de vue sur les conséquences de leurs décisions !

Une partie des surnormaux présentent des déficiences partielles, ne fût-ce que pour n'être pas également favorisés dans toutes leurs facultés; aussi parmi eux beaucoup sont-ils plus ou moins semblables aux dégénérés supérieurs qui sont bien doués sur un ou plusieurs points mais très mal sur d'autres, quand encore ils ne leur ressemblent pas davantage, à cause d'une ou de plusieurs lacunes

1. La dégénérescence, même « simple » et peu accentuée, est justement regardée comme une des affections les moins curables, et comme une de celles dont les conséquences héréditaires sont le moins évitables. S'il faut rapporter tout au moins à quelque chose de tel, comme nous le soutenons, les formes les plus légères du mal moral elles-mêmes, comment ne point penser, avec nous, qu'il y a même chez « le juste » une certaine nécessité de faillir?

mentales graves. Or il en est ainsi même dans le cas de surnormalité morale, accompagnée ou non d'autres formes de surnormalité; l'étrangeté n'est pas rare chez ceux qu'on pourrait appeler des « génies moraux », chez les sages, chez les saints; il arrive qu'on relève aussi chez eux de la paramoralité. Est-il utile d'insister sur le fond physique des dispositions psychiques amenant la surnormalité morale avec ou sans tares?

De cette revue, si sommaire soit-elle, il résulte comme précédemment que même en escomptant pour l'avenir des progrès de la médecine dépassant toute espérance, on ne peut raisonnablement croire qu'un jour on pourra tarir toutes les sources du mal, lesquelles paraissent bien être essentiellement physiologiques. *Pour guérir l'homme de toute maladie morale, il le faudrait pouvoir guérir de toute maladie physique et prévenir toute infirmité physique, car de là vient tout le mal psychique dont le mal moral est une partie.* Mais, pour cela, *il faudrait pouvoir aller jusqu'à recréer l'homme*, et l'on ne peut, certes, attendre autant de la médecine bien qu'elle soit, en l'espèce, celle des sciences en laquelle on puisse mettre le plus de confiance[1]!

1. Nous ne nous dissimulons point qu'une doctrine comme celle qui est ici exposée présente certaines difficultés pour la constitution d'une morale théorique et pour l'établissement d'une pédagogie morale efficace. Car si le maintien de la liberté, — de la véritable, non de cette illusoire liberté dont certains déterministes, qui le sont plus qu'ils ne le veulent en dépit de leurs réticences, essayent de se contenter, — est indispensable pour mettre sur pied la morale théorique, l'idée traditionnelle de « la faute » et donc d'une immoralité irréductible à de l'amoralité est une pièce indispensable de cette discipline. Or, en ces pages, ne ramenons-nous pas le mal accompli par passion à un simple produit d'une certaine impulsivité, et le mal accompli par faiblesse à un accident dû à l'absence de certains réducteurs des désirs mauvais? M. Lachelier a dit qu'expliquer le mal, c'était l'excuser jusqu'à le nier; on doit ajouter que si l'on réduit l'immoralité à l'amoralité, il n'y a plus, dans le mal, que folie morale d'une manière ou d'une autre et que dès lors la morale s'écroule, que corrélativement la moralité perd la valeur spéciale qu'on lui reconnaît traditionnellement. Ces « apories » sont d'importance, mais pourquoi donc voulons-nous à tout prix nous juger et juger autrui? Si la liberté existe, ce n'est là qu'une chose métaphysique et d'un genre tel qu'elle échappe aux prises de l'observation psychologique. Toutefois, comment enseigner la morale en présentant la liberté comme une chose seulement métaphysique? Quel danger dans l'aveu que cela seul est observable qui favorise l'opinion déterministe? Cette nouvelle « aporie » est de toutes la plus grave; aux éducateurs de s'ingénier pour résoudre cette difficulté pratique. — Quoi qu'il en soit, aucune difficulté, aucun péril, ici, au point de vue social, si toutefois on veut bien avoir pour les victimes autant de pitié que pour les bourreaux, car la justice humaine, qui en aucun cas ne doit se placer au point de vue proprement « punitif », peut puiser dans le trésor des connaissances que la science amoncelle sur le déterminisme de l'action mauvaise pour organiser dans de très vastes propositions la défense de la collectivité et sa préservation contre la plupart des formes du mal moral; ceci, qu'il serait facile de développer, n'est plus depuis longtemps un paradoxe.

***

IV. — Re-créer l'homme, cela même suffirait-il ? Non, il faudrait encore, de plus, pouvoir transformer à fond le *milieu physique* où il vit et pouvoir établir une *société* toute nouvelle, ce qui supposerait d'abord qu'on connaîtrait la totalité des lois de la matière et des lois psychologiques et sociologiques, dont au reste rien ne prouve que la science serait utilisable au gré de nos désirs. Une médecine parfaite supposerait achevées toutes les sciences de faits, cosmologiques et noologiques; et d'autre part le succès, le succès durable surtout de réformes médicales dépend étroitement de ce qu'il est possible de faire pour transformer le milieu physique où baigne l'humanité, comme ce succès dépend étroitement de conditions sociales ; le règne de la science sur la vie et les progrès mêmes du savoir supposent une certaine organisation sociale dont ils sont largement fonctions. Mais le progrès social ne dépend-il pas lui-même très directement de conditions médicales et indirectement de toutes les sciences de faits, que suppose la médecine, puisque, pour qu'une collectivité fût entièrement saine au physique et au moral, il faudrait d'abord qu'on sût rendre saines toutes ses unités ? Il y a même, nous y reviendrons, des influences physiques cosmiques, agissant sur les collectivités, dont il faudrait connaître l'importance et sur lesquelles il faudrait savoir agir. Il n'est pas moins certain qu'il serait requis de posséder absolument toutes les sciences pour simplement maintenir en état une humanité remise à neuf ou, si l'on préfère, tout à fait transfigurée, qu'il est certain qu'un tel savoir serait indispensable pour opérer ce miracle de re-créer l'homme ! Peut-on même espérer aller très loin dans une lutte moins ambitieuse contre l'imperfection humaine, s'il est vrai, comme nous venons de le montrer, que les conditions de l'emploi des moyens appropriés à cette fin résident notablement, pour chacun, dans le succès des autres ? Il y a aussi des « cercles » dans le domaine de la pratique.

Personne ne pense sérieusement que le physicien puisse acquérir avec les siècles une puissance quasi divine ; pourquoi donc les utopies les plus téméraires de certains sociologues sont-elles si souvent bien accueillies, puisque les faits sociologiques, comme les faits psychiques dont ils sont une complication, — et il en irait de même finalement s'il y avait du sociologique irréductible, — reposent pour une part

qui n'est jamais négligeable sur des faits physiologiques? Garofalo, Manouvrier, Ferri lui-même sont trop confiants dans une médication morale presque exclusivement politico-sociale. Sans doute, la société est responsable du mal et du non-bien dans des proportions considérables, et une médecine sociale attentive suffirait en nombre de cas à prévenir le mal sous mille formes, à le guérir, à en arrêter la diffusion, à en détruire la nocivité; mais on oublie trop que sous tout le psychique et le sociologique, il y a du physiologique, que sous tout le sociologique comme sous tout le psychique il y a donc des faits mécaniques et physico-chimiques, c'est-à-dire des faits purement matériels, lesquels, ceci est d'une importance capitale, se relient aussi intimement à des faits matériels du monde ambiant qu'ils se relient les uns aux autres dans notre corps, qui n'est certes pas un système clos. A vrai dire, mon corps, dont chaque action est une réaction conditionnée par l'état actuel de l'univers entier, est un avec lui. On peut voir, en des lois comme celles de l'imitation, de la complication croissante de la vie en société, de l'individualisation croissante des unités sociales et de l'organisation cependant croissante aussi des collectivités, etc., de simples résultantes de lois proprement psychologiques, plus simples, qui sont celles de l'individu humain pris en lui-même; ces dernières lois, lois de l'habitude, de la complication croissante des tendances, du besoin croissant de synthèse personnelle (adaptation interne) corrélatif à la diversification grandissante du contenu de la conscience, du besoin individuel d'adaptation au milieu psychique, etc., n'exigent-elles pas d'être au moins en partie expliquées par d'autres qui sont celles de la pure matière, ainsi que Spencer l'essaya à sa manière et non sans succès, et comme l'essayent, sur des bases plus précises, les partisans de la « psychologie objective » (Uexküll. Bechterew, etc.)? — D'autre part, les lois de la matière agissent fortement, de façon constante et massive sur des groupes plus ou moins étendus d'hommes. On doit reconnaître que plus se développent la culture et la facilité des communications, plus l'importance des facteurs moraux, bons et mauvais, augmente dans la production des caractères raciaux et ethniques; mais, tout à fait prépondérante d'abord, l'influence toute physique de l'habitat n'est jamais nulle. Indirectement par la flore et par la faune dont dépend la qualité de l'alimentation, directement par les conditions climatériques de toute sorte (température, pression, état hygrométrique, électricité, altitude, régime des vents, émanations

telluriques, etc., etc.[1]), l'habitat influe sur la mentalité des hommes pris individuellement, et, ce qui nous intéresse le plus pour l'instant, sur toutes les formes de la vie commune; il est impossible qu'il en soit autrement. Si l'habitat n'avait pas sur l'homme une grande action, comment se ferait-il que les enfants d'émigrants siciliens et bohémiens, si dissemblables quand ils naissent en Sicile et en Bohême, se ressemblent de plus en plus lorsqu'ils sont conçus en Amérique après quelques mois déjà et surtout après quelques années de séjour de leurs parents au Nouveau-Monde? Ceux qui naissent après dix ans de séjour des parents aux États-Unis sont tout à fait pareils de jeunes Yankees. Chose plus curieuse encore, les caractères du Peau-rouge commencent à se montrer chez de nombreux descendants des puritains anglais jadis émigrés en Amérique[2]. — En définitive, les conseils les plus opportuns du sociologue le mieux informé dans son domaine et le plus psychologue reposeront toujours sur une connaissance très incomplète, tant qu'il ne sera pas plus physiologiste et plus physicien qu'il ne l'est et ne peut l'être aujourd'hui; il ne peut et ne pourra jamais, probablement, avoir un savoir exhaustif des faix sociaux; condamné, même s'il est aussi bien informé qu'il est possible, à se passer de renseignements indispensables qu'il ne pourrait puiser que dans des sciences auxiliaires qui devraient être poussés à un point de perfection inatteignable, il est réduit, dans une large mesure, à l'empirisme en matière de thérapeutique sociologique. Il saura parfois, comme on dit ailleurs, s'attaquer assez bien au symptôme, mais il ignorera la plupart du temps le moyen d'aller jusqu'à la cause du mal. Une connaissance parfaite de la physique et un pouvoir illimité sur la matière ne seraient pas moins nécessaires en médecine sociale qu'en médecine physiologique ou en médecine mentale.

Quand A. Comte divisait la psychologie en deux parties, dont il faisait rentrer l'une dans la biologie et identifiait l'autre à la sociologie, il méconnaissait que le psychique a une incontestable originalité et même jouit d'une certaine autonomie; mais il ne se trompait qu'à demi, s'il faut maintenir que tout mal psychique est inexplicable par le psychique pur, et que rien de ce qui est correct à un point de vue quelconque dans la vie mentale ne s'accomplit sans le

1. Lire à ce sujet les beaux travaux présentés au Congrès médical international de Moscou.
2. Voir *in Revue générale des Sciences*, 1913.

secours d'agents étrangers au psychisme individuel : il est exact en fait que la plus grande partie de l'activité psychique de chacun de nous s'explique par l'activité physiologique qui la sous-tend et par l'ambiance sociale[1]. Et tout en se gardant de faire confiance avec excès, comme tels penseurs du XVIIIe siècle, à l'éducation et aux institutions sociales et politiques, Comte voyait cependant, dans ces facteurs, des éléments de première importance, et il avait raison ; même s'il ne faut point regarder le sociologique, faits et lois, comme une sorte de « règne » à part, les facteurs dont il s'agit doivent être tenus pour très puissants, pour les puissants parfois parmi ceux qui superposent leur action à celle des facteurs physiologiques. Jamais l'on n'insistera trop sur ce point. N'est-il pas clair depuis longtemps que tout relâchement du lien social, que tout état d' « anomie », comme dit M. Durkheim, est immédiatement accompagné d'une désorientation mentale et d'une démoralisation plus ou moins complète des individus? On répète sans cesse, avec Bentham, que c'est à ce que négligent de faire et à ce que font de nocif les sociétés comme organismes civils et politiques[2] qu'est dû le développement intense de toutes les maladies économiques, physiologiques, psychiques et morales, qui sont grandement interdépendantes, et qui sont à l'origine des infirmités de toute catégorie, sources à leur tour de maladies de toute sorte. On pourrait, entrant dans la voie magistralement ouverte par Ferri, établir une multitude de *sostitutivi* de la peine au sens juridique de ce terme et de toutes ces peines naturelles que sont les misères énumérées plus haut, prévenir ainsi et même guérir, — ce qui est encore prévenir, — une grande partie de nos maux, dont l'origine première est certainement physique et physiologique, mais dont la continuation, l'aggravation, la diffusion ont des causes principalement sociologiques, sociales au sens restreint du mot et politiques. On a tort d'opposer explications physiologiques et sociologiques du mal; des natures très heureusement douées sont gâtées par leur ambiance au point que chez elles l'infirmité humaine

1. Quelle que soit la part qu'ait eu l'activité psychique dans le montage des mécanismes cérébraux, ceux-ci, dès qu'ils sont montés, fonctionnent comme s'ils s'étaient établis d'eux-mêmes, en obéissant à des lois toutes physiologiques. La force apparente du matérialisme tient en partie à ce fait que les résultats somatiques de l'initiative de l'esprit sont malheureusement propres à voiler celle-ci.

2. Le prof. Richet, prenant pour exemple les lois contre l'alcoolisme, dans les pays où l'on s'est décidé à en édicter de telles, montrait récemment avec éloquence combien les dispositions législatives pouvaient être plus puissantes qu'on ne le pense.

normale suffit à produire des résultats pareils à tels symptômes qui sont inscrits au tableau de la dégénérescence ; par contre, on assiste aussi à des luttes à peu près complètement victorieuses contre des hérédités très lourdes (Roubinowitch). L'action des facteurs sociologiques peut être assez puissante pour masquer celle des facteurs physiologiques, mais elle ne saurait être efficace contre eux qu'en en utilisant certains contre d'autres qu'il faut réduire, ou qu'en en favorisant certains qui doivent l'être : c'est toujours en se servant d'eux que l'on réussira à influer sur la mentalité des individus ou des groupes, soit qu'on puisse se guider pour cela sur une connaissance claire et distincte des rapports du physique et du moral, soit qu'on n'ait d'autre ressource que de se confier à un empirisme psycho-sociologique plus ou moins grossier[1]. Il y a des cas, — la médecine sociale devra les relever tous, — où facteurs sociaux et physiologiques sont même indiscernables, ceux par exemple où il devient inexact de parler simplement d'imitation, mais où s'impose l'idée d'une véritable « contagion » de système nerveux à système nerveux : quelque chose d'analogue à ce qui a lieu dans les épidémies de chorée doit se produire assez normalement en mille autres cas ; sans doute, il y a là même un « moment psychique », comme dans le phénomène de l' « Einfühlung », — qu'il faudrait se garder de regarder comme propre exclusivement au domaine de l'activité esthétique ; — mais en définitive l'importance du facteur nerveux est incomparablement plus grande ici, au point de vue étiologique, que celle du facteur psychique ou du facteur sociologique purs. Enfin, les faits sociologiques qui paraissent dominer le plus l'activité psychique individuelle s'expliquent peut-être immédiatement par celle-ci, mais ils ne dépendent pas moins, au fond, d'un ou de plusieurs facteurs physiologiques ; ainsi en est-il du langage, par exemple ; le rôle immense, décisif pour l'évolution mentale de l'homme, de la parole intérieure, est en somme quelque chose d'accidentel dans le psychisme individuel : il est dû à cette circonstance que le langage est une nécessité sociale ; le sociologique, de toute évidence, a ici envahi le psychique, mais le langage-fait social s'origine profondément, d'abord, dans la constitution physique des

1. Rauh sentait ce danger ; c'est pour le conjurer qu'il recommandait la collaboration constante de la réflexion et de l'expérience dans l'activité morale. Mais de tous les domaines de l'expérience, celui où se joue cette activité n'est-il pas celui ou il est le plus délicat d'appliquer les règles, seules sûres, d'une réflexion scientifique ?

individus. Bref, de quelque côté qu'on envisage le social, on le trouve aussi étroitement dépendant du physiologique que le psychique. Comment donc rêver de grandes réformes sociales dont une action savante du thérapeute social sur les organismes individuels ne serait pas le moyen principal? Si cette action est, sinon impossible, du moins très difficile, quelle valeur peut avoir l'optimisme dont nous essayons la critique?

Il faut toutefois reconnaître que l'action de grands événements, toujours très difficiles à prévoir, peut venir parfois accélérer fortement le progrès moral. C'est ainsi que la présente guerre, coalisant toutes les nations où vit le sentiment du droit, de la justice et de l'humanité, fait faire un pas immense au meilleur internationalisme; pour la majorité des habitants de notre planète, l'idée qu'il n'y a qu'une morale pour les individus et pour les nations, que les volontés collectives doivent être aussi sacrées que les libertés individuelles, est en train de devenir un principe évident; corrélativement, l'idée que la justice intranationale est rigoureusement liée à la forme démocratique de l'état se répand de plus en plus, et bientôt, c'est logique, l'antiféminisme fera l'effet d'un anachronisme. La lâcheté de certains a pu favoriser le mouvement internationaliste, à certains moments; l'envie a pu favoriser l'esprit démocratique ou le féminisme dans une certaine mesure; qu'importe? La sottise des honnêtes gens a trop souvent causé ou maintenu du mal, soyons heureux que de bas instincts aient pu contribuer à promouvoir du bien[1]! Il serait naïf cependant de trop espérer de tels progrès pour la moralisation des rapports interindividuels ou pour la moralisation intime des individus, et par suite pour la moralité globale des collectivités qui est si dépendante de la moralité « de tous les jours » de leurs membres. Mais, d'autre part, sur cette moralité même, la pédagogie scientifique, — et la pédagogie est chose très largement sociologique par ses effets comme par ses moyens, — jouit d'un grand pouvoir. Ici l'on a affaire à une matière moins compliquée, sur laquelle on a une prise très effective, et qui est de nature plus plastique que ne

1. La diffusion de l'idée de solidarité, idée complexe où l'intérêt joue un rôle très marqué, mais où le souci de l'intérêt personnel se concilie avec celui d'une justice pénétrée de fraternité et avec celui d'une fraternité où la justice se pénètre d'amour, est l'un des faits les plus heureux que le moraliste sociologue puisse relever dans la mentalité morale contemporaine. Un tel idéal, il est vrai, peut risquer de favoriser une conception fort tyrannique de la démocratie, mais quel idéal n'a ses dangers? N'a-t-on pas vu la sainteté engendrer jusqu'à certaines formes d'égoïsme?

l'est un matériel humain adulte; si le pédagogue opère sur des groupes plus ou moins restreints, du moins l'expérimentation lui est possible, tandis que le sociologue ne peut guère qu'observer, et l'abondance même des êtres et des faits à observer lui devient un inconvénient. En pédagogie, hélas, on est loin le plus souvent de pouvoir passer du stade inductif de la recherche à celui des explications déductives, mais des généralités bien établies permettent néanmoins de faire d'excellente besogne pratique. — Il ne s'agit donc point de passer d'un optimisme excessif à un pessimisme radical; mais qu'on n'oublie jamais combien il faudrait accumuler de connaissances sociologiques et pédagogiques positives pour avoir chance, au cas où l'on pourrait formuler l'idéal social et politique que recommanderait une Ethique parfaite, de formuler aussi la totalité des moyens indispensables à la réalisation de cet idéal!

Insistons brièvement sur ce point. L'une des raisons pour lesquelles n'est point possible une organisation sociale relativement parfaite, garantissant son propre avenir tout d'abord par l'institution de procédés d'éducation enfin satisfaisants, est l'énorme complexité des moyens que l'on devrait mettre en œuvre dans les sociétés actuelles, étant donné ce qu'elles sont, pour qu'elles soient mieux régies et le soient de façon à se transformer autant qu'il le faudrait. Il n'est pas douteux que si tout à coup le mal qui est se trouvait presque annihilé, il serait assez aisé de tracer le plan de constitutions à la fois parfaites théoriquement et susceptibles d'une application facile; car le travail du législateur en toutes ses parties serait considérablement simplifié, la contrainte sous ses diverses formes n'aurait presque plus à s'exercer, la désétatisation et la démocratisation effectives de la plupart des fonctions sociales deviendraient sans aucun danger, on obéirait sans peine à toutes les compétences, on aiderait avec ardeur toutes les bonnes volontés; et la quasi-unanimité des citoyens de chaque pays voulant que la science et la morale règnent, la tâche des dirigeants de toute catégorie serait enfin possible à remplir avec le minimum de difficultés et donnerait le rendement maximum; ceux-ci seraient bien choisis, et ils auraient pour collaborateurs les dirigés mêmes. Nul doute qu'alors la part des mauvais hasards ne serait infiniment diminuée; on porterait aisément remède à ceux qui se produiraient encore; or, on le sait, une partie notable de tous les maux qui affligent l'humanité est l'effet de circonstances défavorables, imprévues ou mal prévues, pour lesquelles il y a théoriquement

des remèdes, mais dont la dispensation est encore plus ou moins inorganisable et n'est pas assez fermement voulue ; l'on manque soit de science soit de bonne volonté, soit de science et de bonne volonté tout à la fois pour l'organiser. — Mais que nous importe de savoir tout ce qu'il serait possible de faire, s'il ne l'est point de réaliser l'état de choses qui enlèverait enfin à la conception d'un idéal politico-social son caractère utopique?

Est-il même aussi certain que nous nous laissions aller à le croire il y a un instant, que la plus noble des utopies pourrait cesser d'en être une, si par suite d'une « mutation brusque » dont l'espoir n'est d'ailleurs pas fondé, l'humanité se trouvait tout à coup dans un état très supérieur à l'état présent? Mettons les choses au mieux, admettons qu'ait lieu l'avènement d'une société à peu près parfaite ; ne naîtra-t-il plus de dégénérés et de candidats à la dégénérescence? Sans aller plus loin, n'est-il pas vrai qu'à moins de pratiquer sur eux la castration ou même de les supprimer comme l'exigerait une eugénique entièrement logique. — on y a songé en Amérique, — on continuera de laisser courir à la société de grands dangers de toute sorte? La morale même, par malheur, interdit de prendre tous les moyens les plus propres, et parfois même les seuls moyens propres à assurer le bien. Il en faut prendre son parti, notre monde est mal fait, nous n'en ferons jamais ce que les plus saints de nos rêves en voudraient faire! Si l'on nous dit, — et nous avons reconnu la force d'une telle opinion, — que de toutes les thérapeutiques morales, la sociologique est la plus puissante, et par elle-même et parce qu'en un sens elle contient les autres ou en garantit l'application, nous reprendrons sous une forme nouvelle et que nous souhaiterions moins saisissante, le principal des arguments présentés dans la dernière partie de cet article. Il en ressortira que ce n'est pas encore assez de proclamer que pour sauver complètement l'homme du mal il faudrait recréer de toutes pièces la société et le milieu physique où elle vit ; car une société toute nouvelle supposerait un monde physique tout autre, de même qu'un organisme humain assez transformé pour favoriser un progrès moral comme celui dont nous contestons la possibilité exigerait, au préalable, la transformation totale de l'univers matériel. En effet :

Jusqu'aux plus légères imperfections de notre psychisme, qu'il s'agisse d'activité intellectuelle ou d'activité morale, — et n'oublions pas que des causes d'ordre intellectuel peuvent suffire à créer de la

paramoralité, — ont leur origine dans l'organisme; or, de celui-ci, les maladies comportant ou non des conséquences psychiques sont pour l'ordinaire l'effet d'intoxications endogènes ou exogènes, les premières résultant très souvent des secondes, qui toujours les favorisent, des secondes dont le microbe est le principal agent. Et les infirmités qui disposent aux maladies ou les aggravent, proviennent elles-mêmes de maladies antérieures, précoces, congénitales ou héréditaires, qui s'expliquent comme nous avons dit, du moins en général. La dépendance de l'homme par rapport au microbe est peut-être, de toutes nos servitudes à l'égard du monde physique, la plus accusée; si l'on y regarde de près, la manière dont nous mentalisons comme individus et comme membres de toutes les collectivités auxquelles nous rattachons, dont nous créons les caractères qui réagiront ensuite sur notre personnalité la plus intime, est prédéterminée par la nature même des petits organismes dont nous subissons incessamment l'action; la société que nous formons avec eux pèse d'un poids immense sur tout ce que nous sommes. Ce n'est pas l'homme qui est le vrai « roi de la création », c'est le microbe; le peuplement microbien du monde est, sous le rapport de la masse, et quant à l'importance de l'action, le fait le plus considérable de ce canton de l'univers que nous habitons; les êtres à l'échelle de notre perception, végétaux ou animaux, le cèdent en puissance, tous, au microbe, qui d'ailleurs a fait sa carrière, a accompli toutes ses évolutions, en utilisant les autres vivants. Ce tyran ne fait pas que du mal, il s'est même rendu plus ou moins nécessaire à d'autres vivants, il facilite directement plusieurs de leurs fonctions et il favorise aussi, indirectement, leur subsistance, par exemple en fixant l'azote dont les plantes ont besoin pour se nourrir. Mais en somme il est plus nocif qu'utile, et pour modifier son action, dont dépend si largement la nôtre jusque sous ses formes les plus spirituelles, ne faudrait-il pas d'abord pouvoir disposer à son gré des forces du monde physique dont le monde microbien est si proche et qui donna probablement naissance, directement, aux représentants primitifs de ce dernier, lequel se passerait plus aisément de nous que nous ne nous passerions de lui malgré tout le mal qu'il nous cause, à nous et à tous les autres vivants[1].

1. L'avenir de la médecine, c'est l'avenir même de la bactériologie, on n'en doute à peu près point: c'est donc l'avenir aussi, indistinctement, de toutes les disciplines sociales dont Descartes avait su entrevoir la dépendance par rapport à la médecine. Déjà l'emprise de la médecine sur la pédagogie et la crimino-

Est-il étonnant que nous n'ayons pu traiter séparément des causes physiques et des causes sociologiques du mal? *Les secondes se ramènent finalement aux premières, et sont aussi fatales qu'elles.*

***

Résumons-nous. Le mal moral est une forme de l'imperfection psychique, effet d'autres imperfections psychiques ou variété de celles-ci parmi d'autres, que nous en distinguons surtout parce que nous avons des préoccupations éthiques, mais qui, au point de vue rigoureusement scientifique, ne se laisse point mettre à part. La question de la valeur en soi de la morale, comme la question de la liberté, est strictement métaphysique. Il en est autrement de la question de l'optimisme. En ce qui concerne l'hypothèse d'un progrès notable et continu de la moralité, l'optimisme, dont l'examen relève de la science, est condamné par celle-ci, qui ne donne pas plus raison au pessimisme, mais autorise, jusqu'à un certain point, l'espoir que les progrès, très possibles ceux-ci, de la technique de l'action morale, pourront amener quelque perfectionnement de la moralité. — Que l'on considère la place tenue par la mentalisation morale dans le phylum et dans le développement ontogénétique de l'homme, qu'on analyse la volonté et qu'on étudie la formation successive de ses multiples composantes, qu'on scrute l'avenir de la médecine qui est de toutes les sciences la plus immédiatement capable de modifier l'organisme humain dont la vie psychique tout entière dépend si étroitement, ou que l'on examine les facteurs physiques et sociologiques de l'action morale, même conclusion : l'optimisme en matière de morale soulève les plus graves critiques. — Faut-il s'attarder à gémir sur une telle vérité? Non, avec trop d'espérance, on n'est point assez stimulé à faire effort, et de plus on est facilement découragé lorsque surviennent des déceptions. Au contraire, un certain pessimisme peut être très tonique. Qu'il paraîtra pressant d'agir à celui qui sera convaincu que la perfection ne peut être atteinte; si elle ne peut l'être, n'est-il pas clair qu'il y a un danger extrême à ne pas tenter, sans cesse, tout le possible pour en réaliser ce qui est réalisable? Et comme on est fort lorsqu'on ne peut être surpris par des échecs qui ne peuvent manquer de se produire!

logie est un fait contre lequel on n'ose plus guère protester, sinon dans les milieux où le véritable esprit scientifique est inconnu.

C'est le scepticisme, ou le pessimisme absolu, qui sont débilitants; l'idée que ce monde est un lieu où l'homme devra toujours lutter contre le mal dont jamais il ne pourra tout à fait tarir les sources, est susceptible au contraire d'enflammer les courages; et si jamais ce pessimisme relatif, — qu'on le nomme ainsi si l'on veut, — auquel nous avons conclu, est démenti par les faits dans de grandes proportions, cet heureux événement sera dû, en bonne partie, à ce que les hommes auront lutté pour sa venue avec une ardeur assez intense pour poursuivre un combat dont tout porte à croire qu'il ne peut se terminer par une victoire définitive!

ALBERT LECLÈRE.

ÉTUDES CRITIQUES

LA MÉTAPHYSIQUE DE JOSIAH ROYCE

(*Suite*[1].)

L'UN ET LE MULTIPLE.

Pourquoi, demande Royce dans la *Conception de Dieu*[2], la volonté absolue ne serait-elle pas un complexe de volontés multiples liées en une unité de conscience, en sorte que son objet serait un individu lui-même formé d'individus qui tous exprimeraient l'ordre intelligible (law) *et cependant seraient tous libres respectivement*, d'une liberté qui serait une partie de la liberté même du tout? Cette conception souple aurait l'avantage de ne rien préjuger quant aux relations réciproques des individus eux-mêmes; elle nous permettrait d'échapper aux concaténations par trop rigides d'un certain monisme. Royce donne des exemples concrets de relations qui laissent aux termes qu'elles rapprochent une certaine autonomie. Voici par exemple A et B qui sont tous les deux citoyens : ceci implique qu'il y a entre eux une certaine relation; néanmoins le vote de l'un n'entraîne pas forcément celui de l'autre. En somme pourquoi admettre que l'Absolu, par le seul fait qu'il choisit A qui est une certaine expression de lui-même, soit obligé de choisir aussi B de préférence à C (qui au contraire serait incompatible avec A et par suite exclu par lui)? Il n'y a aucune raison d'admettre un monisme aussi strict, et même peut-être risquerait-on, en y adhérant, de faire peser sur l'Être, sur le « *Is* », un « Doit-Être », un « *Must* » qui le détruirait comme réalité individuelle, c'est-à-dire comme Être. On s'explique ainsi que Royce puisse dire : « L'acte unique de choix absolu qui est incarné dans cet univers-ci, lequel contient les individus A, B, C... renferme actuellement comme fait une multiplicité d'actes de choix contingents les uns par rapport aux autres, c'est-à-

1. Voir le numéro de mai-juin 1918.
2. P. 306-307.

dire qui ne se déterminent pas réciproquement; chacun d'eux est identique au mode de volonté qui s'exprime dans la vie d'un individu et qui comprend effectivement sa propre volonté consciente[1]. Il est fort intéressant de voir ici Royce faire au pluralisme des concessions qu'un Bradley ou un Bosanquet ne lui consentiraient certainement point[2]. Et Royce a eu si clairement conscience de la divergence qui existe sur cette question entre lui et Bradley, qu'il s'est efforcé, en opposition formelle avec une des thèses les plus importantes d'*Appearance and Reality*, de définir une conception précise des rapports du fini et de l'infini qui ne s'en remette point à l'Absolu pour la conciliation des contraires que notre pensée relationnelle nous oblige à dissocier et ne nous permet pas de réunir effectivement. Nous ne pourrons donner ici qu'un aperçu de cette théorie difficile qui chevauche sur la métaphysique et les mathématiques supérieures et qu'il a exposée dans l'appendice au tome I du *Monde et l'individu*. Quel que soit d'ailleurs l'intérêt de cette tentative, il est permis de douter que Royce soit vraiment parvenu à donner là une interprétation adéquate de l'espèce de sociologie métaphysique que nous venons d'esquisser, en nous en tenant autant que possible à la lettre même des formules dont Royce se sert pour la caractériser. Il est douteux aussi qu'on puisse regarder comme satisfaisant le compromis qu'il a cherché à établir entre un pluralisme réaliste, pour lequel il y a des conjonctions purement externes dans le monde, et le monisme idéaliste concret qui reste sa doctrine, et pour lequel l'Univers n'est en somme qu'une signification totalement explicitée — totalement élevée à la conscience d'elle-même. Nous serions disposés à croire, pour notre compte, qu'il faut voir surtout dans ce compromis l'expression d'une pensée encore quelque peu hésitante, qui n'a pu se résoudre à s'affranchir totalement des catégories de l'entendement analytique, et qui s'est acharnée à vouloir traduire en un langage sans doute peu approprié, la liaison concrète des libertés au sein de la liberté absolue. Il est d'ailleurs évident que les termes mêmes dont Royce est obligé de se servir trahissent jusqu'à un certain point sa pensée. Comment peut-on dire par exemple que l'Absolu *choisit* A ou B du moment où il a été spécifié que l'individu ne peut être considéré comme objet pur ou comme

1. *Conc. of God.*, 314.

2. Il est vrai que c'est sur le fond même de la question de savoir quelle est la réalité des relations, qu'il y a désaccord entre Royce et l'école de Bradley. Nous reviendrons plus loin sur ce point capital.

effet, et qu'il participe réellement, c'est-à-dire en tant qu'il est acte, au choix absolu lui-même? On pourrait d'ailleurs aller encore plus loin, et se demander si cette distinction même du tout et des parties ne risque pas de convertir en un pur système abstrait cette expérience une, cette vie concrète qui, pour Royce et peut-être pour toute conscience hautement religieuse, n'est autre que l'Absolu.

Mais quoi qu'on doive penser de la solution de Royce, il nous paraît impossible de méconnaître l'extrême importance du problème qu'il a posé et l'intérêt qui s'attache à la manière même dont il l'a envisagé. Royce, nous l'avons dit, se refuse à accepter le semi-agnosticisme de Bradley, d'après lequel nous pouvons seulement affirmer que l'Un et le Multiple se concilient en quelque façon (*somehow*) au sein de l'Absolu, d'une manière qui transcende complètement l'ordre de la pensée relationnelle. Royce prétend établir que l'idée de multiplicité infinie peut être conservée sans contradiction, parce qu'il y a réellement des fins dont la nature est telle que leur réalisation enveloppe une multitude de détails qui ne pourrait être finie sans que cette réalisation fût rendue par là impossible. Et bien loin que des fins de ce type se révèlent contradictoires en soi, bien loin que l'infini dont il s'agit soit le mauvais infini de Hegel, « nous découvrirons que des fins semblables sont au contraire les seules en fonction desquelles nous puissions définir n'importe lequel des intérêts fondamentaux de l'homme dans l'univers, et les seules qui s'expriment d'une façon qui nous permette d'expliquer comment l'unité et la diversité peuvent s'accorder, comment l'Être est doué d'individualité et de finalité ou comment n'importe quoi existe[1] ».

C'est ainsi que Royce est amené à définir ce qu'il appelle des séries et des systèmes self-représentatifs. L'origine mathématique de cette notion se trouve principalement chez Dedekind, que Royce cite abondamment[2].

De ce qu'il entend par système self-représentatif, Royce donne un exemple, ou plus exactement une illustration, qu'il faut connaître. Supposons, dit-il, qu'on veuille tracer de l'Angleterre une carte littéralement exacte, c'est-à-dire telle qu'entre la carte et le territoire qu'elle représente il y ait correspondance point par point. Supposons d'autre part que cette carte soit tracée sur le territoire même de l'Angleterre. L'image, la représentation (la carte), devra

1. *World and Indiv.*, I, p. 501.
2. *Id.*, I, p. 501-502.

donc, pour réaliser le but qu'on s'est proposé, contenir comme partie d'elle-même une représentation de son propre contour et de son propre contenu, et ainsi de suite. S'il y avait une limite à cette série de représentations de soi, la carte serait imparfaite et même à la rigueur inexacte. Il apparaît donc clairement à quiconque a compris ce qu'il s'agit de réaliser, qu'une variété infinie de cartes intérieures les unes aux autres est nécessairement impliquée dans la fin même qu'on s'est assignée. Supposons maintenant que cette carte parfaite existe : nous serons en droit d'affirmer qu'elle renferme actuellement, et non pas en puissance, une série infinie de cartes du type décrit. Cette affirmation portera sur une existence et non plus simplement sur une loi idéale de développement[1]. Si maintenant Bradley vient nous dire que cette série infinie actuelle n'est malgré tout qu'une apparence, nous répondrons que ce mot d'apparence n'est qu'une étiquette péjorative qui ne change rien au fond. Notre plan considéré dans son unité (la carte parfaite) enveloppe actuellement cette variété infinie, et nous voyons donc la raison pour laquelle l'Un et l'Infiniment Multiple sont ainsi liés, bien loin que cette connexion nous soit simplement donnée et inexplicable.

De cette illustration encore un peu grossière. Royce passe à la définition du système self-représentatif. Il s'inspire ici de celle que donne Dedekind du système infini et qui se formule de la façon suivante : « Un système S est dit infini quand il est semblable (il vaudrait mieux dire quand il correspond) à une partie intégrante de lui-même[2] ». La série totale des nombres entiers est un système de ce genre. — Voici quels sont d'après Royce les caractères essentiels des systèmes self-représentatifs.

1° Le système est tel qu'à chacun de ses éléments idéaux, M, M′ ou plus généralement M^r correspond un autre élément du système, et un seul, qui, pris dans son ordre, est l'élément suivant du système. Ce nouvel élément peut être regardé, si l'on veut, comme dérivant du premier par voie de récurrence. Mais on peut aussi le considérer comme étant par rapport à lui dans la même relation que la carte par rapport à l'objet qu'elle représente. Aussi l'appellerons-nous dorénavant l'image ou la représentation de cet élément initial.

2° Ces images sont toutes distinctes les unes des autres, en sorte que des éléments différents ont toujours des images distinctes. Car

1. *World and Indiv.*, I, p. 504-505.
2. *Id.*, p. 510-511.

le procédé de récurrence est tel que dans le système qui en serait l'expression achevée et définitive un élément et un seul serait dérivé d'un élément donné quelconque; ou encore serait l'élément qui suit dans l'ordre cet élément donné.

3° Il y a au moins un élément M du système qui bien qu'étant lui-même représenté par un autre (c'est-à-dire ayant cet autre pour image), n'est l'image ou le représentatif d'aucun autre élément, si bien qu'une partie seulement du système est représentative[1].

Il ne s'agit pas ici, on le voit, d'une série infinie du type courant, où l'infini n'est qu'absence de fin. Si le système existe, il doit contenir un nombre actuellement infini d'éléments[2]. On ne peut donc prétendre qu'il ne constitue pas un tout. C'est le contraire qui est vrai. Un semblable système peut au contraire seul être regardé comme un tout. Car un système fini ou bien n'est définissable que négativement, ou bien n'est redevable de ses caractères positifs, à supposer qu'il en possède, qu'au seul rapport qui le lie à un système infini dans lequel il s'intègre, c'est-à-dire à un système self-représentatif[3]. Un système de ce dernier type se confère donc à lui-même son ordre propre, et est ce qu'on pourrait appeler self-ordonné (*self ordered*). En d'autres termes, il n'est pas une simple conjonction externe : il n'appartient pas à la même catégorie de rapports que ces relations qui se dissolvent sous la baguette du dialecticien avec les choses qu'elles sont censées relier. Ici l'intellect définit lui-même par son mouvement propre, ce qui ne pourrait jamais nous être donné dans nôtre expérience temporelle : un système self-représentatif de contenus dont la structure est en quelque sorte homologue, par rapport à celle d'un monde de pensée, d'un « Gedankenwelt » parfaitement actualisé, c'est-à-dire à celle d'une réflexion intégrale qui appréhenderait comme sienne la totalité de ses moments[4]. Royce exploite ici l'indication précieuse qu'avait donnée Dedekind, illustrant sa théorie des systèmes infinis par l'existence de notre « Gedankenwelt ». Un système bien ordonné comme celui qui constitue la série des nombres possède la « forme » d'un moi complet.

Nous sommes ici au cœur même de l'idée d'ordre, c'est-à-dire au principe de toute intelligibilité, car cette idée est d'une application

1. *World and Indiv.*, I, p. 508-509.
2. *Id.*, p. 510.
3. *Id.*, p. 514.
4. *Id.*, p. 534.

absolument universelle[1]. L'intellect ne peut jamais s'exercer dans un domaine quelconque sans reconnaître un ordre parmi les objets, quels qu'ils soient, auxquels il s'applique. Mais cette reconnaissance est par essence active : elle est une recréation, et Bradley a bien raison de dire que l'intellect n'accepte comme valable que ce qu'il peut produire par lui-même : seulement il n'a pas vu que nous trouvons dans la self-représentation, à l'état pur pour ainsi dire, cette génération intelligible de l'ordre, et c'est à tort qu'il a dénié à notre pensée spéculatine la possibilité de réaliser la synthèse intelligible de l'Un et du Multiple, autrement que par des compromis relationnels dont la réflexion métaphysique décèle l'incohérence foncière.

Non seulement l'idée de self-représentation est la clef du problème, mais il est facile de voir que même un monde conçu en termes réalistes, constitue au fond un système self-représentatif. Un tel monde, nous le savons, comprend au moins deux faits : le fait F et une supposition *f* le concernant. Mais on ne peut s'en tenir à ce minimum ; un tel monde est au moins F + *f*. Or qu'est-ce que ce +? Bradley a fait justice de l'expédient de Herbart qui consiste à dire que le + ne correspond qu'à une vue contingente (*Zufällige Ansicht*) de l'esprit. Cette relation est supposée réelle : par suite elle devient au point de vue réaliste un troisième fait indépendant des deux premiers. Mais alors nous nous engageons dans un processus sans fin, puisque le rapport de F à ce nouveau terme + comme celui de + à *f* est lui-même maintenant à déterminer, ce qui nécessitera de nouvelles intercalations, et ainsi de suite. Le système auquel nous aboutissons est self-représentatif et infini comme le système numérique lui-même et pour la même raison, à savoir parce qu'il représente et exprime par hypothèse, sous la forme abstraite d'un être supposé indépendant, le processus même du Moi qui entreprend de dire : F existe[2]. Tout cela est inéluctable, et ce ne serait point une solution que de baptiser le réel du nom d'inconnaissable. Pourquoi maintenant un semblable système est-il aussi peu satisfaisant que possible pour l'esprit? Parce qu'en réalité nous avons affaire ici à

1. Pour Royce ce sont les considérations ordinales qui en arithmétique par exemple doivent primer les considérations de grandeur. La science arithmétique est plutôt la science abstraite des collections ordonnées. Mais toute collection non entièrement dépourvue de signification rationnelle, présente naturellement un certain ordre. Cf. dans la 3e partie de cette étude la théorie de la description.

2. *World and Indiv.*, I, p. 540.

des relations qui ne relient rien. « La chaîne (Kette) du réaliste est une chaîne formée d'anneaux irrémédiablement séparés[1]. » Et c'est là ce qui fait la force de la critique bradleyenne. Une réalité définie indépendamment de la connaissance qui porte sur elle, ne peut être ni une ni multiple, ni une et multiple à la fois.

Mais du point de vue de la quatrième conception de l'être, et de ce point de vue seul, d'une part la diversité interne au lieu de se répandre pour ainsi dire à l'infini, reste subordonnée à l'unité parfaitement déterminée du plan unique par lequel d'un seul coup l'Absolu se définit intégralement; et elle se borne à exprimer cette unité dans son déploiement, ce qui permet d'éviter la dispersion sans terme à laquelle, selon Bradley, aboutissait toute interprétation relationnelle de l'Être.

D'autre part, le sujet et l'objet ne sont pas plus identiques au sein du Moi absolu que ne le sont l'Angleterre et la carte qui en est dressée[2]. L'Absolu n'est ici au fond que le terme initial du système, terme qui, nous l'avons vu, n'est à proprement parler représentatif de rien : ceci est essentiel pour que l'expérience absolue soit véritablement immédiate. Mais ce premier aspect de l'être, ce qui en lui est radicalement essentiel, est nécessairement représenté par une infinité de points de vue ou de perspectives ordonnées. Enfin la série intégrale elle-même qui peut également bien s'exprimer en langage de connaissance et de finalité n'est pas, bien entendu, une succession de moments d'expérience distincts, mais « un *totum simul*, une expérience unique infiniment riche »[3].

Nous verrons mieux la force de cette conception en nous demandant avec Royce ce qu'on pourrait bien mettre à sa place. Le criticiste pur est incapable de sortir du monde des « si »; tout ce qu'il peut affirmer c'est que, si la proposition initiale est vraie, celle qui affirme qu'elle est vraie sera vraie également; mais nous restons par là dans le simple possible, c'est-à-dire dans l'abstrait. Quant au mystique, nous l'avons vu, il ne connaît l'Absolu que comme « Autre » que l'illusion, c'est-à-dire comme étranger à l'ordre du discursif et du médiatisé. Encore sera-t-il bien forcé d'avoir recours à la pensée discursive pour affirmer que c'est effectivement l'Être que nous atteignons, lorsque nous nous enfonçons dans cet

1. *World and Indiv.*, I, p. 543.
2. *Id.*, p. 545.
3. *Id.*, p. 546.

Autre[1]. Et Bradley, de son côté, parvient-il à surmonter toutes les difficultés, toutes les contradictions que dénonce son impitoyable dialectique? On en peut douter. Bradley ne cesse de répéter que l'Absolu n'est pas un Moi : car le Moi n'est encore qu'une apparence et doit par suite être transformé (*transmuted*) au sein de l'expérience concrète et intelligible qui seule est réelle, qui est la vérité pleinement actualisée de toutes les apparences particulières. Néanmoins cette transmutation même, se peut-il qu'il ne la connaisse pas? Non certes, il sait que dans la mesure où il n'est encore qu'un Moi — ou qu'un Soi — il est apparence. En d'autres termes l'Absolu ne saurait se soustraire à cette réflexion, sur Soi où nous avons vu la forme même du moi (*selflood*)[2]; autrement il cesserait d'être esprit pour redevenir chose : il retomberait donc au plus bas degré de l'échelle des apparences. L'Absolu bradleyen est donc nécessairement un système self-représentatif, quoi qu'en pense Bradley; et cela parce que nous sommes en présence d'une forme universelle — de la forme même de l'être. « Que tout ce qui est fasse partie d'un système représentatif de soi-même, c'est là une vérité qui est le bien commun de tous : réalistes ou idéalistes, mystiques ou dogmatiques. » Nous sommes ici à l'intersection de l'idéal et du réel. Le multiple n'est pas incompréhensiblement résorbé dans l'unité absolue, mais au contraire retenu et conservé par elle.

Il est possible maintenant d'entrevoir comment Royce conçoit l'infini actuel. Sans doute une série infinie est par essence incomplète, puisque l'acte qui consiste à dénombrer successivement ses éléments ne comporte, par définition, aucun terme, en sorte qu'il laisse toujours subsister des possibilités non réalisées. Quoique tout procédé récurrent corresponde à un aspect éternellement vrai de la structure du réel, celui-ci par rapport à de semblables procédés reste toujours un au-delà, un autre éternellement poursuivi, mais inaccessible. Ces procédés discursifs ne sont que des traductions ou des imitations de cet autre qui est le système self-représentatif lui-même[3]. L'infinitude, la non-finitude de la série n'en est qu'un caractère négatif, avec cette contre-partie cependant,

1. This dying word of false thought is our sole proof of the Absolute Truth. (*World and Indiv.*, I, p. 548.)

2. Ceci est bien exprimé, *id.*, p. 522 : All the concrete self-possession of the Absolute remains something above self; and apparently the Absolute thus knows itself to be as a self quite out of its own sight.

3. *World and Indiv.*, I, p. 569.

que certains hégeliens oublient trop volontiers, que les termes en eux-mêmes, loin d'être de simples répétitions d'un même rythme logique, sont vraiment des déterminations individuelles, originales, spécifiées, comme les nombres dont le mathématicien étudie sans se lasser les propriétés infiniment variées. Mais l'Absolu est un tout, c'est-à-dire que la série est présente à Dieu non pas seulement en tant qu'inexhaustible même pour lui[1], mais comme *totum simul*, c'est-à-dire comme ordre simultané de termes qui sont ensemble dans leur suite même. Dans un ordre semblable, le plan universel prédétermine idéalement la place qui appartient à chaque terme. Que *a* vienne d'abord, puis *b*, etc., voilà qui est impliqué une fois pour toute dans la définition même[2]. Mais pour que ces rapports ne soient pas simplement valables, c'est-à-dire abstraits, pour qu'ils aient une réalité actuelle, nous n'aurons qu'à admettre que « les membres sont tous vus, expérimentés, non pas dans l'ordre dans lequel ils sont donnés les uns après les autres à l'aperception successive que vous avez de quelques-uns d'entre eux, mais de la façon même dont la définition les prédétermine, c'est-à-dire tous à la fois. Par là vous définissez la série comme un fait non seulement valable, mais effectivement présenté, et la définir ainsi, c'est la définir comme actuellement infinie[3]. »

On objectera que si tous les termes de la série sont « présentés », elle est donc elle-même complètement donnée, que d'autre part une série complète et ordonnée doit avoir un dernier terme et que par suite nous nous mettons en contradiction avec nos prémisses. Royce répond qu'il importe de distinguer deux points de vue et de s'entendre sur le sens du mot complet. Il ne saurait s'agir en effet d'attribuer à la série un terme qui la clorait. Si elle est complète, c'est uniquement en ce qu'elle déploie au sein de l'expérience absolue la totalité de ses membres idéalement définis[4]. Mais ce déploiement ne peut s'effectuer que dans le simultané : il exclut par suite le dénombrement qui lui ne peut être que progressif. Ainsi ce n'est point d'un tout susceptible d'être défini ou épuisé par une succession quelconque de déterminations, qu'il peut être ici question, mais d'un tout transcendant au contraire par rapport à toute succes-

1. *World and Indiv.*, I, p. 581.
2. *Id.*, p. 582-583.
3. *Id.*, p. 583,
4. *Ib.*, p. 584.

sion de ce genre, c'est-à-dire d'un système concret qui d'une part s'aperçoit lui-même comme irréductible à toute tentative de dénombrement et d'autre part reconnaît ces tentatives comme idéalement possibles, mais comme ne comportant aucun terme. Mais il n'est plus nécessaire de démontrer que ce serait commettre une grave confusion que de prétendre qu'une série par essence inachevée ne peut constituer une réalité individuelle. Ce ne sont pas, nous le savons, les coupures qui individualisent. Segmenter un contenu n'est point l'individualiser. La vie d'un individu A ne s'individualise, et n'obtient de se distinguer réellement de celle d'un autre individu B, que pour autant qu'elle satisfait un intérêt exclusif I, tel qu'il se refuse à admettre plus d'un seul système ou d'une seule collection de faits comme capable de le réaliser, tandis que la vie de B satisfait de son côté d'une manière analogue un intérêt exclusif I, distinct de I. L'individualité ne pouvant être conçue qu'en termes téléologiques, ne peut être appréhendée empiriquement ou conceptuellement, et ceci suffit à enlever toute signification à l'objection proprement finitiste. Une série finie ne peut en aucune façon nous être donnée comme tout individuel : nous ne pouvons que nous borner à supposer en elle, par analogie avec notre propre réalité individuelle, la valeur unique qui l'individualiserait effectivement.

Du moment où nous sommes ainsi affranchis de toute interprétation spatiale ou temporelle de l'individu, c'est-à-dire où nous renonçons une fois pour toutes à le traiter comme une totalité close, nous sommes libres de regarder comme déterminée et comme réelle une expérience actuellement infinie qui *comprend* véritablement, au sens plein du terme, une richesse infinie de détails, qui la contient en soi, sans pour cela avoir à la transmuer par une sorte d'inintelligible alchimie métaphysique, en un tout supra-relationnel. Cette totalité infinie et concrète est donnée, non pas, ce qui serait contradictoire, quand le dernier élément est compté, mais quand le moi complètement conscient se connaît comme tel et non tel autre. Et cette connaissance implique non pas du tout un dénombrement exhaustif qui par définition est irréalisable, mais l'aperception de la richesse entière de sa vie, en tant qu'elle est la satisfaction même de son vouloir[1]. En d'autres termes l'infini actuel n'est pas, ce qui serait absurde, un infini numérique donné : il est enveloppé dans

1. *World and Indiv.*, I, p. 587.

l'acte par lequel la volonté reconnaît ou affirme que son plan est totalement réalisé; mais cette volonté ne pourrait se transformer en activité dénombrante ou calculatrice sans abandonner le plan au sein duquel seul l'infini peut être affirmé comme actuel. « L'Un et le Multiple se concilient en ce sens que le Moi absolu pour être le moins du monde un Moi, a à s'exprimer lui-même en une infinité d'actes individuels, si bien qu'il est effectivement un tout individuel formé d'éléments individuels. » Il reste bien entendu d'ailleurs, nous le savons, que ce tout « inclusif » est en même temps exclusif, c'est-à-dire nie de soi une infinité de possibles destinés à rester de simples possibles, mais pensés néanmoins par l'Absolu dans leurs caractères constitutifs[1].

Telle est la conception ardue qu'expose Royce dans *Le Monde et l'Individu*. Nous verrons plus loin comment elle se concrétise et se spécifie grâce à une interprétation ingénieuse et hardie des rapports du temps et de l'éternité. La plus grave question qu'elle soulève semble bien consister à savoir comment se concilie cette idée d'un plan universel qui en lui-même est un fait radical, mais qui paraîtrait devoir entraîner avec lui la totalité du système self-représentatif, c'est-à-dire de l'univers, avec l'idée d'une contingence des individus, desquels il nous a été dit[2] qu'ils ne s'enveloppent pas nécessairement les uns les autres, en tant qu'existences, et qu'ils ne constituent même pas un monde d'essences liées entre elles par des rapports rigides. On ne peut songer à résoudre la difficulté en disant que les divers éléments du système ne sont liés les uns aux autres que par l'intermédiaire du terme initial qu'ils représentent chacun à son plan, et en prétendant que par suite ils ne s'entre-impliquent point. Ce serait là trop évidemment un artifice dialectique sans valeur. Il nous semble que la pensée de Royce sur ce point est plus profonde et plus hardie. Qui sait si chacun de nous, en tant qu'il *est*, c'est-à-dire qu'il réalise une fin unique, ne participe pas à ce qui dans le schématisme logico-mathématique de Royce apparaît comme le premier terme du système, c'est-à-dire comme le terme qui n'est représentatif de rien autre que soi, qui n'est postérieur à rien, qui n'est dérivé de rien? Si on n'admet pas qu'il en soit ainsi pour Royce, tout son système s'écroule dans la contradiction. Mais si nous ne nous trompons, chaque individu comme tel

1. *World and Indiv.*, p. 569 et 580.
2. Voir plus haut et *Conc. of God.*, p. 314.

entrerait pour ainsi dire comme coparticipant dans cette société radicalement libre qui est Dieu même et qui est à la fois unité réelle et multiplicité réelle. On ne pourrait songer à supprimer cette part de liberté radicale qui dans l'hypothèse reviendrait à chaque individu, sans retomber dans les errements si souvent condamnés par Royce d'une philosophie qui ferait procéder les individus de Dieu et en somme les réduirait à n'être que des Idées et non plus des Actes, c'est-à-dire des fins qui au sens le plus profond se posent elles-mêmes.

Est-ce à dire maintenant que cette solution même supprime toutes les difficultés? Nous n'irions pas jusqu'à le prétendre, et nous comptons même à l'occasion chercher à montrer le contraire : on peut se demander en particulier si cette théorie ne laisse pas subsister entre ce que l'individu est pour soi et ce qu'il est pour Dieu un dualisme ruineux qu'elle-même s'efforçait d'éliminer, à moins qu'elle ne rétablisse à un plan supérieur entre les individus les barrières mêmes qu'elle prétendait briser à jamais, et ne les rende ainsi chacun à cette solitude qui est la contradiction et la mort. On ne pourrait sans doute, ainsi que nous l'indiquerons brièvement au terme de cette étude, assurer solidement la doctrine qu'à condition d'en modifier assez fortement l'orientation, et de renoncer notamment à ce concept d'omniscience divine qui ne permet certainement pas de définir l'individu autrement que comme une Idée, comme une expression déterminée de l'entendement divin. La tentative de Royce avec ses défectuosités n'en reste pas moins, nous semble-t-il, une des plus intéressantes qui aient été faites pour expliquer comment le fini, le multiple et le successif ne cessent pas d'être en Dieu et pour Dieu, quoiqu'il soit infini et qu'il transcende à la fois toute succession et toute multiplicité. On y reconnaît la probité d'un esprit auquel répugnait profondément tout ce qui pourrait, même de loin, ressembler à un escamotage métaphysique, et dont le souci perpétuel fut de sauvegarder notre expérience humaine, de la garantir, en la comprenant, par l'acte même par lequel elle est dépassée.

Le Problème du Mal. La Liberté.

Ces considérations abstraites vont nous permettre de comprendre la position de Royce quant au problème du mal, qui n'est après tout

qu'un aspect particulier de la question des rapports de l'infini et du fini. Le mal est en effet enveloppé dans la finitude elle-même : « Au sens le plus général du mot mal, tous les faits finis considérés comme tels sont en vérité des maux, dans la mesure précisément où ils n'ont pas par eux-mêmes de signification complète et nous laissent dans l'inquiétude [1] », c'est-à-dire où ils nous obligent à chercher au delà l'Être véritable, la satisfaction ultime et substantielle qu'ils nous refusent. Nous attribuons plus spécialement l'épithète « mauvaise » aux faits par lesquels s'exprime directement, brutalement en quelque sorte, notre finitude : la souffrance ou la mort. Le mot fini doit bien entendu être pris ici dans son acception métaphysique la plus précise. Le fini, c'est ce qui se réfère perpétuellement à un au-delà (*a beyond*) qui reste provisoirement inspécifiable; c'est ce qui n'a pas en soi sa raison d'être, ce qui n'est pas « self contained » pour prendre un terme qu'on rencontre à vrai dire plus souvent chez Bradley et chez Bosanquet que chez Royce. Ne sommes-nous pas conduits par là à dire que le fini comme tel est « idéal » au sens de Hegel, et que le mal est une abstraction? Mais quiconque aura compris l'orientation des discussions précédentes, se doutera bien qu'une semblable interprétation, qui dilue pour ainsi dire le mal, ne peut en aucune façon satisfaire Royce. Et en effet il s'insurge avec la dernière énergie contre toute philosophie qui prétendrait escamoter le problème du mal. Seul un faux idéalisme peut regarder le mal comme une illusion [2].

D'une part en effet c'est là une thèse théoriquement injustifiable et qui à la rigueur n'offre même aucun sens : car si le mal n'existe pas, du moins il semble exister; si la croyance à la réalité du mal est une erreur, cette erreur même en tant que donnée de l'expérience humaine n'en reste pas moins un mal. « On n'a changé que le nom. La réalité reste ce qu'elle était [3]. »

D'autre part, et ceci est peut-être plus grave encore, un semblable optimisme est immoral et en contradiction avec les exigences les plus sacrées de la vie spirituelle. Si le péché est une illusion, pourquoi ne pécherais-je pas?... Si tout est bien, à quoi puis-je avoir à résister? Qu'y a-t-il à surmonter, à transformer, à aborder courageusement, à regretter, à éviter? Si la sagesse divine est également

1. *World and Indiv.*, II, p. 363.
2. *Studies of Good and Evil*, p. 17.
3. *Id.*, et *World and Indiv.*, II, p. 396.

présente dans ce qui est le plus haut et dans ce qui est le plus bas, quel sens peut-il y avoir à lutter contre cette irréalité que nous nommons le mal [1]?

Il n'est pas difficile de voir d'ailleurs comment, métaphysiquement parlant, cette interprétation se relie aux thèses que Royce rejette de la façon la plus catégorique : elle implique inévitablement en effet un dualisme radical entre notre expérience en tant qu'elle est nôtre, et la pensée divine, qui cesse de penser cette expérience et par suite se convertit en une forme étrangère et stérile, en une simple abstraction, à moins, ce qui d'ailleurs au fond revient au même, qu'on n'engloutisse cette expérience en Dieu, et qu'on ne la destitue par là de tout ce qui fait qu'elle est elle-même et non pas une autre, de ce par quoi elle est unique, irremplaçable, individuelle en un mot.

En réalité, il faut avoir traversé le pessimisme : celui qui n'en a pas fait l'intime expérience ne peut s'élever à l'ordre spirituel véritable. Ici comme ailleurs il y a un chemin qui s'impose à la pensée, sans doute parce qu'il est la pensée même dans son mouvement et dans sa vie, un chemin dont on ne peut brûler les étapes. C'est qu'en effet, comme le dit Royce dans une belle étude sur Schopenhauer, « la vie spirituelle n'est pas une chose douce (*gentle*) ou aisée. Elle est en réalité essentiellement et de toute éternité paradoxale, austère, elle implique la peine et la souffrance, ou même, si vous voulez, elle est douloureusement tragique. Quiconque espère y découvrir autre chose, que ce soit maintenant ou dans quelque ciel lointain, espère incontestablement en vain.... » « Si c'est là être pessimiste... alors je suis maintenant et je serai toujours en ce même sens non pas un optimiste, mais un adepte de la thèse plus austère qui affirme que la vie est pour toujours tragique [2]. Mais il y a quelque chose qui est plus fort que cette destinée, et qui doit persister à jamais au fond d'un cœur bien trempé, comme au fond de l'esprit universel dont la sagesse ne trouve dans le nôtre qu'un reflet partiel et lointain : cette chose unique, selon moi, c'est le décret éternel d'après lequel, si le monde doit être tragique, il sera tout de même, en dépit de Satan, spirituel. Et cette résolution est, je pense, l'essence même de la joie éternelle qui est celle de l'Esprit [3]. »

1. *Spir. of Mod. Phil.*, p. 449 et *Rel. Asp. of Phil.*, p. 450-451.
2. *Spir. of Mod. Phil.*, p. 230.
3. *Id.*, p. 264.

Le mal est donc réel, et la reconnaissance de cette réalité est un élément essentiel de toute vie spirituelle. Mais alors comment pourrions-nous nous rallier à l'interprétation théologique classique d'après laquelle Dieu a voulu le mal en vue du bien? La souffrance par exemple peut-elle vraiment être destinée à former une conscience finie en l'éduquant, et à la mettre en garde contre les périls qui la menacent? Mais ces périls eux-mêmes, comment les expliquer?... On justifie l'opération chirurgicale mais non la maladie; le labeur, mais non le fait qui a rendu le labeur inévitable; le châtiment, mais non l'état de choses qui a rendu le châtiment nécessaire, lorsqu'on fait observer que dans tel et tel cas le mal a la valeur d'un remède, d'une discipline, ou d'une prophylaxie, qu'il est un incident correspondant à des stades imparfaits de l'évolution, ou le prix d'un bien lointain qui ne peut être obtenu que par la souffrance. Toujours on commence par se donner le plus grand mal pour rendre raison du moindre mal. Et c'est là un langage qui peut bien convenir à des écoliers ou à des malades qui s'impatientent : mais ce sont de tout autres paroles qu'il faut faire entendre à celui en qui s'est éveillée l'angoisse de Job, à celui qui devant les grandes tragédies humaines a senti passer en soi le frisson du doute [1].

Nous ne pouvons pas davantage admettre qu'on vienne soutenir que le mal est destiné à rehausser l'éclat du bien et comme à le mettre en valeur. Car si la Raison absolue avait le pouvoir de créer directement le bien parfait, celui qui n'a nullement besoin d'un contraste pour apparaître à tous les regards, pourquoi a-t-elle eu recours à ce médiocre artifice? Et si elle n'a pu faire autrement, c'est donc qu'elle est inférieure au premier impresario venu, qui n'a nul besoin pour mettre en valeur la beauté d'une symphonie, d'intercaler celle-ci entre des « numéros » de dernier ordre. D'ailleurs en fait il est trop clair que de ce point de vue la plupart des maux sont inutiles. Est-il besoin qu'il y ait des malades pour que les gens bien portants jouissent de leur santé? Tant qu'on maintient le bien et le mal dans leur séparation, c'est-à-dire au fond tant qu'on demeure fidèle ici encore au principe du réalisme, on s'interdit absolument de comprendre leur relation véritable, et le problème posé demeure insoluble.

Enfin pour une raison assez analogue, il nous sera impossible

1. *Studies*, p. 8-9; et *Rel. Asp. of Phil.*, p. 268-269.

d'adhérer à la solution qui consiste à admettre que « la présence du mal dans le monde tient à ce fait que l'existence du libre arbitre chez les agents moraux suppose logiquement, et ainsi explique et justifie à la fois l'acte par lequel Dieu permet les fautes de ces êtres finis, qui choisissent librement de pécher, et les conséquences inévitables de ces fautes[1] ». L'existence d'êtres libres est, dans cette hypothèse, regardée comme présentant une valeur infinie, et comme étant la condition nécessaire pour que le souverain bien soit pleinement réalisé.

Cette solution est certes supérieure aux précédentes en ce qu'elle fait bien apparaître le mal comme un élément logiquement nécessaire de l'ordre moral parfait. Néanmoins comment pourrons-nous l'accepter? En effet, tout d'abord, il est trop clair qu'elle ne cadre pas avec les faits. Combien n'y a-t-il pas de souffrances imméritées dans le monde! Répondra-t-on que l'innocent peut souffrir pour le coupable et par sa faute? Mais par là la théorie s'effondre. Cette fois c'est bien véritablement Dieu qui est cause des maux qu'endure l'innocent, puisqu'il a négligé de le protéger[2]. Par là nous retombons dans l'antinomie fatale des théologies réalistes : si Dieu est cause, il est responsable ou à quelque degré impuissant. Aussi sera-t-on contraint de recourir à des hypothèses auxiliaires[3]. On fera intervenir par exemple l'idée d'une vie antérieure de l'agent au cours de laquelle il a commis les fautes qu'il est tenu d'expier dans celle-ci. Ou bien, par des distinguos subtils, on cherchera à montrer que parmi les maux qui nous frappent il en est d'illusoires, ou même qui ne sont que des bénédictions déguisées, etc. En réalité, à supposer — ce qui n'est pas le cas — qu'une semblable théodicée puisse se constituer d'une façon entièrement cohérente, elle n'aboutirait à rien moins qu'à ruiner le monde de la moralité. En effet, si vraiment je ne devais souffrir que pour mes propres fautes, si la destinée de chacun était entièrement indépendante de celle de ses semblables, aucun agent moral n'aurait aucune tâche réelle à accomplir, et le bien même deviendrait impossible : car celles de nos tâches morales qui ont une signification véritable, impliquent toujours une aide apportée par nous à nos semblables; et le pouvoir d'aider positivement mon semblable a nécessairement pour contre-partie la faculté

1. *Studies*, p. 10.
2. *Id.*, p. 11.
3. *Loc. cit.*, et *World and Indiv.*, II, p. 401.

que j'ai de lui nuire. Là où il ne m'est pas possible de faire du mal, il ne m'est pas possible non plus de porter secours[1]. Il ne me restera dans un tel monde qu'à cultiver stérilement une piété purement formelle et inefficace. Dans ce monde à compartiments, vous êtes damné pour vos propres péchés, et moi tout ce que je peux faire c'est de veiller à mon propre salut. On ne saurait trop insister sur l'importance de cette condamnation de ce qu'on pourrait appeler le monadisme moral; ici comme partout ailleurs, le réalisme, en taillant dans le réel comme à coups de hache, en séparant les êtres, ou plutôt en croyant leur conférer l'indépendance radicale, se trouve supprimer entre eux toute possibilité de communication et par là même détruit jusqu'en ses fondements toute vie spirituelle. L'individu que nous avons isolé des autres, bien loin que nous l'ayons par là rendu maître de sa destinée, n'est plus qu'une forme sans contenu, une abstraction morte; il cesse d'être une vie, c'est-à-dire un développement unique orienté vers des fins qu'il est seul à pouvoir réaliser. C'est encore la dialectique des Platon et des Hegel qui vient nous rappeler qu'en séparant on tue, et que l'esprit ne peut se reconnaître que dans un monde où les catégories se lient les unes aux autres, où une circulation intelligible s'établit entre tous les êtres.

Affirmer que le mal n'est qu'une illusion ou le penser comme une réalité séparée, irréductible, comme un donné opaque à la réflexion, c'est toujours s'interdire de comprendre sa fonction concrète. Les maux de la vie ne sont pas plus l'œuvre d'une puissance mystérieuse qu'ils ne sont les ombres ménagées par un metteur en scène divin pour faire valoir les belles clartés de ce monde : nous devons voir en Dieu non pas le pouvoir qui les a créés ou l'intelligence perdue dans la lumière et qui les ignore, mais bien « la pensée absolue qui les connaît ». Nous devons comprendre qu' « ils sont liés organiquequement au reste du glorieux univers[3] ». Aux lamentations de Job il faut répondre : Dieu dans son essence ultime n'est pas un autre être que toi. Il est l'Être absolu, tu ne fais qu'un avec lui, tu es une part de sa vie. Il est l'âme de ton âme. Et ici est la première vérité : quand tu souffres, tes souffrances sont les souffrances de Dieu, non pas son œuvre extérieure à lui, non pas le châtiment

1. *World and Indiv.*, II, 403.
2. *Studies*, p. 13.
3. *Rel, Asp. of. Phil.*, p. 451.

infligé par lui du dehors, non pas le fruit de sa négligence, mais son propre deuil (*woe*) personnel[1]. Comme le dit Royce dans son grand ouvrage avec une magnifique véhémence, « à moins que l'Absolu ne sache ce que nous savons lorsque nous endurons et lorsque nous sommes dans l'attente, lorsque nous aimons et lorsque nous luttons, lorsque nous sommes en proie au désir et à la souffrance... il est moins, non pas plus, que ce que nous sommes[2] ». On le voit, l'impassibilité divine a disparu avec toutes les fictions inanimées du réalisme. Déclarer nos peines relatives, en dernière analyse c'est sacrifier à une réalité toute construite, et arbitrairement isolée de l'expérience concrète, c'est reléguer celle-ci dans on ne sait quelles coulisses métaphysiques avec tous les faits gênants hâtivement étiquetés : « apparences ».

Cependant comment pouvons-nous transporter ainsi la souffrance et le mal en Dieu? Pourquoi Dieu souffre-t-il ainsi? Ce ne peut-être, nous le savons, *en vue* d'une fin extérieure, ce qui serait réintroduire dans la vie divine des déterminations qui ne peuvent lui convenir. La seule réponse possible, réponse à la fois nécessaire et suffisante, c'est que « sans la souffrance, sans le mal, sans la détresse, le péché et la tragédie, la vie de Dieu ne pourrait pas s'accomplir[3] ». Et il est bien entendu d'une part que rien d'extérieur à lui ne le contraint, et d'autre part qu'il ne met pas en œuvre des *moyens* pour réaliser un *but*. « Il est parfait. Son monde est le meilleur monde possible. Pourtant toutes ses expressions[4] finies connaissent non seulement la joie, mais aussi la défaite et la douleur, car c'est seulement ainsi que Dieu, dans l'accomplissement de son éternité, peut être totalement et triomphalement parfait. »

Qu'est-ce à dire? Ne sommes-nous pas ramenés par là à une conception en quelque sorte esthétique, pour laquelle le mal ne serait qu'une dissonance destinée à se fondre, en l'enrichissant, dans l'harmonie complexe du tout? Non : car le mal reste en Dieu et pour Dieu radicalement haïssable; en Dieu et pour Dieu il continue à être ce qui ne *devrait* pas être[5]. Mais alors comment concilier tant d'affirmations contradictoires? C'est au plus profond de notre vie morale que nous trouverons le secret de cette conciliation,

1. *Studies*, p. 14.
2. *World and Indiv.*, II, p. 364.
3. *Studies*, p. 14.
4. Royce se sert du mot « regions » qui parait singulier.
5. *Spir. of Mod. Phil.*, p. 458-459.

c'est-à-dire le moyen de conférer un sens concret à la solution dont notre dialectique ne nous a encore permis de définir que le schéma général. C'est dans l'expérience de la tentation, de la tentation surmontée, que nous trouverons la clef du problème métaphysique du mal[1].

En effet, si je découvre en moi un mauvais penchant, cette découverte porte sur quelque chose qui en soi ne peut être regardé que comme exécrable et ne semble pas pouvoir être intégré dans un ordre moral; et il ne servirait de rien de déclarer que ce mauvais penchant est illusoire : ce serait au contraire l'absoudre. Mais si je résiste à ce penchant, si je le surmonte, dans le moment même où je le hais et où je le condamne il devient pour moi un élément d'une vertu nouvelle, et c'est par cette transformation même qu'il se trouve justifié. L'expérience que je fais ainsi de la victoire remportée par la conscience morale sur la volonté mauvaise me donne, en un moment unique et indivisible, à la fois le mal partiel qui réside dans le penchant égoïste (ce mal serait absolu s'il était un fait isolé) et le bien universel qu'est cette victoire même. Ce nouveau penchant n'est pas purement et simplement annulé, il est surmonté[2]. C'est uniquement par ce libre refus de mal agir que la vertu peut se réaliser : elle est ce refus même, en acte. Autrement définie elle ne serait qu' « une pâle, une stupide abstraction[3] ». Cette expérience que nous ne pouvons faire que dans les étroites limites de notre présent temporel, n'est qu'un spécimen fini et momentané de l'expérience éternelle de Dieu. Ce n'est pas en ceux qui sont purs de tout péché que la vie divine s'exprime le plus complètement, mais bien en ceux qui ont su résister à la tentation. « Ce n'est pas chez ceux qui par nature ignorent la peur, chez ceux qui comme Siegfried n'ont jamais tremblé, que l'expérience du courage est la plus authentique. Autrement seuls les inconscients seraient de parfaits héros[4] ».

On voit maintenant comment il est un certain type d'expérience concrète dans lequel le mal apparaît non pas comme une ombre

1. Cf. surtout *Studies*, p. 20 et suiv.; *Spir. of Mod. Phil.*, p. 459-460; *Rel. Asp. of Philos.*, p. 451 et suiv,; *World and Indiv.*, II, p. 265 et suiv.

2. On reconnaît ici le concept hégélien d'*Ueberwindung*. Nous verrons comment cette idée capitale s'est encore précisée dans la dernière philosophie de Royce, lorsque nous parlerons de ce qu'il appelle le *problème du traître*.

3. *Rel. Asp. of Phil.*, p. 453.

4. *Studies*, p. 23 et *Spir. of Mod. Phil.*, p. 460.

vaine destinée à s'effacer à la lumière de la connaissance adéquate, ou comme un principe réel distinct, mais comme un élément logiquement subordonné à un tout concret, qui est le Bien même saisi dans sa vie : cette subordination ne peut d'ailleurs être comprise que dans l'acte même par lequel elle se réalise ; elle ne se réduit point, bien entendu, à une simple dépendance de concepts. Sans doute demandera-t-on si ce rapport est susceptible d'être étendu à *toutes* les sphères d'expérience quelles qu'elles soient, à l'ensemble même de la vie universelle, considérée dans la totalité de ses modes d'expression. Mais avant d'indiquer quelle est la pensée de Royce sur ce point, il convient d'examiner une série de difficultés que cette solution générale soulève manifestement.

Une première objection peut être facilement écartée; on ne devra pas s'étonner en effet que la volonté mauvaise *en moi* puisse n'être pas surmontée *par moi*, mais bien par *un autre* : car nous savons bien que l'indépendance des êtres n'est qu'apparente, et qu'une solidarité spirituelle les relie : aussi se peut-il fort bien que le mauvais penchant soit vaincu « non pas dans ma pensée considérée comme une pensée séparée, mais dans la pensée totale à laquelle la nôtre est reliée de la même façon que nos bonnes et nos mauvaises pensées particulières à la totalité de nous-mêmes [1] ». Notre volonté mauvaise est à la volonté divine ce que sont les craintes d'un brave au courage par lequel il triomphe d'elles, ou encore ce que sont les faiblesses d'un homme vertueux au mépris que ces faiblesses inspirent à sa conscience [2]. « Le monde éternel, dit encore Royce [3] renferme en soi Gethsemani »; la vie absolue se réduirait à un enchaînement logique et abstrait, c'est-à-dire purement possible, ou à une unité transcendante et vide, si elle n'était pas une victoire réelle remportée sur un mal réel, si elle ne recélait pas en soi ce qu'elle doit surmonter [4].

Une autre objection peut sembler beaucoup plus grave : la nature même du réel n'est-elle pas telle, quand on la considère dans sa totalité, que le mal dont un agent fini se rend coupable est complété,

1. *Rel. Asp. of. Phil.*, p. 455.
2. *Spir. of Mod. Phil.*, p. 460, et *W. and I.*, II, p. 366.
3. *Studies*, p. 26.
4. Gooduess is this organism of struggling elements. Now, as we declare, in the infinite and united thonght of God, this unity of goodness is eternally present. God's life is this infinite rest not apart from, but *in* the endless strife, as in substance Heraclitus so well and originally tanght (*Rel. Asp. of Phil.*, p. 45).

surmonté, englobé dans une vie plus riche, en sorte que le tout est parfait *malgré lui?* Et par là ne sommes-nous pas réduits à reconnaître, en dépit de ce que nous affirmions tout à l'heure, l'insignifiance essentielle du mal, thèse immorale et que nous-mêmes condamnions, — à supposer même que nous n'allions pas jusqu'à attribuer au mal une sorte d'utilité inférieure?

Mais en réalité l'acte mauvais a bien mis en péril les valeurs absolues, ou la réalité elle-même en tant que valeur; c'est uniquement l'intervention effective d'une volonté antagoniste qui a pu avoir raison de la volonté mauvaise, et la réduire à n'être qu'un élément subordonné et maîtrisé. Le mal n'est donc pas mécaniquement éliminé : il est, si l'on peut dire, *réduit* par l'action d'une volonté libre.

Mais le péché lui-même a-t-il été librement commis? Notre dialectique n'aboutit-elle pas au fatalisme? Ce que nous avons dit précédemment suffit à montrer qu'il n'en est rien. L'agent moral est libre dans la mesure où il est unique, où il est une expression singulière, irremplaçable de la réalité. Il ne peut donc en aucune façon être conçu comme un chaînon qui s'intercalerait à une place donnée dans une série d'éléments.

Pourtant n'est-ce pas un moment de la volonté absolue? Ne *fallait-il* pas que l'action mauvaise fût commise ou que l'âme faible fût tentée pour que fût possible cette compensation, ou plus exactement cette subordination active du péché qui en soi est le bien? Mais l'objection implique encore la substitution d'un schème logique à un dynamisme concret. A supposer que le pécheur dise : « C'est encore la volonté absolue qui a agi en moi et par moi quand j'ai fait le mal », nous répondrons : « La Volonté absolue a agi en vous en tant que volonté absolue pour autant qu'il était bon que vous, comme agent individuel temporel, vous fussiez à ce moment même un individu libre. » Car liberté et individualité sont les aspects indissolubles de tout ce qui entre comme élément dans un tout parfait. Mais la volonté absolue comme telle était précisément ce que vous avez nié par votre mauvaise action, dans la mesure où vous l'avez accomplie librement; car *en refusant d'y faire attention*, vous avez agi comme si elle n'était pas. Ces actes compensateurs et expiatoires ne sont pas vôtres au sens où dans le temps vous avez choisi le mal, mais ce sont les actes soit de votre propre Moi à une date ultérieure, soit d'autres Moi[1]. Bref ce n'est pas grâce à votre coopé-

1. *World and Indiv.*, II, p.372. — Le péché, on le voit, se définit pour Royce

ration, mais parce qu'elle condamne, parce qu'elle surmonte le mal que vous avez fait, que la Volonté absolue est victorieuse.

Enfin si on demande comment le libre arbitre peut se concilier avec la prescience divine, Royce répond que le terme de prescience est justement impropre, car Dieu ne prévoit temporellement que pour autant qu'il s'exprime en nous autres créatures finies. Mais cette prescience ne peut s'exercer que sur ce qui est générique, causalement prédéterminable, non sur ce qui est unique et libre. Prévoir ici, en effet, si nous comprenons bien la pensée de Royce, ce serait recréer, ce serait donc, au sens plein du mot, être. D'autre part l'Absolu possède bien une connaissance parfaite de la totalité du monde temporel : mais cette connaissance est éternelle, il ne saurait être question de la qualifier de prévision. La théorie roycienne des rapports du temps et de l'éternité nous permettra de mieux comprendre ce que peut être ce regard éternel, ce « conspectus », mais la distinction sur laquelle repose la théorie est certainement enveloppée déjà dans la notion même du système self — représentatif telle que nous l'avons définie plus haut.

*
* *

Si nous avons longuement insisté sur la façon générale dont Royce cherche à résoudre le problème du mal, c'est qu'on trouve selon nous dans cette théorie la liaison intime de ce qu'il y a de plus métaphysique dans sa pensée et de ce qu'il y a de plus intime, de plus vécu dans son expérience. Mais sur les applications détaillées que cette solution est susceptible de recevoir, il n'y a pas lieu de s'étendre aussi longuement. Le mal moral est le seul que nous connaissions, si l'on peut dire, du dedans; quant aux maux relativement extérieurs comme la souffrance ou la mort[1], il nous est évidemment beaucoup plus difficile de comprendre comment ils peuvent être intégrés dans une totalité concrète qui pourtant ne les absorbe pas. Mais il n'est aucunement douteux que le principe d'explication reste le même,

comme l'acte par lequel la conscience refuse volontairement de tenir compte d'une obligation reconnue par elle, ou encore de faire attention à ce que pourtant elle sait bien. C'est un rétrécissement volontaire du champ de conscience. Pécher, c'est choisir l'oubli, choisir l'inconscience ou plutôt la simuler déloyalement (*World and Indiv.*, II, p. 357-359). On voit par là combien Royce est éloigné de toute théorie intellectualiste du péché. Il ne fait en somme que tirer les conséquences de la conception qui identifie la volonté et l'effort d'attention.

1. Pour la mort, cf. l'appendice sur la Théorie de l'Immortalité.

du moment où il a été établi que nos souffrances sont identiquement celles de Dieu. Il est d'ailleurs des cas où il est possible même à notre conscience finie de voir tout ce que le malheur apporte d'enrichissement spirituel à la vie humaine. C'est ainsi qu'en un monde auquel la conscience de la mort serait étrangère, l'amour ne pourrait parvenir à dégager les impérissables trésors de noblesse et de fidélité qu'il recèle au fond de soi[1]. Quant aux peines physiques, aux mauvaises chances de toute nature auxquelles nous sommes en butte sur la terre, ne sont-elles pas la rançon des solidarités infiniment complexes qui lient tout être fini à l'ensemble des êtres et qui sont, nous le savons, la condition même de toute spiritualité véritable? S'en affranchir complètement, à supposer que ce fût possible, ce serait non point du tout progresser dans l'être, mais bien au contraire rentrer dans le néant. Ces solidarités s'étendent, nous le verrons[2], plus loin encore qu'on ne le suppose communément, et on peut établir *a priori* l'impossibité pour une conscience telle que la nôtre d'en interpréter adéquatement la signification.

Certains peut-être se répandront en lamentations sur l'amertume d'une destinée qui veut que Dieu seul connaisse le triomphe alors qu'ils n'auront vécu que pour souffrir. Mais le philosophe ne saurait s'associer à ces récriminations puériles. Si vous ne prenez pas votre part du triomphe divin, dit-il[3], c'est votre faute. Car si votre condition d'êtres finis vous interdit de le vivre dans sa plénitude éternelle, par la pensée du moins, c'est-à-dire par la foi, vous pouvez regarder « le triomphe et la paix de Dieu comme votre triomphe et votre paix ».

Avant de redescendre progressivement des sommets où nous a conduits la dialectique, vers le monde tel qu'il est donné à la conscience, nous voudrions nous demander jusqu'à quel point cette solution, qui est certainement une pièce essentielle de la doctrine, peut être regardée comme valable ou seulement cohérente.

En dépit de la façon ingénieuse dont Royce réfute les objections de ceux qui incriminent ce qu'ils appellent son fatalisme, il est incontestablement difficile de se défendre d'une certaine impression de malaise en présence de cette théorie. On comprend sans peine les

1. *World and Indiv.*, II, p. 410. Nous verrons plus loin qu'il y a là un des thèmes fondamentaux de la philosophie morale de Royce.
2. Voir plus loin la Théorie de la Nature.
3. *Studies*, p. 27.

vives critiques que lui ont adressées les pluralistes. Qu'est-ce que cette victoire éternellement assurée? Que ce monde où il semble que le risque soit en réalité exclu? Que cette comédie de lutte et de tentation que se joue à lui-même l'Absolu et dont il sait bien qu'il sortira vainqueur, *puisque peut-être il ne pourrait même pas faire autrement?* Et on est tenté d'accorder toute sa sympathie au pécheur qui, lui, joue franc jeu, et qui d'ailleurs, s'il s'écarte de la voie tracée, est sûr de perdre. On s'insurge contre l'idée, centrale, semble-t-il, dans cette philosophie, d'une balance qui infailliblement se soldera en faveur du bien; on ne peut s'empêcher d'éprouver un certain sentiment de truquage en face de cette immense « partie » qui ne peut passionner que l'ignorant, puisque pour l'omniscient il est de toute éternité certain qu'elle finira bien.

Nous voudrions ici, sans aller jusqu'à prétendre que les critiques pluralistes soient totalement injustifiées, nous appliquer à montrer que malgré tout elles restent extérieures à la pensée la plus profonde de Royce, telle qu'elle doit, semble-t-il, être interprétée.

L'Absolu n'est pas cause, l'Absolu n'est pas un universel : l'Absolu est un individu, il est actualité pure; il est un fait radical. Telles sont les propositions très générales dont il faut ici comprendre tout le sens concret. Lorsque nous nous laissons obséder par l'idée que l'organisation du tout nous a en quelque sorte contraints à pécher, nous commettons une erreur fondamentale : nous nous convertissons nous-mêmes par la pensée en un élément logique utilisé comme moyen en vue d'une fin distincte. Par là non seulement nous oublions que nous sommes des individus, mais nous faisons de l'Absolu une cause finie usant de moyens finis en vue d'un but lui-même fini; nous substituons un schématisme mécanique à l'actualité de la vie divine où tout ce qui est à quelque degré est par là même finalité : nous sommes en dehors du concret. En réalité, si notre interprétation antérieure est exacte, nous participons à l'Absolu, d'après Royce, dans ce qu'il a de radicalement contingent, nous ne sommes pas simplement les expressions singulières d'une essence étrangère qui *nous* poserait en *se* posant, à un plan qui n'est pas celui de notre réalité actuelle ou de notre liberté; l'immanence des individus finis en l'Individu absolu est à tel point immédiate qu'ils ne sont pas seulement *en* lui : ils sont lui. Notre péché est sien comme notre souffrance est sienne. Ce péché, en aucun sens on ne peut dire qu'il nous force à le commettre; et il n'y est pas non plus

étranger. Il réagit sans doute par rapport à notre péché comme la totalité de notre conscience réagit à une mauvaise pensée qui un instant nous traverse l'esprit. Cette mauvaise pensée est nôtre, certes, mais en un sens tout superficiel; car nous refusons de la reconnaître, de l'admettre; nous la désavouons par un acte personnel de notre conscience. De même Dieu est bien, si l'on veut, responsable de notre action, dans la mesure où notre liberté est une part de la sienne. Mais il l'efface, non point parce que mécaniquement cette action est destinée à s'éliminer d'elle-même, mais parce que sa volonté intégrale s'insurge contre cette action. Il serait faux de dire qu'elle se servira d'un autre pour la réparer ou pour l'annihiler; ce serait rétablir entre Dieu et les individualités finies une dualité ruineuse; mais cette réparation, cette annihilation sera l'acte libre d'un autre. Entre cet agent et cet acte il ne saurait d'ailleurs y avoir, bien entendu, le rapport inintelligible que les vieilles métaphysiques établissaient entre la substance et ses manifestations. C'est en l'acte et par lui que se définit la personnalité, c'est-à-dire l'unité réelle de l'agent. A coup sûr entre ces deux libertés, dont l'une a fait le mal et dont l'autre le répare, il est bien clair qu'il existe un rapport non pas seulement intelligible mais concret, c'est-à-dire qu'elles sont données à une unité de conscience plus haute qui les saisit comme libertés. Une interprétation en langage causal d'un semblable rapport est naturellement impossible, mais il nous suffira de réfléchir à ce qu'est notre vie individuelle, au sein de laquelle des activités distinctes s'enchaînent et se répondent, pour que la possibilité — et par suite l'existence — d'une unité de ce type nous apparaisse aussitôt[1]. On ne peut dire par conséquent que la pensée omnisciente ait prédéterminé la succession ordonnée des agents individuels. Ce serait encore la convertir en cause. Cette succession, elle la pense, elle ne la produit pas : il en est de même de l'artiste qui au fond ne produit pas non plus[2].

On dira : « Mais il faut bien que le péché soit expié ou tout au moins réparé ». Seulement que signifie ce : « il faut »? Il se peut que sur ce point Royce ne se soit pas toujours exprimé avec une

1. Ne pourrait-on aussi évoquer le type de relation qui s'établit dans une symphonie entre des idées musicales qui se suscitent et s'affrontent? Ce ne sont point là de simples éléments logiques; l'idée musicale *est* au premier chef, elle n'est subordonnée à rien; l'œuvre ne l'absorbe pas, pourtant elle la dépasse : elle la comprend sans l'avoir à proprement parler produite.

2. Cf. note précédente.

suffisante clarté. Toutefois il nous semble incontestable que ce « il faut » n'exprime pas le rapport strictement logique qui lie une cause à ses effets ou une essence à ses propriétés. Car une semblable nécessité, nous le savons, est elle-même relative au fait pur, c'est-à-dire à l'acte libre. C'est, croyons-nous, de cette réalité radicale qui transcende toute nécessité (parce qu'elle est malgré tout supra-relationnelle [1]) que participe le lien que traduit de façon si inadéquate notre affirmation : *il faut que le mal soit réparé*. L'ordre absolu qui exige cette réparation, ou si l'on veut qui est cette exigence même, n'est au fond qu'un *acte* unique et libre, seulement par là même surgit un des problèmes les plus graves et les plus généraux que soulève la métaphysique de Royce : d'une part sa dialectiqne sous un certain rapport semble bien être une transposition idéaliste de la preuve *a contingentia mundi*, et par suite l'Être apparaît comme ce qui ne peut pas ne pas être, c'est-à-dire comme totalement déterminé par soi, comme l'équivalent, en somme, de la *causa sui*. D'autre part, nous avons vu que Royce réserve au tréfonds de l'Être un élément de contingence radicale auquel, si nous comprenons bien sa doctrine, se suspendent toute liberté et toute réalité individuelle. Entre ces deux aspects de sa philosophie, est-il possible d'établir une harmonie parfaite? Il nous semble que la solution ne peut être que la suivante : la dialectique elle-même ne peut trouver un point d'appui que dans l'actuel; elle ne porte pas sur le possible, mais sur le réel, parce qu'elle part du réel. C'est qu'elle n'est en effet que l'approfondissement progressif d'une expérience finie qui peu à peu se révèle à elle-même (c'est-à-dire à la pensée réflexive qui la prolonge) comme liée à une expérience absolue dont elle n'est qu'une expression fragmentaire. Est-ce à dire que cette expérience absolue doive être conçue comme impliquée dans toute affirmation quelle qu'elle soit, au sens où l'on peut dire que la vérité intégrale est immanente à tout jugement vrai? Nous n'oserions pas l'assurer.

1. On peut se demander par suite si Royce, sans en avoir pleinement conscience, n'est pas au fond d'accord avec Bradley et Bergson pour admettre que l'être est par delà la finalité. Seulement il est permis de se demander alors si la quatrième conception de l'être ne se trouve pas dépassée, puisque aussi bien elle ne s'élevait pas au-dessus du téléologique. Il n'est guère douteux d'autre part que Royce aurait craint, en déclarant expressément que l'être est au delà de toute finalité, de retomber dans la conception purement mystique du réel. Il n'aurait certainement pas admis que la pensée pût reconnaître ou postuler un immédiat transcendant toute médiation, et pourtant sa doctrine semble bien souvent s'orienter vers une affirmation de ce genre. Il y a là une difficulté très grave sur laquelle nous reviendrons au terme de notre étude.

Car cette expérience, nous le savons, ne peut être un système de raisons ou d'affirmations simplement valables, ce qui ne nous permettrait pas de sortir du monde abstrait des criticistes. Cette expérience absolue reste actuelle et contingente, comme l'expérience fragmentaire d'où la pensée est partie pour la concevoir. Et « concevoir » est-il bien le mot qui convient? Royce ne s'explique peut-être pas aussi nettement qu'on le désirerait sur la nature de l'acte par lequel nous parvenons à saisir cette expérience absolue. Mais quelques textes incitent à croire que cet acte participe bien plutôt de la foi que de l'intellection abstraite. Le rapport qui s'établit entre Dieu et moi est un rapport d'individu à individu. Je ne puis par suite connaître Dieu en tant qu'individu qu'à condition qu'il devienne pour moi objet d'intérêt exclusif, c'est-à-dire par l'amour. Les dernières pages de l'*Aspect religieux de la philosophie* et aussi de la *Philosophie du loyalisme*, ouvrage bien postérieur dont nous parlerons longuement plus loin, montrent clairement, à ce qu'il nous semble, que la spéculation métaphysique s'achève par la position d'un rapport pratique, d'un rapport personnel entre l'Absolu et nous, rapport que sous l'influence de réminiscences spinozistes ou hégéliennes, on eût été tenté d'abord d'interpréter de façon trop rigoureusement théorique. « Servir loyalement la cause suprême », tel est, nous le verrons, le dernier mot de la morale de Royce. Notre loyauté, dit-il [1], nous fait entrer personnellement en relations avec une vie universelle (*world-life*) elle-même personnelle, qui apprécie individuellement tous les actes par lesquels se traduit notre loyalisme et qui a besoin d'eux. Si maintenant on venait dire que Dieu n'a pas réellement besoin de nos services, puisque sa cause est de toute façon certaine de triompher, on penserait par là *déloyalement*, on se mettrait en marge de l'ordre éternel, comme le mauvais soldat qui déclare que son pays se sauvera bien tout seul se met par là même au ban de la patrie. Et ainsi un rapport nouveau tend, semble-t-il, à s'établir entre l'Absolu et moi-même. Il ne sera vraiment pour moi que pour autant que je le servirai loyalement. En ce sens il dépend *de moi* qu'il soit *pour moi* (quoiqu'il m'apparaisse bien clairement, dès que je réfléchis, que je ne suis que *par lui*). Et le philosophe, approfondissant ce rapport de tension qui s'établit ainsi entre ce que je suis et ce que l'Absolu est pour moi, comprenant

1. *Philosophy of Loyalty*, p. 396.

d'autre part qu'entre lui et moi la dualité ne peut être qu'apparente, convertira ce rapport en un moment de la vie même de Dieu. Par là il aboutira aux formules étranges et superficiellement presque contradictoires que nous avons citées plus haut. Mais il est aisé de voir que le monisme strict se trouve ainsi réellement dépassé. Ici comme précédemment la conscience finie apparaît comme membre d'une *communauté spirituelle*, dont les destinées en un sens sont assurées (puisque par définition elles sont transcendantes par rapport aux accidents du monde temporel), et qui cependant en un autre sens comporte un développement dans ce monde même. La pensée réflexive voit dans la participation à cette communauté l'être même de la conscience finie qui autrement ne *serait* à aucun titre ; et pourtant c'est seulement par l'amour et par la foi que cette participation peut devenir vraiment effective et se définir d'une façon intelligible pour la conscience même. Autrement dit cette participation ne saurait être conçue même par le métaphysicien comme une liaison substantielle entre l'Absolu et l'individu particulier, qui serait réduit par là à n'en être qu'un mode. En sorte qu'en dernière analyse, et sans que cette solution puisse en rien être considérée comme une sorte d'accommodation provisoire à notre entendement infirme, il serait vrai de dire que c'est par notre fidélité pleinement consciente à la cause divine que se définit notre rapport à la vie absolue.

En d'autres termes, le problème est de savoir comment se concilient l'*obligation morale* où je suis d'affirmer que la victoire ultime de l'Esprit *dépend* à quelque degré *de mon effort personnel* avec les exigences de la raison dialectique pour laquelle cette victoire est *de toutes façons certaine*. Cette antinomie redoutable ne semble pouvoir être résolue, qu'à condition d'admettre que même cette certitude rationnelle ne saurait se définir en dehors de tout rapport à un être qui veut et qui se crée[1]. Je suis membre, ou, si

1. Quoique nous tenions pour assuré que la doctrine de Royce est bien orientée dans la direction que nous venons d'indiquer, nous ne nous dissimulons point que cette interprétation se heurte à de graves difficultés, en raison du mode d'argumentation auquel Royce a recours pour établir l'existence d'un être omniscient au sein duquel tous les conflits se résolvent en harmonie. Ce triomphe de l'intelligible dans l'univers paraît être aux yeux de Royce objectivement démontrable, loin d'être seulement exigé par la foi créatrice des consciences justes. Et ceci s'explique à merveille pour qui se rappelle le mépris qu'inspire à Royce l'usage métaphysique de l'idée de postulat. Il semble au fond qu'il ait cherché, sans y parvenir complètement, à concilier son finalisme dialectique avec une philosophie de la liberté qui voit dans l'affirmation un acte,

l'on veut, je fais partie intégrante de la communauté absolue, qu'il ne faut naturellement pas se représenter, nous le savons, comme une multiplicité d'éléments juxtaposés, c'est-à-dire comme un agrégat. J'appartiens à cette communauté du moment où je suis; mais à quel titre? C'est ce que seule mon action, ma vie peut décider; ce serait se mettre en dehors des réalités que de faire peser sur elle une prédestination qui me transformerait en chose, qui convertirait Dieu en puissance, et nous réduirait ainsi tous deux à n'être que des abstractions. Dans la mesure où je suis un individu, je détermine moi-même la nature, ou, si l'on veut, le degré de réalité de cette participation qui est mon être même. « Dans la mesure où je suis un individu », avons-nous dit : mais c'est dans cette mesure seulement que je suis réel[1]. Et comme mon individualité n'est qu'une position, ou plus exactement une expression de l'individualité divine, l'acte par lequel je me détermine moi-même est vraiment à son plan identiquement l'acte par lequel Dieu *est*. Il est donc légitime de dire que j'ai comme une part de responsabilité dans l'action ou la vie divine; cette responsabilité qui m'incombe je ne pourrais la décliner qu'en rétablissant entre Dieu et moi un dualisme ruineux, c'est-à-dire en m'exilant de la communauté éternelle dans laquelle seule à la rigueur j'ai mon être. Le fatalisme de celui qui déclare que son acte ne peut rien changer à l'ordre éternel équivaut donc à un véritable suicide moral. Quelque sophiste viendra-t-il objecter que ce suicide c'est encore Dieu qui le commet? Ce ne sera là que la déformation caricaturale d'une vérité profonde. Car cette trahison envers l'Être, je ne la commets que pour autant que je ne *suis* pas véritablement, que je me désintéresse de la *cause suprême*; et comme je ne puis nier qu'en apparence cette solidarité spirituelle qui me lie à la totalité des êtres, elle s'affirmera[2] malgré mon acte et contre lui, et elle fera peser les

une démarche personnelle, bien plutôt que le simple développement interne d'un concept.

1. Puisque nous avons établi que la réalité implique l'individualité, c'est-à-dire la détermination téléologique complète. L'ébauche n'est réelle que dans la mesure où elle participe à la vie de l'œuvre totale dont elle est après tout un moment essentiel. Mais il est bien clair que chaque fin, ou, si l'on préfère, que chaque tâche, que chaque valeur particulière est subordonnée (sans du tout se fondre en elle) à la tâche, à la valeur absolue. Être, pour Royce, c'est participer à l'Être. Il n'y a pas de pire illusion que celle qui solidifie en quelque sorte notre réalité personnelle et l'isole de l'Univers. Notre substantialité même, si l'on tient à user de ce mot, ne se définit que par la complexité des rapports concrets de tout ordre qui nous lient au reste du monde.

2. Dira-t-on qu'ici l'idéalisme *objectif* prend résolument le dessus? Mais Royce

conséquences de ce suicide ou de cette défection sur ceux mêmes qui n'en peuvent être rendus responsables. Mais seul un monadisme moral superficiel pourra s'en indigner : nous savons que, contrairement à ce qu'affirme un sens commun borné, il n'y a de vie spirituelle possible que dans un monde où chacun peut être amené à souffrir par la faute des autres.

Telle est, nous semble-t-il, la pensée de Royce, cela avant même ses derniers ouvrages, avant la *Philosophie du Loyalisme* avant le *Problème du christianisme*, où nous la verrons s'affirmer avec une singulière vigueur; que cette pensée soit extrêmement complexe et subtile, c'est ce que nous ne contesterons pas : si c'est une gageure métaphysique que de prétendre non seulement concilier avec une conception malgré tout unitaire du réel ce qu'on peut appeler un pluralisme pratique, mais même établir que celui-ci ne peut trouver que dans celle-là un fondement solide, cette gageure, Royce l'a tenue jusqu'au bout. Il a affirmé avec une vigueur saisissante que les exigences de la vie morale individuelle ne peuvent être satisfaites que si les individus qui participent à ce que nous avons appelé la communauté éternelle[1], sont liés au sein d'une unité de conscience supérieure qui les comprend sans les absorber, et les dépasse.

répondrait sans doute que ma volonté la plus profonde (et la moins explicite) est qu'il en soit ainsi, et que dans la mesure où je suis capable de comprendre et d'adhérer à l'univers, je dois moi-même réclamer passionnément cet ordre qui m'accable. Ne reconnaît-on pas là un vieux thème platonicien?

1. Cf. par exemple *William James and other Essays*, p. 285. « J'entends par le terme de Dieu la totalité des expressions et de la vie de la volonté universelle (*world will*) considérées dans leur unité consciente ». Que cette communauté ne puisse être conçue comme une pluralité pure d'agents radicalement libres, c'est ce que Royce affirme naturellement avec la plus grande énergie. Un monde où la liberté de l'agent moral serait infinie, serait au mieux un monde polythéiste (à supposer que ce soit encore un monde). Cf. surtout *Conc. of God.*, p. 321. « Les agents libres en un monde moral ne sont libres qu'autant que leurs relations morales essentielles le permettent... ils ont une place et doivent s'y tenir, etc. » Il est aisé de voir qu'une telle conception soulève les plus graves difficultés. Ces relations sont-elles en quelque sorte antérieures aux libertés elles-mêmes? C'est ce qui ne paraît pas faire doute. Mais alors n'est-on pas conduit de nouveau à l'idée d'une prédétermination? Il semble que la logique immanente de la pensée de Royce demande qu'il y ait un sens — le plus profond — où l'individu n'est pas « situé », si idéalement que l'on conçoive cette situation, ou encore où l'individu choisit sa » situation ». Mais ceci est-il compatible avec le finalisme de Royce? Ne sommes-nous pas par là inévitablement entraînés vers une philosophie qui transcende le monde des relations, et même qui fait table rase de l'idée d'univers? Il est permis de croire que Royce est malgré tout resté trop esclave du monisme logique, qu'il a été dominé à l'excès par la hantise métaphysique du système, et que par là il s'est mis lui-même dans l'impossibilité d'exploiter à fond sa doctrine de la contingence.

Nous verrons mieux comment Royce s'est représenté cette liaison concrète en examinant sa théorie du temps et de l'éternité, qui est à coup sûr une des pièces maîtresses du système.

Le Temps et l'Éternité.

D'une manière générale comment appréhendons-nous le temps? La conscience du temps n'est pas une donnée simple; et il convient de distinguer en elle plusieurs aspects.

D'une part il faut qu'un changement nous soit présenté dans l'expérience, qu'il porte soit sur nos sensations, soit sur nos émotions, soit sur nos idées.

D'autre part ce changement a lieu suivant un certain ordre : c'est-à-dire qu'il y a quelque chose qui vient en premier, quelque chose qui vient en second, etc. Ceci est particulièrement net pour une phrase ou une mélodie entendue, par exemple. A cet aspect correspond l'irréversibilité de toute succession considérée comme succession, par opposition aux relations spatiales qui sont réversibles par essence.

Mais il est encore un autre aspect tout aussi important, et qu'on néglige trop souvent. Quand nous appréhendons une succession, « nous n'observons pas seulement que chaque terme antécédent de la série est déjà passé quand le suivant surgit, mais aussi — et cela sans qu'il y ait aucune contradiction entre ces deux aspects de notre expérience totale — que cette succession tout entière... est présente simultanément à notre conscience [1] ». Si je prononce un vers tel que

Aimer ce que jamais on ne verra deux fois

le son du mot fois vient certes bien après celui du mot aimer; et je me rends bien compte que chaque mot doit passer avant que je prononce et que j'entende le mot suivant. Mais ceci n'épuise pas la conscience que je prends du vers récité. Quand je parle du vers, quand je pense ce vers, il est tout entier *présent* à ma conscience *en tant que succession* C'est seulement à cette condition que je puis observer son rythme, saisir sa signification et jouir de la musique qui est en lui. Si nous n'étions pas capables de dominer ainsi une succession et de considérer *à la fois* les événements sériellement donnés et exclusifs les uns des autres qui la constituent, nous ne

1. *World and Indiv.*, II, p. 115.

pourrions rien savoir de l'existence du successif et il n'y aurait pas de problème du temps [1].

D'une part il n'y a pas, et il ne peut pas y avoir d'indivisible temporel absolu; un tel indivisible ne pourrait en aucune façon être objet d'expérience; d'autre part à supposer même qu'un événement qui ne recèlerait en soi aucun « avant » et aucun « après » pût nous être donné, il ne nous permettrait pas de nous former l'idée de temps, à moins qu'il ne fût donné avec — et cependant avant ou après — d'autres événements.

Il ne servirait à rien de chercher à expliquer cette liaison du successif en un présent, en faisant intervenir une activité synthétique qui viendrait pour ainsi dire lier le fagot préexistant des faits successifs. Les deux aspects sont en réalité intimement solidaires, et ce n'est que par une illégitime abstraction qu'on les dissocie. Quelle est maintenant cette durée maxima qui est susceptible d'être appréhendée comme présent [2]? Elle peut osciller entre une fraction de seconde et un intervalle de plusieurs secondes. Elle ne se réduit donc pas à un « maintenant » absolu, à un « *mere now* », mais elle ne nous permet pas d'appréhender à la fois une série successive bien considérable. Et par là s'introduit dans nos pensées et dans nos actes une fâcheuse discontinuité [3]. Notre intérêt va au delà de ce qui est susceptible de nous être donné actuellement, c'est-à-dire de ce « maintenant » relatif dans lequel nous appréhendons à la fois une courte succession. Mais comme ce qui vient *après* dans toute succession est à ce qui vient *avant* comme la réalisation par rapport au désir, on pourra dire que le temps est la forme de la volonté comme telle [4]. Au lieu que l'espace paraît étaler devant nous le contenu intégral du monde, si bien que l'univers spatial sera le domaine préféré du réalisme, le temps nous donne la forme dans laquelle peut s'exprimer toute intention, toute finalité, tout « *meaning* ». C'est pour cela que le monde temporel est tellement plus captivant que le monde visible considéré comme immobile. L'espace ne fournit que la

1. *World and Indiv.*, II, p. 117.

2. Royce se sert pour qualifier cette durée-limite d'aperception, des expressions timespan, apperceptive span; nous nous servirons désormais de celle d' « indice temporel d'aperception » qui marque bien qu'il s'agit d'une grandeur au moins relativement constante.

3. Cf. *World and Indiv.*, I, p. 420-421; II, p. 122-123; *Studies*, p. 242.

4. *World and Indiv.*, II, p. 124. Ceci permet d'expliquer pourquoi il nous semble toujours que le présent tend vers l'avenir, non que l'avenir vient au-devant du présent.

scène de l'univers, le drame se joue dans le temps. On comprend ainsi que notre expérience temporelle corresponde à ce qu'il y a en toute conscience finie d'insatisfait et même d'insatiable. Le « déjà plus », le « pas encore » colorent toute expérience qui porte sur la durée, et toutes les déterminations temporelles ont ainsi une valeur pratique[1].

Le temps social, c'est-à-dire le temps scientifique, ce qu'on peut appeler le temps objectif, ne sera que l'expression conceptualisée du temps psychologique tel que nous venons de le considérer. Le présent du monde, tel que nous sommes capables de le penser, ne saurait être regardé, non plus que mon propre présent, comme un indivisible, et le temps de l'histoire humaine de même que celui du physicien doit ses caractères propres au fait qu'il est conçu en fonction du vouloir[2]. Il est orienté, au sens où un vecteur est orienté : nous le concevons forcément comme *tendant* vers l'avenir.

Mais la moindre réflexion suffit à montrer qu'en analysant l'idée de temps nous avons du même coup défini l'éternité. Le monde réel se présente à nous comme donné dans le temps, parce que des fins se réalisent en lui, ou, si l'on veut, parce que nous y découvrons des idées, des significations internes tendues pour ainsi dire vers l'Autre, en lequel elles pourront s'incorporer et s'actualiser. Mais cet Autre, vers lequel s'efforce tout ce qui est fini, n'est pas seulement un Autre : c'est la totalité. La réalisation de la fin poursuivie implique plus que ce qu'un avenir, quel qu'il soit, pris en lui-même, apportera jamais[3]. De même que l'œuvre musicale est elle-même dans chaque mesure et non pas seulement dans l'accord qui la clôt, de même chaque idée conquiert son expression définitive, c'est-à-dire son être concret, à travers tout son processus d'actualisation. En d'autres termes, l'idée ne saurait être conçue comme un simple résultat, dissociable sinon en fait au moins en droit du développement qui l'engendre : ce développement fait partie intégrante d'elle-même. Distinguer entre elle et lui serait se laisser égarer par la plus vicieuse des abstractions.

On peut se demander si Royce ne cherche pas simplement ici à transposer dans l'ordre de la qualité l'idée, courante chez Leibniz

1. Cf. *W. James and other Essays*, p. 268. Time to every mind is an essentially practical aspect of reality which derives its whole meaning from the nature and from the life of the will.
2. *World and Indiv.*, II, p. 131.
3. *Id.*, II, p. 135.

par exemple, de la transcendance de l'unité par rapport à la série qu'elle définit. Mais il est bien entendu que cette unité n'est pas une forme; elle est, nous le savons, un tout concret, c'est-à-dire un tout qui pour soi-même est objet d'aperception ; en effet, puisqu'il n'y a de réel que les expériences, ce tout ne serait qu'une loi idéale, c'est-à-dire un simple possible, s'il n'était pas pensé ou, plus exactement peut-être, vécu.

Par suite toute portion du temps réel est très littéralement présente pour l'Absolu : c'est-à-dire que si le tout est donné, chaque élément du tout est également actuel, à la place déterminée qui lui revient dans la série successive [1]. Le fait que le monde temporel est un *totum simul* pour l'Absolu n'exclut pas pour lui l'aperception de l'ordre dans lequel se succèdent les événements qui, pour les consciences finies et pour elles seules, s'éclipsent et se remplacent : de même que l'appréhension de la mélodie dans son unité qualitative et indivisible n'exclut pas, mais au contraire implique celle de la succession des notes qui la forment [2]. Nous voyons ici bien nettement comment le sens concret du devenir n'est saisissable que pour celui qui l'appréhende à la fois comme ordre successif et comme totalité.

Il est donc clair qu'une connaissance éternelle n'est pas une connaissance où s'abolirait toute distinction entre le passé, le présent et l'avenir, ce qui impliquerait la confusion la plus chaotique; elle n'est pas non plus *au-dessus* du temps, elle n'en fait pas abstraction, sans quoi elle serait moins riche, moins déterminée que la connaissance temporelle; enfin ce serait se payer de mots que de dire simplement qu'elle est différente de la nôtre, ineffablement, sans qu'on puisse savoir en quoi : l'expérience courante nous fournit dans l'aperception même du successif l'image, et comme l'échantillon de ce que peut être l'éternité [3]. Si on demande en quel sens le passé le plus lointain (les périodes géologiques ou les guerres médiques), subsiste en Dieu et pour lui nous répondrons qu'il est pour Dieu ce que sont les premières notes ou les premières mesures de la mélodie, les premiers mots de la phrase pour celui qui l'entend tout entière à la fois. L'immutabilité divine se concilie d'autre part

1. *World and Indiv.*, II, p. 140.
2. Ce terme est naturellement impropre, car la mélodie n'est pas un agrégat, elle n'est pas un « tout de composition ». Les notes *sont* la mélodie, et la copule est prise ici dans l'acceptation la plus métaphysique qu'il se puisse.
3. *World and Indiv.*, II, p. 143-145.

sans difficulté avec les changements qui se produisent dans le monde, pour qui songe que la connaissance qui porte sur le variable est elle-même transcendante par rapport au variable[1]. Enfin la théorie des systèmes sel-freprésentatifs permet de comprendre en principe comment cette connaissance qui est parfaite, peut porter sur des séries qui se définissent comme ne comportant par essence aucun terme[2].

Telle est la fort ingénieuse théorie de Royce sur les rapports du temps et de l'éternité : nous aurons tout à l'heure à en étudier les applications. Il semble qu'elle soulève d'assez graves difficultés que Royce n'a peut-être pas complètement aperçues. Tout d'abord on ne peut s'empêcher de se demander si cette conscience intemporelle qui saisit comme *totum simul* ce que la nôtre est tenue d'appréhender successivement, n'est pas elle-même engagée dans un devenir qu'elle est impuissante à dominer totalement. Sans doute Royce admet bien tout le premier qu'il y a une infinité de types de conscience possibles et par suite actuels, dont chacun se définit par une durée maxima d'aperception, par un indice temporel spécifique. Seulement a-t-il bien le droit de passer à la limite, et d'affirmer la réalité d'une conscience transcendante par rapport à toute succession quelconque ? Il est bien clair qu'il doit renoncer ici à s'appuyer sur l'expérience, qui nous présente l'aperception même du successif comme insérée dans un contexte duquel elle ne peut s'affranchir qu'idéalement.

C'est exclusivement, la chose est manifeste, sur les principes les plus métaphysiques de son système, que Royce est tenu de faire reposer cette affirmation hardie, un être omniscient ne pouvant que *comprendre en soi* la totalité de ce qui apparaît à notre conscience finie et désirante comme une série temporelle sans terme, comme une histoire que rien ne peut clore. Si l'on cherchait à se représenter l'expérience même du sujet absolu comme se développant dans un temps, une objection irréfragable surgirait immédiatement du point de vue de Royce : comment y aurait-il de l'avenir pour Dieu? Ce ne serait qu'une ombre vaine, une de ces fictions abstraites dont la dialectique a décelé le néant interne. S'il existait un avenir qui se définît

1. Le temps est en Dieu plutôt que Dieu n'est dans le temps (*Will. James and other Essays*, p. 263.

2. Le principe de la solution réside, on le sait, dans la différence essentielle qui sépare le fait de dénombrer et celui d'apercevoir synthétiquement.

vraiment pour Dieu comme un avenir, c'est-à-dire comme non donné, comme non actuel, il faudrait manifestement un sur-Dieu pour qui cet avenir serait déjà un présent[1].

Resterait, il est vrai la solution pluraliste qui consisterait à admettre que tout est actuel sans doute, mais non pas forcément pour la même conscience : que ce qui est l'avenir *d'un autre*, (c'est-à-dire du virtuel pour lui), est *mon* présent (c'est-à-dire de l'actuel pour moi). On peut se demander si cette solution ne serait pas au fond compatible avec la plupart des thèses fondamentales de Royce : mais il est hors de doute qu'il y aurait vu une interprétation polythéiste de l'univers et comme telle l'aurait rejetée. Il est certain d'ailleurs qu'il serait difficile de maintenir l'extériorité réciproque de ces consciences distinctes, de ces « Moi » asynchroniques sans retomber dans les contradictions du réalisme. On serait fatalement conduit, à moins d'abandonner les principes fondamentaux du système de Royce, à concevoir une unité de conscience qui comprendrait ces consciences en soi. Mais par là même la distinction du virtuel et de l'actuel, du présent qui est pur *maintenant* et de l'avenir qui n'est pas encore donné, serait reconnue relative à un sujet intemporel ou supratemporel qui est précisément celui que Royce définit.

On voit qu'il est très difficile d'éviter les graves difficultés que soulève sa théorie de l'éternel, si on a commencé par admettre que réalité et expérience actuelle sont des termes équivalents.

Une autre objection a été soulevée par M. Bosanquet[2]. Une série d'événements appréhendés *successivement* par notre conscience étant *donnée* simultanément à une conscience supérieure à la nôtre, les premiers termes ou bien *ne seront pas* ou bien au contraire *seront* modifiés par les suivants, avec lesquels ils se trouvent

1. On pourrait être tenté ici de suggérer que cet avenir serait du moins représenté actuellement pour Dieu en tant qu'avenir; mais cette solution, si ingénieuse soit-elle laisserait subsister en Dieu un passage du virtuel au réel, et par suite une multiplicité qui ne se résoudrait pas en unité, ce qui ne saurait s'accorder avec les exigences monistes de Royce. Il faut convenir d'ailleurs que de toutes façons cette solution est extrêmement obscure : comment concevoir en effet ce qui en Dieu même fait passer les virtualités à l'acte? Un dualisme ruineux s'introduirait par là au sein même de la nature divine : et on serait sans doute conduit à reconnaître ou bien qu'il y a un sens où Dieu est au-dessus même de ce temps-là et le comprend, ou bien que c'est la solution radicalement pluraliste qui est la vraie, en sorte que ce compromis serait d'une façon ou de l'autre définitivement dépassé.

2. *The Principe of Individuality and value p.*, 387 et suiv.

coexister pour cette conscience supérieure. La première alternative doit évidemment être exclue : si les premiers termes n'étaient pas colorés par les suivants, la conscience supérieure n'aurait devant elle qu'un amas (*congeries*), un agrégat sans vie et sans signification. Mais d'autre part comment du point de vue de Royce accepter la seconde alternative? Voici par exemple un homme qui passe sa journée à se désoler parce qu'il craint d'avoir involontairement froissé un de ses amis. Au bout de ce temps il s'aperçoit qu'il s'est trompé, et son tourment prend fin. Pour la conscience supérieure qui appréhende toute l'histoire à la fois, cette journée doit n'être qu'un présent indivisible, où le sentiment d'anxiété est coloré par l'impression de soulagement qui viendra. Voilà donc une expérience qui est qualitativement autre que celle de la conscience finie (qui est dans le temps). Il y a donc des expériences qui telles quelles doivent rester étrangères à la conscience absolue, et pourtant elle devait être omnisciente Une expérience inférieure ne pourra être conservée telle quelle, mais seulement en tant qu'elle aura été transformée. On reconnaît l'idée familière à l'école de Bradley, de la transmutation des apparences au sein du réel. Dira-t-on que cette conscience supérieure doit au moins être en mesure d'apprécier l'état d'esprit du sujet fini qui, lui, est cantonné dans le présent le plus immédiat et le plus restreint? Il n'en reste pas moins, même si on l'accorde[1], que cet état d'esprit tel quel ne peut appartenir à la conscience supérieure : il n'est en elle qu'à condition d'être transformé et complété ; c'est dans un sens analogue que toutes les esquisses se retrouvent dans le tableau achevé. Et pourtant n'y avait-il pas dans l'ébauche quelque chose qu'on cherche en vain dans l'œuvre? Mais alors, si l'Absolu est incapable de sentir ou d'appréhender imparfaitement, cette incapacité n'est-elle pas un défaut, une limitation : une imperfection[2]?

1. Et cette concession même soulèverait les plus graves difficultés. Comment en effet apprécier justement ce qu'on ne vit pas, ce qu'on n'éprouve pas? Et l'Absolu, de par sa perfection même, n'est-il pas incapable de voir dans sa littéralité nue une expérience qui, en tombant en lui, s'enrichit des significations infinies que par sa vertu propre il lui confère et ne peut faire autrement que de lui conférer? (Il est bien entendu qu'il n'y a point là passage, d'ailleurs ; et que cette expérience est réellement le tout concret alors qu'elle semblait n'être qu'un élément discret). Il y a, croyons-nous, dans cette idée d'une impuissance fondamentale du parfait une indication féconde, mais qu'il ne saurait bien entendu être question d'exploiter au profit du pluralisme.

2. Bosanquet admet naturellement qu'il y a synthèse effective et transmutation, mais non pas simple accumulation de détails juxtaposés dont chacun resterait ce qu'il est lorsqu'il est considéré isolément.

Telle est la portée inattendue de l'objection de Bosanquet. Nous croyons qu'elle est très grave pour une philosophie moniste qu'elle qu'elle soit, mais qu'elle l'est particulièrement pour une doctrine comme celle de Royce qui définit expressément l'Absolu comme une expérience intégrale, dans le sein de laquelle toute expérience finie est recueillie, mais non absorbée, non transformée. Comment est-il possible dès lors d'admettre que les expériences imparfaites échappent à l'expérience absolue, sans que celle-ci redevienne par là une expérience vouée par sa perfection même à rester incomplète, un simple exemplaire parmi d'autres, et non un système vivant qui comprend pourtant en soi toutes les significations partielles?

Il nous semble que ce qu'on peut appeler le demi-pluralisme de Royce permet dans une certaine mesure de répondre à cette redoutable objection. L'Absolu, nous le savons, est pour lui un individu formé d'individus (*Individual of Individuals*, *Self of many Selves*, etc.). L'individu absolu est identiquement, nous l'avons vu, chaque individu particulier. En d'autres termes, ce serait commettre une grave erreur que de concevoir l'Absolu comme pensant des expériences malgré tout extérieures à lui et les pensant en quelque sorte trop bien, c'est-à-dire comme saisissant l'ordre qui les relie entre elles, l'harmonie totale vers laquelle concourent leurs significations individuelles, mais non le contenu privé et singulier de chacune d'elles prise en elle-même.

Seul le réalisme maintient une semblable extériorité entre le sujet et l'objet, seul il voit dans la pensée une connexion superficielle entre des êtres irréductiblement distincts, une mince passerelle jetée d'une rive à l'autre par-dessus l'abîme des différences absolues. Il faut le répéter, l'Être omniscient *est* chacun de nous, il est *aussi* l'unité de nous tous. Ou plutôt il n'est réellement, il *n'est* profondément n'importe lequel d'entre nous *que* parce qu'il est nous tous à la fois. On peut encore exprimer ceci en disant que chacun de nous n'est lui-même que par l'intime liaison qui le fait être en même temps, pour peu qu'il soit pensé dans sa vérité, tous les autres.

Et peut-être un Bradleyen s'emparerait-il d'une semblable affirmation pour chercher à déceler les contradictions internes « Qu'est-ce que cet « aussi »? demanderait-il. « N'y a-t-il pas là une solution purement externe, un simple compromis destiné à masquer un problème insoluble pour une pensée telle que la nôtre? » La théorie de la self-représentation, nous le savons, a pour objet de répondre

à ce type d'objections, puisqu'elle est destinée à faire comprendre comment c'est au contraire au sein d'un ordre qui se veut et se pose lui-même, que les éléments se relient réellement les uns aux autres, cette liaison étant l'expression systématique d'une finalité immanente, et non pas une simple connexion entre des atomes logiques. L'Individu absolu est donc bien, comme nous avons eu mainte fois l'occasion de le spécifier, par rapport aux individus partiels qui sont en lui, ce que notre personnalité dans son ensemble est aux innombrables « moi » de détail qui coexistent ou se succèdent au cours de notre expérience bigarrée. Chacun de nous *est* tous ses états de conscience, il est eux tous et chacun d'eux complètement : pourtant il les dépasse et les comprend. Dira-t-on que le moi qui comprend est simplement « autre » que les « moi » qu'il appréhende en soi? Mais on s'embarquera par là dans une dialectique sans issue, on s'interdira de saisir l'enchaînement intelligible et vivant qui est l'âme de l'expérience concrète, pour lui substituer un morcellement abstrait et contradictoire.

Il nous semble que ces considérations générales permettent de saisir l'*identité* réelle de l'acte unique d'aperception, dans lequel et pour lequel toute l'histoire n'est qu'un présent, *et* des durées échelonnées, si l'on peut dire, qui correspondent aux types hiérarchisés de conscience. Cet acte n'est pas, ou plutôt n'est pas seulement, un regard éternel jeté d'en haut sur des expériences dont il ne saisirait que l'ensemble ordonné et parfait, que l'idéale simphonie : il est en même temps (et cela sans aucune juxtaposition logique), il est, dans la mesure où il est lui-même, chacune de ces expériences considérée dans son devenir propre, dans sa palpitation individuelle [1].

1. En d'autres termes, comprendre, c'est ici posséder actuellement, et non pas refléter intelligiblement. Dès lors, ce que nous sommes contraints d'appeler le présent éternel de Dieu est intrinsèquement qualifié par les expériences mêmes qui se déroulent dans la durée sans pouvoir se concentrer pour elles-mêmes en une indivisible aperception.

Nous craignons cependant que, même ainsi entendue, la théorie de Royce ne parvienne pas à annihiler complètement l'objection initiale, parce qu'elle n'est point totalement affranchie de la hantise du quantitatif; Royce n'arrive pas à dépasser cette idée peut-être métaphysiquement insignifiante, que dans l'expérience absolue il y a chaque expérience finie et davantage encore; que tout est conservé et *complété* en Dieu. N'est-il pas clair que ce n'est pas du même point de vue qu'il est possible de dire que notre souffrance, que notre angoisse est identiquement celle de Dieu, et que, en Dieu, toutes les significations éparses dans le fini se concentrent et s'actualisent intégralement? Mais cette distinction de points de vue divers au sein même de l'unité divine ne

APPENDICE

La Théorie roycienne de l'Immortalité.

La théorie roycienne de l'immortalité se rattache de la façon la plus directe à la conception de l'individualité et de la liberté, telle que nous l'avons exposée plus haut. Royce l'a développée avec une netteté particulière dans *Le Monde et l'Individu* (II, xe leçon), dans un opuscule intitulé *Conception of Immortality*, et dans un essai, *Immortality*, recueilli dans le volume intitulé *William James and other Essays*.

Tout d'abord qu'est-ce que la mort? Nous voulons parler ici exclusivement de la mort physique, mais il est bien entendu qu'il peut y avoir mort spirituelle, là par exemple où il y a divorce définitif de deux êtres, oubli total, etc.

Dans la mort, le réaliste verra un fait séparé, une donnée ultime, atomique pour ainsi dire, qu'il n'y a pas lieu de chercher à intégrer dans un ensemble intelligible. Le mystique se bornera à nous assurer que la mort est illusoire : mais il faut dire que pour lui tout est illusoire. Le criticiste la regardera comme une loi universelle, une forme valable de toute réalité finie. Mais nous savons que pour l'idéaliste, être réel signifie réaliser une fin. « Si la mort est réelle en quoi que ce soit, elle ne l'est qu'en tant qu'elle réalise une fin[1]. » Il ne s'agit point naturellement d'entendre par là une fin externe, mais bien une expression, une signification. La mort doit avoir un *sens*. Mais il n'y a pas de finalité purement virtuelle : ce qui n'a de sens *pour personne* n'a *pas* de sens. Donc pour que la mort soit réelle, il faut que dans le monde éternel elle soit connue comme liée d'une façon continue à la fin même dont elle semble interrompre la réalisation. Il doit y avoir, en d'autres termes, un sens de la mort; mais ce « sens de la mort » doit être lié en vertu d'une connexion consciemment appréhendée au « sens de la vie ». La mort n'est possible qu'à condition d'être transcendée au sein d'une vie plus riche et plus consciente, « c'est-à-dire plus totalement explicitée que ne l'est celle qu'elle interrompt, et à condition que cette vie plus riche soit quant au sens, sinon temporellement, la suite de la vie même à laquelle elle met fin[2] ». Par suite on peut dire que « mon moi antérieur n'est mort qu'à condition

menace-t-elle pas de la ruiner? De deux choses l'une en effet : ou bien cette distinction sera reconnue relative à notre façon humaine de concevoir, et nous serons conduits à affirmer que cette dualité doit se résorber de quelque manière incompréhensible dans la nature de Dieu; mais ceci n'est du point de vue de Royce qu'une solution verbale ou qui, au mieux, relève de l'ontologie mystique; — ou bien on admettra que cette distinction vaut absolument, mais c'en est fait alors de l'unité vivante et personnelle de Dieu, et toutes les questions qu'on pouvait croire résolues se poseront à nouveau, d'autant que cette distinction réelle doit être elle-même objet pour la pensée divine qui par là forcément le transcende.

1. *World and Indiv.*, II, p. 440.
2. *Id.*, II, p. 441.

que mon moi nouveau saisisse la signification de cette mort ». Mais il est clair que, s'il en est ainsi, l'ancien et le nouveau « moi » ne sont que deux stades du développement de l'individu. La mort implique l'immortalité, elle n'est intelligible qu'en fonction de l'immortalité, de même que le temps n'a de sens qu'en fonction de l'éternité. Je puis mourir temporellement, mais dans le monde éternel, en tant que je déborde mon moi temporel, je vois pourquoi je meurs.

Cette argumentation peut d'abord sembler étrange; nous la croyons pourtant légitime, si on admet les prémisses de la philosophie de Royce, et en particulier ce principe fondamental qu'*être réel* ce ne peut être simplement *être valable*, mais bien *être concrètement*, c'est-à-dire réaliser une fin ou avoir un sens pour soi. Ce serait d'autre part méconnaître ce qu'il y a de caractéristique dans la théorie roycienne de la personnalité, que d'objecter que la conscience pour laquelle ma mort a un sens, n'est peut-être pas *ma* conscience. De ce point de vue grossièrement discontinuiste, le coupable en tant qu'il se repent *n'est pas* le coupable en tant qu'il a péché; et pourtant le repentir n'a de sens que *par* cette identité. Il est d'ailleurs possible, grâce à d'autres indications de Royce, de comprendre moins schématiquement comment il *conçoit* l'immortalité que pas plus que Kant il ne juge possible de *se représenter*.

L'immortalité de l'individu est enveloppée dans son union même avec Dieu, et nous savons que c'est par cette union qu'il est lui-même, puisque, isolé du contexte universel, il ne serait plus qu'un fragment sans vie, une fiction; l'individualité ne se définit que par rapport à une tâche morale, c'est-à-dire infinie : en effet ce serait se contredire que de concevoir une tâche morale comme achevée, puisque le progrès éthique implique la position de problèmes sans cesse renouvelés. Il n'y a donc de consommation que dans l'intemporel. L'achèvement total ne peut coïncider avec un *maintenant* quel qu'il soit, de même que l'acte d'appréhension intégrale par lequel Dieu saisit la succession comme présent est transcendant par rapport à tous les termes de cette succession. S'il est vrai que l'individu dont la vie possède une signification unique ne peut être pour nous qu'objet d'affirmation pratique, la réalisation effective de cette individualité se produit dans une existence qui ne nous est en aucune façon donnée, mais dont la signification authentique est liée à celle de notre propre vie humaine, si différente que puisse être d'ailleurs cette existence supérieure de notre mode actuel de conscience avec sa perpétuelle instabilité.

On pourrait être tenté de se demander si par cette vie supérieure, Royce n'entend pas comme Münsterberg l'éternité des *valeurs* soustraites par la volonté et l'amour aux vicissitudes de l'existence temporelle. Dire d'un être qu'il est immortel ce serait dire simplement qu'il présente une valeur intemporelle. Mais Royce ne se range pas à ce dualisme radical. L'intemporel, ce n'est point selon lui ce qui n'a aucun rapport avec le temps, c'est ce qui comprend le temps en soi (*time inclusive*) [1]. La thèse de Münsterberg

1. Cf. surtout *W. James and other Essays*, p. 281 et suiv.

se rattache au fond à cette conception criticiste de l'être dont Royce ne s'est point lassé de dénoncer l'insuffisance : elle sacrifie l'actuel, c'est-à-dire le concret, elle hypostasie le possible, au lieu que Royce se place résolument au plan existentiel. Quelles que soient les modalités, inconnaissables pour notre type de conscience actuel, de notre vie future, nous sommes en droit d'affirmer, au nom de ce finalisme absolu qu'implique la véritable ontologie, que cet individu-ci lui-même, et non pas un autre, se connaîtra dans des conditions déterminées « en tant que réalisé dans son propre genre (*after his own kind*), en tant que possédant une vie qui dans son intégralité à la fois terrestre et supra-humaine est adéquate à son idéal »[1].

C'est ce que la tradition a toujours affirmé, et ici la philosophie appuie la tradition. Ce monde-ci est un monde moral, dit Royce, et toute bataille morale doit être livrée jusqu'au bout.

On voit sans difficulté que cette doctrine se rattache directement à Kant et aussi au Fichte de la *Destination de l'Homme*. Que maintenant sous la forme que Royce lui donne elle soit réellement satisfaisante, ou simplement exempte d'ambiguïté, c'est ce que nous hésiterions à soutenir. Quand il parle de cet individu-ci qui tel quel survivra, parce qu'en tant qu'individu il a un rôle à jouer, rôle que seul il peut jouer et qui doit être joué jusqu'au bout, mais qui par là même exige un développement infini, — quels que soient les éclaircissements que la théorie de la self-représentation apporte à cette notion difficile, on peut se demander si Royce ne va pas au delà de ce que son système lui permet d'affirmer.

L'individu est objet d'intérêt exclusif, ou encore il est un ensemble de fins voulues à la fois par soi et par Dieu ; certes ces fins ne sont pas dissociables de l'acte par lequel la conscience les fait siennes. Néanmoins ce sont elles qui sont uniques, ce sont elles qui *font* la personnalité, c'est-à-dire qui lui confèrent sa valeur irréductible. Mais n'est-on pas alors inéluctablement conduit — comme Royce lui-même, nous le verrons, — à une notion réaliste de la cause, c'est-à-dire de la tâche en laquelle s'incarne la destinée de l'individu : et dès lors l'argumentation en faveur de l'immortalité de tel ou tel, de celui-ci ou de celui-là, reste-t-elle valable? Il y a lieu d'observer que cette argumentation est absente du grand ouvrage sur le *Problème du Christianisme* où se condense la dernière philosophie de Royce. Mais dès la *Conception de Dieu*, lorsqu'il indique que nous ne pouvons déterminer en quelque sorte objectivement ce qui est ou ce qui n'est pas un individu, Royce n'est-il pas sur une voie qui mène à une conception de l'immortalité sensiblement plus prudente que celle que nous avons exposée? Royce a-t-il le droit d'aller au delà de cette affirmation qu'une cause véritable est éternelle, c'est-à-dire que d'une part elle triomphe actuellement en Dieu, que d'autre part elle implique un développement infini — sans qu'on puisse se prononcer sur la destinée propre des consciences particulières qui la servent? A vrai dire on aperçoit dans le système même de Royce une objection assez forte à cette manière d'entendre l'immor-

1. Cf. par exemple *Conc. of God*, p. 326.

talité. La cause élevée au-dessus des destinées individuelles qu'elle illumine risque de se muer en pure abstraction : elle *n'est* après tout *que par* ceux qui se vouent à elle et *pour* eux, à moins qu'il ne faille voir en elle une vie surhumaine douée d'un indice temporel plus élevé que le nôtre. Seulement il est clair que l'idée d'un développement infini de l'individu ne se concilie pas aisément avec cette interprétation. D'une part l'expérience successive d'une conscience appartenant à un monde temporel d'indice déterminé et correspondant au présent indivisible d'une conscience supérieure, tout en pouvant être très longue, doit cependant rester finie; d'autre part comment identifier cette conscience supérieure quelle qu'elle soit (la France, ou la race humaine par exemple) à la conscience que prendrait de lui-même tel ou tel individu s'il s'explicitait totalement pour soi, à moins qu'on n'élimine précisément de sa notion[1] tout ce qui fait qu'il est cet individu-ci et non celui-là, ce Français-ci et non cet autre Français? Mais si on objecte, comme il est probable, que la cause est quelque chose d'infiniment plus personnel, qu'elle est vraiment le *propre* de l'individu, il conviendra de chercher à approfondir le sens de cette affirmation. Il semble qu'on doive découvrir à peu près ceci : ou bien la cause se confond avec la qualité irréductible qui fait que l'individu est lui-même (qualité comparable à celle d'un thème musical par exemple), ou bien elle se réduit à une certaine manière unique de servir une cause universelle. La première solution doit, semble-t-il, être écartée, du point de vue de Royce, car elle tendrait à réduire l'individualité à n'être que du pur immédiat; la seconde, d'autre part, soulève elle-même un dilemme : ou bien cette manière unique de servir une cause universelle est conceptuellement définissable, et alors l'individu se réduit à n'être qu'un mode d'expression d'un concept, une dérivation logique, ce qui revient à dire que la philosophie de Royce s'effondre; ou bien cette manière unique de servir n'est pas rationnellement définissable, et alors on risque fort de retomber dans l'alternative précédemment écartée, c'est-à-dire de traiter l'individualité comme une simple qualité. Il y a lieu de penser que Royce a cru s'élever au-dessus de ce dilemme en s'appuyant sur ce qu'il y a dans l'amour de supra-conceptuel, de transcendant par rapport à toute détermination intellectuelle, et nous croyons pour notre compte qu'il a eu raison. Seulement la question se pose de savoir si cette conception métaphysique de l'amour et de la création est compatible avec la théorie de la self-représentation; et de cela il est permis de douter fortement. L'infini qui est impliqué dans l'acte d'aimer n'est vraisemblablement pas susceptible d'être traduit en langage de séries. Le simplisme de Royce sur ce point éclate d'ailleurs dans ce curieux passage de l'essai intitulé *Immortality* : « Une œuvre d'art vraiment grande doit impliquer un développement (*sequence*) considérable. Il y a une relation définissable entre sa longueur (*length*) et sa grandeur (*greatness*).

1. On pourrait se demander d'autre part si bon gré mal gré Royce n'est pas conduit à repenser l'individu comme essence, par le fait même qu'il le définit téléologiquement, cela en dépit de ce qu'il y avait de résolument anti-intellectualiste dans sa position initiale.

Ce qui est vrai d'une œuvre d'art pourrait bien être vrai de la portion de la vie universelle qui constitue un être individuel fini[1] ». Il est permis de se demander en présence d'un semblable μεταβασις εἰς ἄλλο γενος, si Royce, loin de transcender le dualisme de Münsterberg, n'est pas resté en deçà.

Il semble qu'en réalité Royce ait fait un effort hardi, mais infructueux, pour concilier une conception toute volontariste de l'individu avec l'idée d'un ordre qui malgré tout est donné de toute éternité. Sans doute cet ordre lui-même est voulu : à la racine même du donné il y a une finalité; il n'en reste pas moins, nous l'avons vu, que cette finalité, que cette volonté même fait partie de cet ordre, qu'elle y est comme encastrée. D'où tout un ensemble de difficultés qui peuvent bien paraître inextricables. Nous aurons à nous demander au terme de cette étude si ces difficultés ne sont pas liées à la façon même dont Royce a compris le prédicat ontologique.

G. MARCEL.

(*A suivre.*)

1. *W. James and other Essays*, p. 282.

ENSEIGNEMENT

POUR UN ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE NOUVEAU

(Suite.)

Nous avons indiqué précédemment les raisons qui nous paraissent appeler une réforme dans l'enseignement secondaire de la philosophie, et en quel sens cette réforme pourrait être tentée. Nous voudrions montrer ce qu'il y a lieu d'en attendre, et, pour cela, en marquer le but, les moyens et le prix.

I

Le but ne peut être que celui auquel a toujours tendu cet enseignement : aider au développement spontané de l'esprit, à la formation personnelle de la pensée.

Mais il faut s'entendre. La pensée personnelle dont il s'agit n'est point celle de l'adulte, qu'on prépare de loin, en occupant l'esprit à diverses disciplines. Il s'agit de la pensée de l'adolescent, qui peine devant nous pour se dégager d'obstacles de toutes sortes, et qui, consciemment ou non, appelle livres et maîtres à son secours.

Nul n'ignore combien cette intervention est difficile. Le développement qu'elle veut rejoindre se fait secrètement et par les voies les plus diverses. Souvent il nous échappe, ce qui nous ôte le risque de le fausser. Aussi prenons-nous volontiers le parti de le laisser à lui-même, le confiant à la *vis plastica naturae*, et nous bornant à lui fournir les aliments nécessaires. Solution faible, car elle nous fait renoncer au meilleur de notre tâche d'éducateurs. Solution mal venue, pour diverses raisons. Les matériaux que nous servons ne sont pas tous assimilables à l'intelligence, qui, d'instinct, s'en décharge sur la mémoire, et ils le deviennent moins encore, à mesure qu'ils se multiplient. Rien n'est ici plus rebutant que l'information pure, que le fait sans idée, l'idée sans doctrine, sans une vue simple et large du monde et de la vie. Partis pour découvrir la grande forêt mystérieuse, les jeunes esprits s'étonnent de n'y voir que des arbres, et leur curiosité ne revient plus.

Mais, ainsi insuffisante, notre intervention est-elle possible autrement? Qu'arrivera-t-il si, au lieu d'informer simplement la mémoire, nous tentons aussi de former la réflexion? Incapables de faire seuls un pas, les élèves nous suivront passivement. On songe à Socrate et aux jeunes Athéniens, pourtant si vifs, qui l'écoutent. De temps en temps un geste, un mot, exprime leur satisfaction, leur embarras, et surtout leur insuffisance. Que leur restera-t-il, de ces arguments subtils, de cette prestigieuse dialectique? Probablement le souvenir d'un beau spectacle, auquel on se sent d'autant plus inférieur qu'on l'estime plus accompli.

Il importe de marquer précisément ici les limites du possible et du souhaitable. Les élèves n'ont point à continuer Descartes, ni Kant, ni même leur professeur. Ils ont avant tout à comprendre ce qu'on leur expose. De notre côté, comment l'obtenir? Inutile de dire un seul mot d'un art que chaque maître doit posséder, ou acquérir par sa propre expérience. Rappelons seulement, dans leur ordre, quelques-uns des signes qui permettent d'évaluer les résultats obtenus. A mesure qu'il comprend mieux, l'élève se montre plus capable : d'exposer à sa manière ce qu'il a appris; de signaler les faits propres à illustrer l'idée; de reconnaître cette idée en diverses formes ou fonctions; de rapprocher plusieurs idées se rapportant à une même doctrine; de découvrir entre deux doctrines un lien de parenté; de donner pour ou contre l'une d'entre elles quelque raison venue de son expérience et de sa réflexion. En règle générale, il est douteux que l'on puisse attendre beaucoup plus, et il vaut mieux se défier des miracles.

Tout cela se réduit à comprendre la pensée d'autrui; mais où trouver quelque trace de pensée personnelle? Peut-être dans les réactions internes que provoque ce travail. Faibles ou fortes, lentes ou rapides, courtes ou prolongées, claires ou obscures, confuses ou distinctes, de telles réactions ne peuvent manquer de se produire en des esprits que travaillent incessamment de multiples tendances. Ce sont des pensées naissantes, dont beaucoup avortent, mais dont quelques-unes réussissent à vivre. Il est rare qu'elles parviennent à s'exprimer; mais il arrive, plus tard, qu'on en retrouve la trace ou la suite, en quelque esprit qu'on est parvenu à mieux connaître, et dont elles portent la ressemblance.

Avec ces acquisitions intellectuelles, il en est d'autres qui permettent de les affermir et de les compléter. Ce sont des sentiments de

curiosité, d'attrait, d'admiration, une atmosphère de satisfaction et de bon vouloir, que l'étude dégage à mesure qu'elle réussit. Alors, tout tourne du bon côté. Non seulement l'esprit se réjouit et profite des circonstances favorables qu'il rencontre, mais il interprète au mieux, même les difficultés. L'obscurité des problèmes, l'incertitude des solutions, les luttes qu'elles font naître, lui inspirent, avec une haute idée de l'importance des recherches, le respect des grands esprits qui s'y sont adonnés, la modestie, le goût de la raison. Seulement, cette atmosphère est délicate à créer et à maintenir, et il se peut que, sans qu'il y ait de sa faute, l'élève soit conduit à de tout autres appréciations.

II

Supposons maintenant écartées les influences contraires, et réunies les conditions favorables : par quels moyens atteindre le but? Une fois encore, nous ne pensons avoir rien à apprendre à personne touchant les méthodes d'enseignement ; nous voudrions seulement dégager le sens général des procédés qui paraissent aptes à produire les meilleurs résultats.

Peut-être se réduisent-ils à ceci : rapprocher, autant qu'il se peut, cet enseignement des esprits auxquels il s'adresse, et qu'il risque parfois de surprendre ou de décourager. Rapprochement ne signifie pas ici diminution, mais adaptation ou accord. L'accord est à réaliser avant tout entre ce que nous apportons aux élèves et ce qu'ils désirent recevoir de nous. C'est un lieu commun de dire quelle est, en tout enseignement, l'importance de l'intérêt. Elle est d'autant plus grande que la matière est plus difficile, et nulle part autant qu'ici. A cet âge surtout, l'esprit a ses aspirations et ses préférences. Pour les connaître, le plus simple est de les lui demander. Si, dès le premier jour où les élèves nous viennent avec leur curiosité neuve, nous réussissons à leur faire dire ce qu'ils attendent de la philosophie, leur réponse nous réserve quelque surprise. Bien peu se montrent curieux d'observer et d'analyser la vie mentale. Plus rares encore ceux qui révèlent quelque préoccupation des problèmes moraux. Quant à la Logique, il n'y a guère d'exemple qu'elle soit pressentie ni désirée par aucun. Mais presque tous espèrent quelque lueur sur les mystères de l'origine des choses, de la mort, de l'au-delà. Il s'agit donc de cette pauvre Métaphysique, dont nous n'aurons à leur montrer que quelques membres dispersés. Il est du reste

permis de soupçonner là quelque réminiscence littéraire, et il n'y a pas lieu de se limiter à ces désirs vagues, incomplets, mal informés. A cet âge, on n'est ni exigeant ni exclusif, et d'autres curiosités naîtront, à mesure que s'ouvriront les recherches. Surtout il n'y a pas lieu de satisfaire prématurément à celle-ci. Avant de recevoir utilement la solution des plus hauts problèmes, il faut être capable de les poser. Ces sommets qu'on croit toucher sont très loin, et une rude ascension y conduit. Il importe de s'y préparer par un entraînement minutieux et circonspect, pour lequel sera bien venue la pratique de quelque science, avec son exacte discipline. Mais il importe d'autant plus, pour tenir l'effort en haleine, de ne pas laisser la curiosité s'éteindre, et de ne pas oublier le but.

Il ne suffit pas en effet d'utiliser l'intérêt ou de le provoquer. Tous les maîtres ont éprouvé combien cet intérêt juvénile a le souffle court, et qu'il s'arrête aux premiers obstacles. Rappelons seulement comment on peut les tourner ou les aplanir. Le plus dur ne tient pas, comme on pourrait le croire, aux termes spéciaux qu'on est parfois contraint d'employer. Il tient plutôt aux idées trop nouvelles, trop différentes. Comme cette difficulté est au principe de beaucoup d'autres, on nous permettra de l'examiner de plus près.

Si l'on essaie de dresser une sorte d'inventaire du mobilier intellectuel avec lequel les élèves nous arrivent, il semble qu'on puisse le répartir selon quelques catégories qui comprennent. 1° Des notions concrètes et fermées, chargées d'habitude, de sentiment et d'expérience enfantine. Pour l'adolescent comme pour l'enfant, le père est toujours son père, le lycée, son lycée. Cette manière de penser lui est si propre et si chère que, même adulte, c'est à peine si, à cette idée concrète, il réussira à joindre, sous un nom qui paraît commun, quelque autre plus ou moins abstraite, qui ne s'y fondra jamais. — 2° Des idées concrètes encore, mais ouvertes et qui, avec leurs premiers objets en admettent, d'autres semblables. Ainsi : la classe, le camarade, la discipline, le plaisir, le travail. — 3° Des idées dont l'origine remonte à quelque fait personnel, mais qui ont été reprises, élargies et polies par les leçons ou exemples des adultes. Exemples : la poésie, la géométrie, le soleil astronomique. — 4° Des idées venues d'un peu partout, formées n'importe comment, et qui ne paraissent avoir d'autre trait commun que d'avoir commencé et de rester dominées par le mot. Soit : vertu, démocratie, civilisation, progrès.

A ces idées que les élèves possèdent, comparons celles que nous

allons leur imposer. Comme les visages d'une race inconnue, elles apparaissent d'abord toutes pareilles, avec une allure étrangère et hostile. Cette impression tient sans doute à ce qu'elles ne répondent à aucun usage, et aussi à ce qu'elles sont très spécialement faites et réunissent des caractères qui habituellement s'excluent : très étendues, elles ne valent pourtant que dans un domaine limité; abstraites, elles appellent continuellement le concret; indéterminées, elles entrent en des combinaisons précises; quelques-unes, et ce ne sont pas les moins décevantes, conviennent au sens courant et s'en écartent. Il en est qui, à force d'attention et de patience, finissent par se laisser apprivoiser; mais beaucoup gardent leur attitude distante et sauvage, jusqu'à ce qu'un incident imprévu permette de les capter.

L'opposition, on le voit, est rude. Comment l'adoucir, sinon en cherchant entre les deux mentalités des affinités ou des transitions? Parmi les notions primitives, les plus évoluées sont, par le contenu, celles de la quatrième catégorie, par la forme, celle de la troisième; mais c'est dans les deux premières que se trouvent les plus vivaces. C'est, autant que possible, entre celles-ci qu'il faudra choisir pour y greffer nos cultures. Ainsi l'élève ne verra jamais mieux l'attention en général que dans sa propre attention, la liberté humaine, que dans celle où il aspire ou dont il jouit. Le difficile est de communiquer aux développements nouveaux la vertu des anciens, tout en les préservant de leur étroitesse, de leur confusion et de leur puérilité.

Cette fécondation des notions entre elles est facilitée par une autre, d'ordre affectif et moral. Un vif attrait est ici nécessaire. Celui de l'intelligence qui s'éveille est réel, mais trop lent et trop faible, surtout aux premiers temps. D'autres, comme celui de l'utilité, sont indirects et grossiers. Le plus direct, le plus pur, et finalement le plus intense est celui que les idées prennent dans leur milieu vital, celui de l'effort intelligent, de la recherche créatrice : non pas toujours de la recherche historique, malgré tout un peu abstraite et lointaine, mais la recherche actuelle et personnelle, telle que le maître l'a faite d'abord pour lui, comme homme et comme penseur. Comment en effet amener les élèves à faire leurs les problèmes qu'il leur propose, sinon en les montrant d'abord comme siens, et comment leur en rendre la solution plus accessible, qu'en leur découvrant comment il y a été lui-même conduit? Appelés à participer selon leurs forces à un effort réel et humain, ils seront inclinés à y apporter

une disposition sérieuse et confiante, dont bénéficiera leur intelligence, autant que leur caractère.

III

Cette tâche est grave, et peut être lourde. Elle sera allégée par l'idée du résultat à atteindre, et par la haute estimation de son prix.

Remarquons d'abord que les raisons pour lesquelles on a quelque fois douté de ce résultat, supposent inévitables les inconvénients que nous voudrions éviter. « Fausse science, et mauvais exemple », dit un père de famille, d'une étude à laquelle il va pourtant condamner son fils. Peut-être, si elle est présentée par des maîtres qu'elle intéresse peu, ou qui la savent mal. — « Vaine scolastique, phraséologie vide », pensent beaucoup et disent quelques-uns de ceux qui ont « fait leur philosophie », notamment parmi les « scientifiques ». Sans doute, si au lieu d'une recherche méthodique et sincère, pressés par un programme trop ample en un temps trop court, ils se sont contentés de connaissances verbales et transmises de seconde main. — « Études prématurées, hors de la portée des écoliers », objectent des pédagogues, parmi lesquels des universitaires. Oui, s'il n'est pas loisible à ceux qui les conduisent, de les confier à la pensée vivante qui diminue l'effort, et qui porte où l'on doit aller. — « Abstraction orgueilleuse, sans réelle efficacité, protestent des hommes que préoccupent les questions pratiques, et les dangers qui menacent la vie publique et privée, dangers contre lesquels la philosophie, sur qui l'on compte, leur paraît être de nul secours. C'est notamment à ce dernier reproche, le plus sensible de tous à l'heure présente, que nous voudrions répondre, en montrant quelques-uns des effets sociaux et moraux que cet enseignement est capable de produire, si seulement on le laisse à ses conditions naturelles.

Il est vrai qu'il y a loin de l'idée abstraite à l'action. Mais les idées philosophiques sont-elles vraiment si abstraites? Oui, si on les isole les unes des autres et du principe qui les assemble, principe qui n'est rien moins qu'abstrait, puisqu'il exprime un effort toujours personnel et actuel pour adapter notre vie à l'ensemble de ses conditions. En particulier, l'enseignement secondaire de la philosophie, qui a, par rapport à l'enseignement supérieur bien des infériorités, dont la plus marquée est de devoir suivre une voie tracée, comporte du moins cet avantage, qu'ayant à parcourir le cycle entier de la

recherche, elle peut de tous les points en apercevoir le centre, en rapprochant toute question de celle-ci : Comment vivre? et qu'elle peut aussi, de la même manière, vérifier constamment les réponses qu'elle essaie d'y faire. De plus, il lui est loisible de fixer questions et réponses en des formules si simples et si lumineuses que, par elles, l'esprit s'élève au-dessus de la confusion des faits, dont pourtant il embrasse toujours mieux l'ensemble, dans le vaste espace, en pleine clarté. Combien cette clarté illumine de méandres obscurs dans la conscience, lorsqu'on réussit, par exemple, à dégager le principe de sa liberté personnelle ou de sa responsabilité sociale! Enfin, n'est-on pas fondé à croire que cette lumière peut devenir une force?

On doute, il est vrai, que cette force puisse agir profondément. L'effort débile de l'idée dans les âmes en rencontre d'autres, autrement énergiques, ceux par exemple des traditions, des conventions, des passions, des intérêts. Nos élèves appartiennent et appartiendront à des familles bourgeoises, qui ont d'autres soins que de philosopher. Qu'auront à faire ces médecins, ces notaires, ces avocats, ces fonctionnaires, ces commerçants, de principes spéculatifs? En seront-ils plus justes dans leurs transactions, accorderont-ils un sou ou une heure de plus à leurs employés, rempliront-ils leur fonction avec plus de zèle, auront-ils un enfant de plus? On peut compter en tout cas, qu'il y aura pour eux, comme pour tout homme, des minutes d'incertitude, dont un souffle peut décider. Qui assure que telle de ces minutes ne dépendra point d'une ancienne inspiration, celle d'un jeune être qu'on aime toujours, bien que maintenant il paraisse peut-être un peu ridicule, car il avait une intelligence libre qui cherchait le vrai, une volonté ingénue qui tendait au bien? C'est ce jeune être que nous avons actuellement sous les yeux, et dont toute la vie encore incertaine dépend peut-être d'une parole heureuse entendue au bon moment.

Mais, en dehors de ces espoirs romantiques, les professeurs de philosophie ont des raisons de croire à la pénétration de leur parole au cœur de leur auditoire. Sans doute, ils pourraient avoir des disciples plus ardents, appartenant à des classes sociales plus jeunes. Il ne manque point par le monde de grands enfants qui aspirent aux idées, qui sont avides d'en dérouler les conséquences. Oui, ailleurs, sans doute, ces idées recevraient un certain développement, tout en logique et en hauteur. Mais un tel développement est sujet à dévier et à retomber, s'il n'est appuyé de multiples contacts avec les

diverses faces de la vie matérielle et morale, individuelle et collective. Pour être salutaire, la pensée philosophique doit subir la triple épreuve de la réflexion, de l'expérience et du temps. Cette épreuve, il semble que ce soit notre bourgeoisie qui, par ses qualités et ses défauts, par sa culture et par son âge, soit le mieux à même de la subir.

En fait, elle l'a subie en partie. Il serait aisé de reconnaître dans son histoire combien, depuis qu'elle existe, elle a été travaillée par les idées philosophiques, pour son bien et parfois pour son mal. Mais il ne serait pas impossible non plus de se rendre compte que ce travail peut et doit être encore beaucoup plus profond. Outre qu'on se raidit et durcit en vieillissant, c'est un poids vraiment lourd à porter que celui de la richesse et du pouvoir. Il se forme et s'accumule des habitudes, des préjugés, toute une inertie à remuer, si l'on veut ramener la fécondité première. Une raison souple, large, robuste, peut être l'un des meilleurs outils. L'enseignement secondaire de la philosophie peut contribuer à le tremper. Ce n'est pas seulement une classe sociale qui est intéressée à son renouvellement. De plus hauts espoirs s'éveillent à cette heure.

Somme toute, il apparaît que l'enseignement secondaire de la philosophie, sous sa forme actuelle, déjà ancienne — elle remonte, dans ses grandes lignes, à V. Cousin, — ne répond plus entièrement aux besoins. Il faut un enseignement à la fois intellectuel et pratique, où la pensée trouve l'occasion d'un développement vigoureux, et la volonté, des principes efficaces. Nous souhaitons des programmes assez larges pour comprendre les principales questions qui peuvent intéresser un esprit réfléchi ; assez restreints pour que ces questions puissent être étudiées avec le souci des meilleures méthodes : assez libres enfin pour que maîtres et élèves puissent y choisir celles qu'ils peuvent réellement enseigner et apprendre. C'est une question de forces à utiliser. Sans exagérer l'importance du déficit, ni celle des moyens proposés pour le réduire, moyens qui peuvent être fort différents de ceux que nous indiquons, la seule espèce des « réformateurs bénévoles » comportant de nombreuses variétés, il est permis de penser qu'il y a ici un effort à faire, et qu'il vaut la peine d'y appliquer son attention.

E. Cramaussel.

DISCUSSIONS

SUR LA DÉGRADATION DE L'ÉNERGIE

Il me semble qu'il y a une erreur très simple dans l'analogie dont se sert M. L. Rougier pour réfuter le théorème de Clausius sur la dégradation de l'énergie. M. Rougier suppose qu'il serait aisé de donner une définition du volume tout à fait analogue à celle de l'entropie. De cette définition il déduit, par la méthode qu'emploie Ostwald pour démontrer le théorème de Clausius, la conclusion absurde que le volume d'une masse donnée d'eau s'accroîtra constamment lorsqu'on la verse d'un niveau plus élevé à un niveau inférieur. La définition du volume que donne M. Rougier, c'est que le volume est le quotient de l'énergie potentielle de l'eau par sa hauteur. Mais qu'est-ce que *sa* hauteur? Un volume donné n'a pas une hauteur unique et déterminée. L'énergie potentielle de la masse dépend de la hauteur de son centre de gravité, et celui-ci dépend de la forme du volume. Il est donc aisé de voir que la définition supposée ne définit rien, parce qu'elle implique une indétermination intérieure. Il n'est pas surprenant que des résultats absurdes découlent d'une telle définition.

Pour mieux faire ressortir la difficulté, on peut remarquer qu'en général l'énergie potentielle d'un volume s'exprimera par l'équation

$$E = g \int \rho h \, dV$$

où h est la hauteur de l'élément de volume dV, ρ est sa densité, et l'intégration s'étend sur tout le volume. Il est clair qu'on ne peut pas exprimer le volume en termes de l'énergie divisée par une hauteur.

Or il n'y a pas de difficultés semblables dans la définition de l'entropie de Clausius. Une quantité de chaleur peut être définie tout à fait thermiquement et sans faire appel à l'énergie. Si la chaleur

est contenue dans un conducteur à température θ, on peut dire que θ est la température de cette quantité de chaleur. Rien ne correspond ici à l'indétermination que nous avons marquée dans la notion de *la* hauteur d'un volume d'eau. Il s'ensuit que la notion de l'entropie, telle que Clausius l'a définie, est parfaitement consistante, et les conséquences déduites par Clausius sont vraies pour l'entropie ainsi définie. Mais les conséquences déduites par M. Rougier de sa définition du volume ne sont vraies pour rien, parce qu'elle ne définit rien.

C. D. Broad,
Université de St-Andrews, Écosse.

L'éditeur-gérant : Max Leclerc.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Dans cette guerre immense qui met aux prises tous les peuples du monde; quel rôle ont joué les croyances religieuses? La Prusse est gouvernée par une dynastie luthérienne, qu'assiste une aristocratie luthérienne : personne ne s'est donc étonné de voir, il y a un an, l'Allemagne célébrer, à la manière d'une fête nationale, le quatrième centenaire du jour où Luther cloua sur la porte de l'église de Wittemberg sa fameuse déclaration de guerre au trône de Saint-Pierre. Luther n'a-t-il pas été un nouvel Arminius, chassant pour la deuxième fois du sol germanique les légions romaines? et n'est-ce pas de lui que date la naissance de la théologie, de la philosophie, de la langue même de l'Allemagne moderne? Faudra-t-il donc dire que c'est sous l'influence d'une sorte de fanatisme luthérien que l'Allemagne prussianisée a rêvé de dominer le monde? Faudra-t-il dire que c'est contre ce fanatisme mi-politique et mi-théologique que se liguent les nations? Il convient de ne pas oublier cependant qu'Allemands du Nord et Allemands du Sud, Allemands d'Allemagne et Allemands d'Autriche, appartiennent, en nombre à peu près égal, aux deux grandes fractions entre lesquelles se répartit le monde chrétien, et que protestants et catholiques confondent la diversité de leurs croyances dans l'élan du patriotisme germanique par lequel ils se sentent unis. D'ailleurs le monde anglo-saxon, en guerre avec le monde germanique, constitue un bloc protestant dont l'importance numérique l'emporte, et de beaucoup, sur l'importance du bloc luthérien. Alors, faudra-t-il dire que le temps des guerres de religion est passé, que les guerres de races, plus féroces, plus sanglantes, ont pris leur place, et qu'il convient de tenir pour négligeables, dans l'interprétation du monde contemporain, les croyances auxquelles, par tradition, les belligérants restent attachés, ces croyances ayant perdu leur profondeur et leur vitalité antiques? Un philosophe, au fond de son cœur, reste toujours un peu théologien : il ne saurait se résigner à l'admettre. Faudra-t-il donc enfin dire que les croyances religieuses, dans la guerre des peuples, jouent un rôle effectif bien que limité, complexe, et d'autant

plus intéressant à étudier qu'il est plus complexe? Nous avons cru l'heure opportune pour jeter un regard en arrière sur l'histoire, pour répliquer à la célébration allemande du quatrième centenaire de la Réforme[1] *par un examen philosophique du protestantisme sous ses aspects les plus généraux, pour se demander ce qu'il fut dans son origine, ce qu'il est dans son essence; quelles en sont les tendances diverses et parfois contraires; quelle part ont prise à sa formation les diverses nationalités; comment il a réagi sur le développement de ces nationalités; par quels traits il s'oppose au catholicisme; si peut-être des réconciliations, des alliances restent possibles; quelle a été, après la Renaissance, avant la Révolution, la mission historique des Réformateurs du XVIe siècle; et comment la Réforme a contribué, avec tant d'autres éléments, à constituer, dans toute sa richesse, la conscience de l'Europe moderne.*

Nous avons cru d'ailleurs que des Français seraient aptes entre tous à cet examen impartial. On ne peut pas dire de la France, comme des autres pays latins, qu'elle n'a pas été effleurée par la Réforme. Placée à mi-chemin du Nord et du Midi, sur les frontières de l'Europe catholique et de l'Europe protestante, elle a été, pendant un siècle, déchirée par les guerres religieuses. Calvin, né français, grand écrivain français, a fait de Genève, ville de langue française, la ville sainte de la Réforme; c'est là que, sous l'influence de sa prédication, le protestantisme a cessé d'être un instrument entre les mains des princes, a pris le caractère d'une religion universelle qui aspirait à rénover le monde : que ne doivent pas à Calvin l'Écosse, l'Angleterre, l'Amérique protestantes? Après quoi la France a rejeté le protestantisme, est redevenue, au XVIIe siècle, le centre autour duquel a gravité toute civilisation catholique. Puis au siècle suivant, par un nouveau retour des choses, les « philosophes » ont trouvé le catholicisme insuffisant à son tour pour satisfaire à leurs exigences de liberté comme d'universalité; ils ont rêvé de fonder une religion de la raison, une religion du genre humain; et c'est sur le sol de la France qu'est né ce mouvement de la Révolution, qui peut bien avoir participé, dans une certaine mesure, par ses origines, de la Renaissance et de la Réforme, mais qui, distinct de l'une et de l'autre, reste véri-

1. Qu'on ne nous objecte pas l'époque tardive où paraît ce fascicule. Historiens des philosophes nous n'avions pas à prendre part à la commémoration religieuse de la Réforme. Les centenaires des événements de l'Esprit ne s'attachent pas d'ailleurs à la date d'un jour.

tablement une création originale du génie français. Ainsi la France se trouve avoir été désignée, comme par une loi de l'histoire, pour être successivement le théâtre de tous les grands conflits qui tourmentent le monde occidental. Aujourd'hui même, meurtrie par la guerre, ses plus riches provinces envahies, saccagées, vidées, ayant été la première victime de l'agression allemande, sachant que sur son sol se livrera la bataille qui sera le dénoûment de la crise, elle reste sûre de son avenir comme elle est fière de la grandeur tragique de son passé. Quel est le fait de l'histoire d'Europe dont on peut dire qu'il lui soit étranger? Quelle est l'audace intellectuelle devant laquelle on l'ait vue reculer? Tant d'inquiétudes, tant de souffrances, lui donnent, entre toutes les nations, la faculté de dominer l'histoire, le droit de revendiquer pour soi les fonctions d'un arbitre équitable.

Les collaborateurs auxquels nous avons fait appel sont de toute origine : catholiques, protestants, libres penseurs. Nous ne leur avons imposé aucun programme, dicté aucune conclusion. Nous avons voulu que chacun fût conduit, par ses connaissances, ses réflexions, là où ces connaissances, ces réflexions le conduisaient, en toute indépendance. Il devait en résulter que tous n'aboutiraient pas à des conclusions parfaitement convergentes. Ces divergences d'opinions ne nous ont pas effrayés : nous avons cru qu'elles feraient utilement sentir à nos lecteurs combien le réel est obscur et combien il est difficile à l'esprit humain, quand il cherche la vérité, de se frayer une voie à travers le chaos de l'histoire. Et, malgré tout, des treize études qu'on va lire, il nous semble qu'il se dégage une impression d'ensemble : nos collaborateurs ont travaillé spontanément à une œuvre commune. Montrer que le prussianisme n'épuise pas l'essence du luthéranisme, ni le luthéranisme l'essence du protestantisme; que, si de la Réforme, sous une de ses formes spéciales, dérive le sombre mysticisme d'une aristocratie guerrière, elle est aussi l'une des sources où la démocratie politique a puisé ses dogmes politiques, sa foi dans la liberté des individus et des peuples, sa croyance à la justice universelle; bref que le protestantisme, quelles qu'en doivent être les destinées futures, n'a pas été l'avènement d'une race, mais un fait général de l'histoire de la civilisation occidentale, un grand mouvement de l'âme humaine dont l'influence féconde a traversé les Océans, c'est lutter, à notre manière, contre le poison du nationalisme germanique.

Septembre 1918.

LA RÉFORME ALLEMANDE

LA RÉFORME DE LUTHER
ET LES PROBLÈMES DE LA CULTURE PRÉSENTE

On pourrait parler d'un caprice des centenaires, mais aussi d'un mysticisme des commémorations. Dans notre petite Helvétie, deux fois déjà au cours de la guerre mondiale, et en nous faisant franchir l'une et l'autre fois la moitié de dix siècles, on nous a rappelé des dates qui furent le fondement de notre existence politique. En novembre 1915, on nous a rappelé la bataille de Morgarten, par laquelle les pâtres des Quatre-Cantons, sortant des brumes anciennes de la légende de Guillaume Tell, entrèrent dans la pleine lumière de l'histoire. Puis après le grand fait collectif, c'est la grande personnalité que nous avons célébré, en mars 1917 : ce Niklaus von Flüh, le solitaire diplomate, qui, par une parole de voyant, sut mettre un terme à la discorde entre les vainqueurs de Charles le Téméraire. La défaite du Habsbourg, panaché de plumes de paon, mais écrasé sous l'avalanche des troncs d'arbres et de rochers que Werner Stauffacher et ses gens firent rouler du haut des monts, vint à point pour renforcer le sentiment que nous avions d'être prêts à défendre notre frontière. Et dans notre nostalgie de la paix, la forme la plus raffinée de la gloire, ce fut, à notre sens, qu'un peuple entier, après cinq cents ans, fit pendant un quart d'heure sonner toutes les cloches de ses églises en l'honneur de l'homme inculte, mais d'âme forte, qui nous avait donné la paix autrefois.

Il y eut d'autres centenaires que nos centenaires patriotiques. Le burgrave de Nuremberg, il y a cinq cents ans aussi, avait transporté son activité dans le margraviat du Brandebourg. Occasion ou jamais de méditer sur les suites lointaines et graves que l'une des innombrables petites transactions de la politique médiévale a pu entraîner jusque dans notre époque présente, mûre pour la démo-

cratie. D'autres réflexions, d'un ordre plutôt esthétique, s'éveillaient au souvenir trois fois centenaire de l'année où moururent l'Anglais Shakespeare et l'Espagnol Cervantès.

Mais que penser de la célébration du quatrième centenaire de l'affichage par Luther de ses thèses fameuses à Wittemberg? Dans le dispositif de l'année ecclésiastique protestante, le 31 octobre, ou le dimanche le plus rapproché de cette date, a toujours été désigné et célébré en chaire comme la « fête de la Réforme ». De même la dix-septième année de chacun des trois siècles écoulés a toujours été l'occasion de manifestations nationales et ecclésiastiques chez les peuples protestants. A vrai dire, au XVIIe et au XVIIIe siècle ces manifestations s'inspiraient, comme il est naturel, du conflit effroyable des confessions. Nous avons, pour 1617, des écrits, des estampes et des médailles, sur lesquels on trouvera des détails dans le polémiste catholique Johann-Niklaus Weislinger (*Hoechst notwendige Schutzschrift des scharf angeklagten, aber ganz unschuldig befundenen Luthertums*, 2e partie, p. 606. Strasbourg, 1741). Pour le deuxième centenaire (1717), on peut mentionner le pamphlet des théologiens d'Iéna : *De papae interitu sic jubilat Alma Jenensis.* Quand ce fut le troisième retour de la date séculaire, la Révolution et Napoléon n'avaient pas passé en vain. C'est à ce troisième centenaire qu'il nous faut remonter. Mais avons-nous le droit d'y renouer notre pensée? Que valent aujourd'hui les fiers accents par lesquels, en ce même jour anniversaire, il y a cent ans, Gœthe, si décidément étranger qu'il fût au Christianisme, se proclamait protestant enthousiaste :

Depuis trois siècles amplement
Le protestant démontre
Que le joug du pape et, autant, le joug du Grand Turc
Le trouvent indocile.
Et l'astuce romaine a beau rôder dans l'ombre,
Nos prédicants font bonne garde.
Que le vieil ennemi en soit pour ses frais de malice,
C'est le souci commun de tous les Allemands.

Aujourd'hui le Grand Turc apparaît promu au rang de Majesté très chrétienne. Pour le protestantisme de l'Empire allemand le scandale séculaire, qui lui venait de l'Hellespont, a cessé. Ne parlons même pas des coquetteries échangées avec Rome. Il y a un fait sur lequel l'Allemagne ne peut se tromper, à supposer que le sentiment

de la civilisation et la conscience intellectuelle n'y soient pas éteints : C'est qu'une célébration officielle de la fête de la Réforme par l'autel et par le trône y ressemblerait étrangement à un mensonge. Une faculté étrange d'adaptation utilise pour dénommer les choses de vieux noms, dont le sens original a été changé par l'évolution historique jusqu'en son contraire; et ces vocables identiques sont alors infailliblement accompagnés d'une signification fausse qui ne correspond plus au réel. La commémoration de l' « autre » grand Allemand, c'est-à-dire de Luther — car pour le sentiment allemand actuel le premier de ces grands Allemands, c'est Bismarck — ne pourra être féconde que si elle ne se laisse pas dicter ses motifs par la théologie.

Très probablement, dit une des revues dirigeantes de la culture allemande actuelle[1], le quatrième centenaire de la Réforme, cet automne, verra toutes les bienfaisantes conséquences que pourrait amener un examen de conscience religieux noyées dans l'encre d'imprimerie, dans les considérations historiques et dans les phrases à effet. Comment en serait-il autrement, puisque nos journaux, sans exception, s'abstiennent avec prudence de prendre sérieusement position en matière religieuse, dès qu'ils se sentent menacés du déplaisir causé à quelques abonnés? Quatre semaines avant, on multipliera les anecdotes sur Luther, et, pour le jour même du jubilé, on produira (dans le style le plus impersonnel qu'il se pourra) des *leader-articles* émouvants sur les bienfaits intellectuels qui nous viennent de la Réforme. Huit jours après, aucun journal ne voudra plus entendre parler de cette Réforme.

De cet aveu il se déduit pour le monde civilisé tout entier un devoir : c'est de ne pas abandonner aux intellectuels de la patrie de Luther la prérogative d'entreprendre d'utiles méditations sur ce qui fut son acte.

Pour cette conscience de la civilisation européenne, qui dans un corps meurtri et secoué par les convulsions de l'agonie, réagit encore contre des sollicitations religieuses, il n'y a pas de doute sur le sens que pourra prendre le Centenaire de la Réforme destiné à raviver sa mémoire historique : Le principe schillérien pour une fois se vérifie à la lettre. Pour le protestantisme allemand « l'histoire universelle a été l'immanente justice ». Quatre cents ans après son entrée héroïque dans le monde, il subit au dehors et au

1. Die Tat, *Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur*, avril 1917, p. 39. (Article signé de l'éditeur et directeur, Eugen Diederichs.)

dedans un écroulement total et inexorable. Il s'effondre au dedans par l'abolition de la loi contre les jésuites, que le Bundesrat a prononcée dans l'année même du jubilé. Aux accents du choral de Luther :

C'est un rempart que notre Dieu...
Et quand les démons furieux
Rempliraient notre terre
Notre Dieu donne aux siens
Le règne indestructible.

les légions de la Prusso-Allemagne marchent contre les deux puissances principales du protestantisme hors d'Allemagne, l'Angleterre et les États-Unis. Elles ont pour alliés, d'une part la dynastie de la Contre-Réforme, Sa Majesté apostolique de Habsbourg, d'autre part la Bulgarie catholique-grecque et enfin le Croissant turc.

Ce grand fait contradictoire de l'histoire contemporaine suffit à lui seul à montrer combien est bourbeux le courant issu de tant de stagnations ecclésiastiques et qui a avancé avec tant de méandres. Spectacle trouble au regard, mais aussi moralement attristant, qu'un tel problème présent. Est-ce une recette de salut que d'en essayer un examen historique? C'est du moins le seul réconfort que puisse offrir la méditation silencieuse au savant solitaire, dans le déchaînement de l'ouragan mondial. Car les faits qui ont suivi le cours que nous voyons pourront un jour aussi suivre un autre cours. Une fois reconnues les causes qui ont amené le présent état de choses, on pourra, s'il est funeste, exiger de la civilisation future qu'elle empêche les mêmes errements de se continuer.

Pour discerner avec netteté les forces qui aujourd'hui sont encore à porter au compte psychologique et cultural du protestantisme, et notamment de cette forme du protestantisme allemand qui se réclame de Luther, nous allons concentrer notre discussion autour de quelques foyers restreints; et nous en choisirons quatre.

I. — Luther et la théologie moderne.

Il ne suffit pas de connaître d'une vue d'ensemble l'Allemagne présente; il faut une initiation profonde et compréhensive à son état d'esprit pour se rendre compte que la mentalité protestante a été décisive pour l'épanouissement de la puissance politique de l'Empire allemand. Le protestantisme des grands écrits confession-

nels, du symbole apostolique et des formules traditionnelles que revêtent son régime synodal et sa liturgie, a toujours été pareillement une communauté disciplinée et impérativement dirigée de haut. Les Facultés protestantes des Universités prussiennes et celles des autres Universités allemandes, qui en ont docilement accepté l'allégeance, ont eu sur l'attitude civile du peuple allemand la même influence considérable que les états-majors de l'armée sur son attitude militaire. On entend parfois, dans les pays ennemis de l'Allemagne, cette appréciation se résumer d'un mot : La science universitaire allemande tant vantée, et qui ne tarit pas d'éloges sur elle-même, ne serait qu'une « science caporalisée ». Un neutre impartial trouvera qu'un jugement aussi rigoureux se motive par un fait qui ne saurait passer inaperçu : un dogmatisme immanent d'une nature non seulement théologique, mais nationale, forme pendant, dans l'ordre intellectuel, à ce qu'on appelle le *militarisme* dans l'ordre social. Cette discipline imposée à l'esprit civique et scientifique n'est d'autre part que le dérivé lointain, mais naturel, et modifié en cours de route par des affluents multiples, d'un état d'esprit religieux qui, dans sa forme la plus massivement saisissable, a paru en Allemagne et tout particulièrement dans Luther.

Ceci n'autorise nullement des déductions prématurées ou injustes. Il arrive aussi parmi les savants des autres grands États européens que, dans l'effervescence temporaire du sentiment national, la science se laisse plus ou moins gagner par « l'amour du panache ». Il ne faut pas que notre jugement fasse preuve d'étroitesse. Toutefois le Conseil supérieur ecclésiastique de l'Église nationale prussienne dispose d'un pouvoir de censure et d'une juridiction sur les âmes qui en font une institution spécifiquement propre à la Prusse et à l'Allemagne du Nord. Et ce qui fait ce caractère spécifique, c'est que des choses toutes spirituelles soient jointes, dans une promiscuité suspecte, à un pouvoir exécutif de coercition matérielle. Les fonctions de juge ecclésiastique ressemblent trop à celles d'un inquisiteur médiéval pour que la tolérance extrême et l'intelligente largeur de vues avec laquelle on s'en acquitte le plus souvent, puissent nous faire oublier l'énorme anachronisme qui réside dans leur seule existence. Il n'est plus admissible qu'un État civilisé moderne ait la prérogative d'exercer, par l'organe de savants attitrés, diplômés et haut placés, une véritable juridiction sur les consciences, sur les opinions scientifiques et sur les convictions

personnelles. Il est vain d'objecter qu'il ne s'agit pas ici de contrôler les individus, mais les personnes investies d'une fonction d'État; qu'en Prusse, autant que dans les États confédérés de la même confession, il est loisible à chacun de croire ou de ne pas croire; mais que ceux-là seuls ont le droit de faire partie de l'Église nationale qui en suivent les statuts ecclésiastiques avec la fidélité d'un organiste qui joue sa partition de choral. Une obéissance de cadavre est bien plus monstrueuse encore dans l'ordre spirituel qu'à la caserne.

Sans doute de telles entraves apportées à la liberté de conscience n'apparaissent jamais à l'esprit du citoyen prussien que comme une partie intégrante de la civilisation générale. Le *service* décide de tout. *Affaire de service*, voilà la formule magique qui détermine les profanes, même s'il n'en ressentent pas le moindre besoin, à une fréquentation régulière de l'Église, comme elle fait que des théologiens, dûment munis pourtant d'une culture moderne, s'adaptent à des articles ecclésiastiques depuis longtemps desséchés et morts. Le vide de la pensée et l'insincérité, où un homme cultivé du XXe siècle est entraîné par de telles exigences de la religion d'État, ne sont pas, cela va sans dire, imputables au seul protestantisme ou au seul protestantisme allemand et prussien, ni même d'abord à lui. Ce sont là des conflits et des suites spirituelles qui dérivent de tout régime ecclésiastique qui, dans un État moderne, en est à partager son droit de vivre avec la science et avec la libre pensée. Mais le moins qu'on puisse dire, c'est que le régime ecclésiastique luthérien n'échappe pas à ces complications. Il y a plus, la notion luthérienne de l'État monarchique et de la grâce divine incarnée dans le prince les multiplie en Allemagne, au moment même et dans la même mesure où tout autour d'elle les sentiments démocratiques sont assurés de triompher.

Ce sont là de graves particularités peu modernes et nettement arriérées, et qui, du fait de la gestion officielle de l'Église protestante, sont inhérentes à la mentalité moyenne de tous les membres de cette confession religieuse en Prusse et en Allemagne. Elles ne nous empêcheront pas de rendre justice à l'immense effort critique de la théologie protestante qui, au cours des dernières quatre-vingt-dix ou cent années, lui a fait contrepoids. Il est arrivé à Luther d'appeler la raison « *une folle* ». Mais malgré ses déguisements dogmatiques et les entraves du droit ecclésiastique qui le garrottaient,

l'esprit des 95 thèses, dont on célèbre le centenaire, n'est pas étouffé. Au point culminant de sa vie, à la Diète impériale de Worms, comme l'électeur Joachim lui demandait : « Docteur, si je vous entends bien, vous voulez dire que vous ne voulez accepter d'autre guide que l'Écriture Sainte ! », Luther répliqua : « Oui, Monseigneur, ou de claires raisons. » Une telle réponse, si respectueuse dans sa forme, n'en mettait pas moins l'autorité souveraine de la logique sur le même plan que la preuve par l'Écriture. Dans le protestantisme, et d'abord dans le protestantisme allemand, sans en excepter le moins du monde les Universités prussiennes, la philosophie des lumières (*Aufklaerung*) au XVIIIe siècle avait gagné la théologie elle-même. Elle a rendu possibles dans cette théologie les prodiges de critique biblique, qui nous permettent aujourd'hui de parler d'une science méthodique déjà très avancée de l'histoire des religions, et de la compter au nombre des œuvres les plus incontestablement glorieuses de la pensée humaine au XIXe siècle. Sans restreindre le mérite qui dans cet effort revient à la collaboration du protestantisme anglais, hollandais, scandinave et américain, et sans oublier les contributions que, en dehors de tout lien confessionnel, les historiens français de la civilisation ont apportées à cette science, et qui, au Musée Guimet à Paris, ont fondé un monument si éminent, il faut rendre hommage à la vérité : L'esprit allemand s'est mis à la tête d'une investigation approfondie des phénomènes religieux. Par une caravane prolongée à travers trois générations de savants, il a, selon les règles de la science, exploré et occupé toute la province religieuse de la civilisation humaine, et il en a levé le plan. Un recueil, comme la *Real-Enzyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, éditée par Plitt, Herzog et Hauck, et dont la troisième édition, comprend aujourd'hui vingt-cinq gros volumes, condense en plusieurs milliers d'articles le labeur et l'érudition dépensés dans cette recherche. A vrai dire, elle montre aussi combien cette discipline, qui dispose d'un si vaste débouché confessionnel, s'est étendue en largeur, pour prendre littéralement l'extension et les aspects d'une industrie. Une foule de vieilles maisons allemandes d'édition ont acquis la célébrité et la richesse en se spécialisant dans les publications de théologie protestante. Elles se concurrencent par toute une série de lexiques à tomes nombreux, de commentaires, de guides et de précis. Parmi ces manuels, la *Dogmengeschichte* d'Adolf Harnack, avec ses trois volumes plusieurs fois édités, est au pinacle de l'estime publique.

Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier l'effort scientifique de la théologie protestante d'Allemagne. Nous nous bornerons à un seul exemple, que nous fournit la présente occasion. Des motifs évidents de conservation personnelle interdisaient à cette théologie de détrôner ou d'abattre de son socle la figure de son Luther. Pourtant cette figure est devenue l'objet de remarquables analyses critiques; et si une appréciation équitable de Luther paraît possible aujourd'hui, cela est dû beaucoup moins aux pamphlets de publicistes catholiques préoccupés de le couvrir de suspicion, qu'aux études pénétrantes consacrées par des théologiens protestants au héros rempli de Dieu, que célèbre leur enthousiasme. Cette sagacité, qui a réussi en somme à nous faire apercevoir Luther tel qu'il fut, il faut dire à l'honneur de la mentalité et de la véracité protestantes, qu'elle est née de la ferveur confessionnelle qui le vénère. Or, ce qui nous a mis à même de nous faire une idée plastique de son rôle, c'est la distinction entre le « prophète » et l' « homme d'Église » — distinction qui n'accorde de génie à Luther que pour un laps de peu d'années :

Sur la périphérie de sa vie, Luther fut une figure catholique et médiévale. Un temps sans doute on put croire, — ce fut pour peu d'années, — que cet esprit attirerait à lui et pétrirait dans une merveilleuse unité tout ce qui était vivant à son époque; que le pouvoir lui était donné, plus qu'à personne auparavant, de faire de sa personnalité le centre intellectuel de la nation et, avec toutes les armes de son temps, de défier son siècle. Ce ne fut là qu'un splendide épisode, qui prit fin rapidement. A coup sûr les années de 1519 à 1523 sont les plus belles de la Réforme. Par une miraculeuse faveur des circonstances tout l'effort immédiat et toute la tâche de l'avenir purent être entrepris par Luther lui-même en *un seul* moment et purent sembler voisins de la réalisation. Ce magnifique printemps toutefois ne fut pas suivi d'un été pareillement admirable. Durant ces années-là, Luther s'était élevé au-dessus de lui-même; il avait dépassé, ce nous semble, les limites de sa personnalité. Il avait été à lui seul toute la Réforme. De cette heure aussi date l'alliance entre le protestantisme et l'Allemagne.... Mais il n'est donné à aucun mortel d'accomplir une œuvre universelle; quiconque a vécu pendant une longue durée, au lieu de passer comme une fulgurante lueur de météore, est nécessairement ramené aux bornes de sa nature.... Par un étrange enchaînement, l'homme à qui l'Évangile de Jésus-Christ doit d'avoir été affranchi de toute sujétion d'Église et de tout moralisme, est aussi celui qui consolide les formes de l'ancienne théologie catholique, par où cet Évangile s'exprimait. Mieux encore, il a rendu à ces formes, qui sommeillaient depuis des siècles, un sens et une importance pour la foi. Luther a été le restaurateur de l'ancien dogme [1].

1. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1890, t. III, p. 692 et suiv.

Ce bref résumé emmagasine le résultat d'une longue et multiple investigation, que l'on peut appeler la découverte de l'école ritschlienne. De ce premier point de vue où nous sommes placés, il ne s'agit pas de notre appréciation personnelle sur Luther. Il s'agit de l'importance qu'il a acquise, en sa qualité de prophète protestant des Allemands, pour la formation de leur théologie la plus récente et pour leur religiosité moderne. Albrecht Ritschl, le patriarche de Gœttingen, a essayé d'extraire la dogmatique protestante de sa gangue métaphysique et cosmologique. Il a fait effort pour la reconstruire sur les postulats d'un devoir moral qu'il empruntait à un Kantisme rajeuni. On tâcha de vérifier sa thèse par l'exemple de Luther. Les disciples de Ritschl, mais surtout le Nestor actuel des dogmatistes allemands, Wilhelm Herrmann de Marburg, dans son livre sur *Le Commerce du chrétien avec Dieu* (*Der Verkehr des Christen mit Gott*), a essayé de montrer que les luttes personnelles de Luther pour la foi sont comme une illustration des règles qui valent pour toute vivante piété évangélique. L'œuvre entière de la vie de ce théologien systématique de Marbourg peut, à bon droit, servir à mesurer cet âpre effort de sincérité qui, dans l'Allemagne protestante d'aujourd'hui, est le symptôme d'un courage moral qui n'a pas encore disparu.

Mais l'action de Luther sur l'Allemagne actuelle ne devait nullement se borner à des suggestions intérieures et religieuses. Il suffit qu'un historien protestant tel que Heinrich von Treitschke ait eu à s'occuper de la fondation de l'Empire, pour que Luther aussitôt soit devenu un héraut dans la bataille engagée pour la cause allemande. D'un célèbre juriste de l'Université de Leipzig ses étudiants racontaient qu'un de ses plus claironnants effets de rhétorique consistait à dire que « le peuple allemand avait trois fois aimé ». « Son premier amour fut *Hermann* (le légendaire chef des Chérusques, vainqueur des Romains, et qui, dans l'ordre d'idées analysé ici, ne peut assumer que le rôle d'un messager avant-coureur des espérances de la Vieille-Allemagne) ; son second amour fut *Luther* — (et déjà de sourds trépignements approbateurs commençaient à rouler du fond surélevé de l'amphithéâtre); — son troisième amour s'appela *Bismarck* (Là-dessus, tempête assourdissante d'applaudissements). » On ne peut pas nier et il était inévitable, si on considère après coup les mentalités en présence, qu'un rapprochement entre les noms de Luther et de Bismarck conduisît de lui-même à ce court-circuit fou-

droyant. Rien ne put empêcher l'enthousiasme politique de s'allumer à cet enthousiasme religieux. La flamme qui jaillit de là fut l'idée d'une religion germanique. Ce « règne indestructible que Dieu donne aux siens » ne désigna plus le royaume céleste au-dessus des nuées, qui devait advenir, selon la parole, avec le retour du Christ; mais bien plutôt un Empire d'outre-mer, et tout à fait terrestre. Dans ces vagues d'émotivité religieuse et nationale, qui vers le milieu des années quatre-vingt-dix soulevèrent surtout les milieux universitaires, tout particulièrement la théologie et les milieux attenants, il ne faut pas méconnaître la poussée instinctive ou à demi consciente et explicite qui les emportait vers une religion impérialiste allemande [1].

J'ai démontré autrefois que cet enthousiasme bismarckien et l'épanouissement de la théologie ritschlienne vers 1895 émanaient l'un et l'autre d'un même mouvement des étudiants qui inscrivit plus ou moins sur ses drapeaux la croyance en un Dieu national allemand [2]. Ce mouvement n'est pas en lui-même déplaisant : Une effervescence juvénile a le droit d'aller jusqu'aux extrêmes de l'erreur et de l'exagération. Il est plus difficile de pardonner la déraison non moindre qui jeta dans une folie patriotique furieuse des hommes d'âge rassis, réputés et méritants, tels que le Nestor des *Énigmes du monde* [3], dont on se serait attendu qu'ils garderaient le calme de l'esprit deux fois nécessaire à la nation en ces temps de délire. On pouvait prévoir de même qu'il y aurait de la sénilité et de la survivance fanée dans les manifestations qui cet automne dans une commémoration éphémère, ont ramené le nom de Luther, comme on dit, « sur toutes les lèvres ».

Nous avons indiqué déjà, et il ne nous reste qu'à expliquer brié-

1. L'exemple le plus récent, et véritablement alarmant, qui vienne à l'appui de notre affirmation, nous est offert par l'évolution que vient d'accomplir le plus notoire des représentants de la théologie moderne en Allemagne. L'ancien pasteur de Dortmund, le licencié Traub, avait été comme autrefois Jatho, destitué de son ministère pour hérésie, par la sentence du conseil supérieur ecclésiastique de Prusse. Cette destitution n'avait fait qu'augmenter sa popularité. Il conquit le doctorat en politique et la *Volkspartei* progressiste l'envoya siéger au Landtag prussien. Or, en octobre 1917, il vient de passer avec armes et bagages au groupe pangermaniste et annexionniste de la *Vaterlandspartei* nouvellement fondée, et ne déposa même pas son mandat, ce qui lui valut, comme de juste, d'être mis au ban de tous les partis de gauche.

2. C.-A. Bernouilli, *Christus in Hilligenlei*, 1906. [On se rappelle qu'un roman théologique bien connu de Frenssen est intitulé *Hilligenlei* et contient une *Vie de Jésus* ultra-moderne et pangermaniste. *Note du trad.*]

3. Ernst Haeckel.

ment pourquoi l'action de Luther en Allemagne, après quatre siècle, est en train d'aboutir à son propre contraire. Dans ces années du XIXe siècle finissant la vénération du Christ, si fortement ravivée dans un protestantisme allemand qui se glorifiait de sa rénovation, avait dégénéré en une rêverie mystique de religiosité nationale. On établissait, littéralement, cette équation héroïque : *Bismarck, c'est Luther*. A Gœttingen, le livre de Carlyle, nouvellement traduit, tomba aux mains de théologiens enthousiastes, qui ne furent pas embarrassés d'interpréter ce catéchisme de récente découverte. Ce fut une interprétation *ad hominem*. Un de ces enthousiastes de Gœttingen, le propre gendre de Ritschl, put écrire alors :

Le Christ, s'il revenait parmi nous, paraîtrait-il sous la redingote du prédicateur ambulant ou sous la blouse de l'ouvrier? Aurait-il figure d'homme politique ou de savant, voire de général d'armées? Personne ne peut le dire.... Mais à coup sûr il serait le plus moderne de nous tous. Il parlerait comme nous n'avons jamais entendu parler, avec des pensées et des paroles toutes neuves [1].

Dans cet enthousiasme on peut voir tout à fait l'expression d'un luthéranisme moderne et rajeuni. La voix du « Junker Joerg » de la Wartbourg, de celui qui écrivit le *Nouveau Testament* et la *Lettre à la Noblesse chrétienne de nation allemande sur l'amélioration de l'état de choses en Allemagne* aurait pu parler cette langue de feu. Ce qu'il y a de terrible toutefois, c'est qu'un homme de l'autre lignée, un sectateur du prodigieux antagoniste basque de Luther, un jésuite moderne, aurait pu sans difficulté, lui aussi, écrire cette glorification anachronique du Sauveur reparaissant sur la terre. Tel est le changement qui s'est passé. On peut dire que les tourelles cuirassées des confessions anciennes se sont transformées en ballonnets souples, mobiles et aisément dirigeables. Aujourd'hui, le christianisme est devenu vraiment « la religion, dont on peut faire ce qu'on veut [2] ».

On n'aurait pu en venir là, si sa destinée n'était pas aux mains de théologiens, et si dans un ecclésiastique, même en robe courte, c'est-à-dire dans un ecclésiastique protestant, il n'y avait pas tout de même, et nécessairement, quelque chose d'un abbé. « Il faut à toute

1. Joh. Weiss. *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart*, 1895, p. 167.
2. Franz Overbeck, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 2e édition augmentée d'une introduction et d'une post-face. Leipzig, C. G. Naumann, 1903, p. 80 et 204; et Otto Gildemeister, *Jesuiten-Moral*, Essays, Berlin, Hertz, 1897, p. 98 et suiv.

Église, si elle veut se maintenir dans le siècle et contre lui, quelque chose de l'art où excelle l'ordre des jésuites, c'est-à-dire de l'art de manier les hommes. Il lui faut consentir à des compromis avec la puissance de ceux du dehors ou avec les faiblesses et les préjugés de ceux du dedans. C'est ce que font, plus ou moins, toutes les Églises constituées. » Ces paroles sont d'un écrivain protestant, qui fut autrefois bourgmestre de la ville hanséatique de Brême. Sans y mettre l'ombre de malveillance, et pour décrire en termes aussi objectifs que possible le changement opéré, on peut donc, après avoir dissout la fixité factice de ses contours confessionnels, définir la théologie moderne comme une *jésuitisation du protestantisme*. Luther est devenu, jusqu'à un certain point, le disciple d'Ignace de Loyola. La protestation des Églises évangéliques contre l'abolition de la loi contre les jésuites n'a donc pu être que partielle. Les institutions chrétiennes, et dès lors celles du protestantisme, ne sont que trop évidemment sous la protection indirecte des jésuites. A n'en pas douter, c'est là le signe des temps le plus clair, en tant que notre siècle ajoute encore de l'importance aux questions religieuses.

Comment concilier avec cet état d'esprit un panégyrique de Luther qui se croit exempt d'étroitesse confessionnelle et ne croit plaider que la pure cause de la civilisation intellectuelle? Houston Stewart Chamberlain, le gendre de Richard Wagner, le publiciste-antisémite et germanisant bien connu, est un tel panégyriste de Luther considéré comme héros de la culture de l'esprit. Son culte de Luther prend pour point de départ significatif des considérations physiognomoniques. A cela rien à redire. A Augsbourg, le cardinal-légat Thomas de Vio de Gaëte, après de vains efforts pour décider Luther à se rétracter, se retira, disant à Staupitz : « Je ne veux plus parler à cette brute. Il a les yeux dans des orbites profonds, et d'étranges spéculations dans la tête. » A ce moment-là, au mois d'octobre 1518, les amis de Luther délibérèrent s'ils ne le mettraient pas en sécurité à la Sorbonne, puisque l'Université de Paris s'opposait à l'absolutisme pontifical. Ce dessein aurait peut-être donné une autre tournure à toute la Réforme. Il échoua contre l'attitude rétive des commerçants d'Augsbourg, qui refusèrent de procurer à Luther les lettres de change qu'on leur demandait. Durant ces cinq années prophétiques qui vont de l'affichage des thèses au martyre des deux pères Augustins flamands de Bruxelles, on peut dire que Luther est une grandiose et puissante figure dans le livre illustré de

l'histoire humaine. Il fait un effet très fortement décoratif, et d'un dessein très coloré, sur douze tableaux en quelque sorte, qu'on peut feuilleter, et qui le montrent chaque fois au centre d'une multitude populaire passionnée, affranchie et entraînée par lui. Tous les hommes cultivés connaissent ces douze stations. Il n'est pas besoin d'un guide dans ce musée biographique, pour voir, pour comprendre, pour être saisi, même sans commentaires érudits. Ne faisons ressortir que les moments essentiels : les coups de marteau sur le portail de l'Église ; la scolastique démasquée à la discussion de Leipzig ; Ulrich de Hutten faisant figure d'allié laïque; la bulle pontificale d'excommunication brûlée publiquement par l'excommunié; la citation à la Diète de Worms ; le bannissement impérial et l'emprisonnement simulé ; Luther à la Wartbourg ; les iconoclastes de Wittemberg et Luther essayant de leur faire entendre raison ; la nuée de pamphlets allemands autour de la publication du *Nouveau Testament* allemand ; le recueil des huit premiers cantiques de Wittemberg, et le chant d'Église en langue populaire ; la lueur du bûcher de Bruxelles et les actions de grâce de Luther chantées dans le choral :

> Ces cendres ne cesseront point...
> Le poudroiement s'en élèvera dans tous les pays... ;

enfin, pour clôturer ces événements novateurs, le spectacle du moine défroqué conduisant à l'autel, en légitime mariage, la nonne qui a abondonné le voile.... Dans cette succession bariolée de faits qui se pressent sur la scène tournante des événements, ce qu'on aperçoit, c'est cependant toujours un seul fait et qui n'a qu'un seul sens. Il se dégage d'un type d'homme donné initialement le « type inverse ». Le méditatif pur conquiert sa liberté personnelle, le solitaire découvre qu'il n'est que la bouche par laquelle parle un corps collectif prodigieux, qui, sur un appel entendu, s'éveille, s'étire et se redresse. Mettons que cette série de révélations qui se complètent et s'intensifient ne pouvait mûrir que dans l'âme germanique, et au milieu des circonstances de la civilisation un peu arriérée de l'Allemagne médiévale. Le fait en lui-même, l'esprit humain le plus intérieur se manifestant au monde, pour conquérir définitivement son indépendance et sa faculté d'expression populaire, ce fait est trop grand, trop lié à l'évolution solidaire de tout l'Occident médiéval, pour qu'on y puisse voir l'estampille d'un privilège germanique. Puis après la guerre des paysans, fin 1525, Luther s'effraya des con-

séquences révolutionnaires et subversives qu'entraînait le mouvement déchaîné par lui sur le monde. Il se rejeta en arrière et, depuis cette date, ne fut plus qu'un surintendant ecclésiastique général au service des principicules allemands.

II. — La critique allemande et Luther.

Pour juger de la place que tient Luther dans l'Allemagne actuelle, il ne suffit pas de parcourir du regard les jugements et des prétentions de mainmise confessionnelle sur lui qui, malgré des adultérations et des métamorphoses sans nombre, pourraient encore paraître dériver de l'Église luthérienne authentique d'autrefois. Il suffit de constater que le travail d'investigation dans les Facultés protestantes d'Allemagne a atteint une très notable indépendance. Leur labeur assidu et minutieux a eu le mérite de faire la distinction fondamentale entre le créateur religieux, intuitif et prophétique des cinq ou sept « années de tourmente » et l'ecclésiastique néo-scolastique attaché au service des princes. On ne peut pas attendre équitablement de la théologie protestante des Universités de Prusso-Allemagne une répudiation de tout Luther, qui équivaudrait à saper les fondements mêmes sur lesquels elle repose. Il est réjouissant et significatif que la latitude laissée à la critique en Allemagne ait été assez grande, pour qu'un antagonisme décidé contre la personne et l'œuvre de Luther ait pu s'y dessiner. Ces « ennemis de Luther » sont d'ailleurs de provenance variée. Il ne comptent pas seulement des catholiques, comme il allait de soi; il s'y est joint quelques théoriciens protestants de la civilisation intellectuelle, tels que Lagarde et Nietzsche. Les réserves formulées par eux tirent leur valeur de ce qu'ils ne s'en sont pas tenus aux injures massives du cléricalisme hargneux. Leur critique érudite ou pénétrante a dépassé ces injures pour les élever au niveau d'une véritable pensée.

L'attitude de Lagarde à l'égard de Luther, comme celle qu'il prend à l'égard de Bismarck, n'est pas d'emblée intelligible. Elle s'inspire de mobiles très passionnés, et il lui manque le calme qui vient de l'unité de pensée. Cependant on ne saurait l'appeler indécise ou oscillante. Elle est une attitude de répudiation et, en ce sens, elle est sans ambiguïté. Quand on parcourt ses *Deutsche Schriften*, on y reconnaît un principe directeur qui domine. La pensée entière de

Lagarde : c'est l'aspiration passionnée à une religion germanique. Mais on ne lui rend pas justice si on le qualifie simplement de pangermaniste philosophe. Il avait la revendication d'une « plus grande Allemagne » dans le sang; car de même que Lagarde a été un épigone du romantisme, il a été aussi un épigone des guerres dites de l'indépendance et de ses poètes. Mais si on le débarrasse de tout ce qui provient de Ernst Moritz-Arndt et consorts, Lagarde nous apparaîtra comme un homme vraiment moderne, comme un juge qui sait estimer sans archaïsme les valeurs du présent. Ce sentiment très direct et vigoureux qu'il a eu des besoins de l'esprit allemand vers la fin du dernier siècle, se résume dans l'incorruptible critique qu'il a faite de Luther. Qu'on essaie, pour faire une comparaison très probante, d'imaginer Treitschke autrement que comme un panégyriste grandiloquent de Luther. On saisira l'évidente impossibilité d'une telle hypothèse. Lagarde, au contraire, patriote prussien jusqu'aux moelles s'écarte à dessein de Luther. Non seulement parce qu'il ne l' « aimait » pas, si évidemment influencé qu'il fût par cette appréciation de pur sentiment. Il regardait toute la pensée de Luther comme néfaste pour la cause de ce que son conservatisme en matière de civilisation intellectuelle entendait par religion allemande :

Si saint Paul nous convient, comme il convient à Luther, avouons donc honnêtement que ce n'est pas Jésus, mais saint Paul qui est notre Rédempteur.... Mon conservatisme est à ce point réactionnaire qu'il remonte jusqu'aux jours des empereurs saliens et saxons, et qu'il voudrait tout biffer de ce qui s'est passé d'eux à nous.... Le protestantisme est incompatible avec cette façon de voir. Il ne voulait pas aboutir au subjectivisme, et il a dû y arriver : c'est en quoi consiste la force dissolvante du protestantisme. En abolissant le célibat des prêtres, il fermait aux fils de famille la possibilité d'entrer au ministère ecclésiastique, car le pasteur de village marié, dans notre société actuelle, fait souche d'un prolétariat où se recrutent les littérateurs les plus suspects et qui ne retombe que trop souvent dans la lie du peuple. En niant la prêtrise, le protestantisme a mis les âmes délicates dans l'impossibilité de servir l'Église.... Les relations étroites qu'il faut prévoir entre notre État et le jésuitisme, — car l'Église ne fera plus longtemps preuve de pruderie — amènera une jésuitisation de notre vie politique, comme la décomposition du protestantisme a protestantisé cette vie (p. 143). Le demi-dieu Luther ne bénéficie d'un culte de lâtrie que parce que le préjugé régnant en fait le représentant du libre examen et des droits de l'individu. Or ce rôle de demi-dieu n'a consisté qu'à procurer aux autres hommes aussi le droit, dont à vrai dire ils n'ont pas souvent usé, de devenir à leur tour des demi-dieux (p. 325).

Nous avons choisi ces morceaux de façon à ce qu'il en ressorte que Lagarde, en répudiant le protestantisme, a rarement nommé Luther, mais que, sans le nommer, il l'a constamment eu en vue. L'antiprotestantisme évangélique de Lagarde se donne des apparences objectives. Ce qui lui donne son orientation, c'est en réalité une haine toute personnelle, contenue et presque vindicative, contre Luther. Depuis qu'il est devenu une idole des pionniers spirituels de l'Allemagne [1], Lagarde revit dans la presse quotidienne comme un ennemi de l'Église nationale, qui, au dire de l'*Augsburger Postzeitung*, « portait en lui une mentalité religieuse nationale appuyée sur le mysticisme du XIVe siècle ». Cet idéaliste féodal en est venu alors à tenir Luther pour un apostat, de même qu'il n'a jamais admis que Bismarck fût un vrai Prussien. En ce sens, la critique de Luther chez Lagarde est le simple pendant nationaliste et romantique des attaques dirigées contre Luther dans notre XXe siècle, par des représentants très érudits de la science catholique de divers ordres religieux.

Luther und das Luthertum in der ersten Entwicklung (*Luther et les débuts du luthéranisme*), par le P. Heinrich Denifle, O. P.[2], cet ouvrage, abstraction faite de sa valeur ou de sa misère scientifique, est un haineux chant du cygne proféré par un fidèle catholique et un grand historien de l'Église. Il apporte un important témoignage sur le temps présent. Car il nous montre, avec une plasticité angoissante, que le schisme européen, vieux aujourd'hui de quatre siècles, s'il ne conserve pas une importance éternelle, du moins n'a pas perdu encore son importance. Denifle explique, dans la préface de sa seconde édition, qu'il ne s'est pas proposé à l'origine de jeter son *Luther* au milieu du peuple allemand comme un « écrit incendiaire ». Il n'a donc pas entièrement perdu de vue les devoirs de la recherche impartiale. Une érudition sans exemple vient appuyer l'âpreté de ses appréciations. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les manchettes qui décorent les marges du livre, p. 123 : « L'emploi du mensonge et de la ruse dans Luther » ; p. 127 : « La bouffonnerie dans Luther » ; p. 185 : « Les mensonges de Luther sur l'état de

1. Voir Georg Dest, *Paul Lagardes nationale Religion*, Jena, E. Diederichs.

2. 2e édition remaniée, t. I, section I. Mayence, Kirchheim, 1904. La préface de la 1re édition est datée de Vienne, de la fête du Rosaire (4 oct. 1903); la 2e édition est de Rome, 30 avril 1904. La suite a été publiée dans une édition posthume, d'après les manuscrits laissés par l'auteur.

perfection et d'imperfection »; — p. 233 : « Les mensonges de Luther sur le baptême par les œuvres et le baptême monacal »; p. 235 : « Le mensonge de Luther sur le serment qu'il aurait fait, comme moine, d'apostasier Jésus-Christ »; p. 237 : « Luther pris lui-même au filet de ses mensonges »; p. 243 : « La calomnie répandue par Luther sur la condamnation par le pape de l'état conjugal »; p. 277 : « La mésestime de la femme impliquée dans les principes de Luther »; p. 279 : « La conception des mœurs dans le protestantisme primitif et ses origines dans la conduite et dans la doctrine de Luther »; p. 300 : « La licence et la vulgarité de Luther dans ses appréciations sur les moines et les prêtres »; p. 327 : « Les moines gagnés à la cause de Luther étaient déjà des moines déchus »; p. 335 : « Injures publiques aux moines et aux prêtres »; p. 341 : « La fourberie de Luther et sa haine mortelle à l'endroit des couvents; son conseil d'anéantir tous les couvents, toutes les cathédrales, tous les autels, etc. »

La gerbe de projectiles, dont Denifle couvre l'objet de son investigation, n'a qu'un étroit angle d'ouverture : c'est la malédiction d'un moine fanatique qui souhaite l'enfer à l'un de ses frères apostat. Il y a lieu pourtant de signaler que Denifle, comme directeur des Archives vaticanes et comme fécond spécialiste des choses religieuses, jouissait d'une haute estime, même en dehors de son Église[1]. Quand fut passée la première stupeur au sujet de son *Luther*, que l'on n'avait pas attendu si acerbe, on vit les spécialistes protestants de la Réforme peiner en de doubles et considérables efforts. Ils le semoncèrent pour la grossièreté « populacière » de son attitude à l'endroit de leur Luther. Ils essayèrent aussi de discuter objectivement un livre aussi profondément érudit. Un spectateur confessionnellement impartial, mais compétent, remarqua, non sans sarcasme, qu'il n'y avait qu'à laisser ces *Domini canes* (car Denifle est dominicain) et leurs adversaires à la besogne aimable de « s'entre-déchirer à belles dents ».

Quelques années après, le Père jésuite H. Grisar[2], avec un *Luther*

1. Moi-même, en 1894, étant à la recherche de manuscrits de saint Jérôme, j'ai eu à me louer de l'obligeance avec laquelle il me donna une recommandation pour le Père dominicain, archevêque de Verceil.

2. H. Grisar, *Luther*, t. I, *Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530*; t. II, *Auf der Hœhe des Lebens*. Freiburg i/B, 1911, t. III. *Am Ende der Bahn*, 1912. Le camp protestant riposta par Kawerau, *Luther in katholischer Beleuchtung. Glossen zu Grisars Luther*. Leipzig, 1911, et Kropatschek, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1911, p. 299 et suiv.

lourd et massif, parut à la lumière. Il ne souleva pas le même nuage de poussière que Denifle avec sa grosse artillerie. Il fit sensation plutôt dans la bonne société. Les deux écrivains différaient comme diffèrent leurs corporations : on eût dit un souple abbé de salon en présence d'un moine mendiant et populaire. Grisar combattit le Réformateur par des armes psychologiques et non pas par les seuls moyens historiques directs de l'archiviste pontifical, qui estime que les documents bien compris, et en particulier les écrits propres de Luther, obligent à voir en lui un menteur sans caractère ou un mécontent aigri et grossièrement dissolu. Grisar exerce son métier de polémiste avec plus de doigté. Il couvre de suspicion le bon sens de Luther. Il souligne en lui le décadent et le dégénéré. Il insiste dans ce prétendu parangon de la véracité et de la santé allemandes sur les caractères névrosés et pathologiques, et nul doute qu'ils ne fissent pas défaut. Cette argumentation systématisée ne manqua pas son effet. Peut-être le mérite réel de l'effort de Grisar consiste-t-il dans ce résumé systématique d'une interprétation pathologique de Luther. Sans doute on pourra là encore soutenir qu'un lecteur curieux d'une telle interprétation l'introduit dans Grisar et que ce dernier n'a pas, de propos délibéré, conçu son exposé de ce point de vue. Toutefois un grand professeur de médecine, dont l'autorité est européenne, n'en a pas moins pu affirmer dans le privé que, pour lui, Grisar avait démontré sans contestation possible, que Luther avait souffert de folie circulaire et que de nos jours il aurait été enfermé à l'asile pour manie dépressive d'un degré très avancé. Ainsi ces deux érudits du clergé régulier catholique, l'ancien petit paysan tyrolien devenu moine dominicain et le Père jésuite mondain, si volontiers resté fidèle aux habitudes du bon ton, n'ont pas seulement défendu en fils loyaux les intérêts de leur Église, quand chacun à sa manière dépeignait Luther « d'après les sources ». Leur préjugé et leur exclusivisme est à ce point impossible à méconnaître qu'on peut aisément faire abstraction, dans leur travail savant, de ces éléments adventices et naturels. Ainsi leurs exagérations ne manquent pas de mérite scientifique. Ils ont découvert au problème de Luther des aspects que la science protestante ne pouvait apercevoir avec cette netteté crue, ou qu'elle ne pouvait dire, les ayant aperçus. Ils ont découvert aussi des faits ou, à tout le moins, des indices symptomatiques, qu'aucun jugement à venir sur Luther et sur son importance pour une histoire rigoureuse de la civilisation,

ne pourra plus négliger. Le ton adopté pour leurs pamphlets par ces moines polémistes fut sans doute celui d'un boniment grossièrement partial; mais il aura valu aux faits signalés de ne plus pouvoir tomber dans l'oubli. En Denifle et en Grisar nous avons cru voir comme un étrange complément et une continuation de la critique exercée à l'endroit de Luther par ce théoricien de la culture prussienne, isolé dans son sectarisme religieux et dans son conservatisme allemand, Paul de Lagarde. La conclusion que nous allons tirer de là ne sera pas moins insolite et surprenante pour le sentiment moyen. Il nous faut dans un antagoniste direct, dans le grand ennemi moderne du christianisme, en Friedrich Nietzsche, discerner comme une condensation de ces vues catholiques, mais faite par un psychologue des civilisations. Il ne peut être question ici d'extraire des vingt volumes de ses œuvres tous les aperçus de détail dont ils fourmilleut sur le mouvement de la Réforme. En tout cas ce qui domine ses aperçus, c'est un thème central : c'est cette opinion, si tôt exprimée par lui et d'une si probante façon dans l'aphorisme 273 de *Menschliches, Allzumenschliches* sur les deux grands faits jumeaux, la Renaissance et la Réforme. Voici ce texte :

La Renaissance italienne contenait virtuellement toutes les forces positives auxquelles on doit la civilisation intellectuelle moderne.... Là-dessus la Réforme allemande tranche comme la protestation énergique d'esprits arriérés, non encore rassasiés des idées du moyen âge, et qui, au lieu de ressentir avec joie, comme il aurait convenu, les indices de sa décomposition, et ceux d'une vie religieuse de plus en plus superficielle et extérieure, en ressentaient un profond ennui. Avec leur vigueur et leur opiniâtreté septentrionales, ils ont rejeté l'humanité en arrière; ils ont amené de force la contre-Réforme, c'est-à-dire un christianisme catholique de défense légitime, accompagné de toutes les violences d'un état de siège. Ils ont retardé de deux ou de trois siècles l'éveil et le règne des sciences. Ils ont peut-être rendu impossible à jamais la fusion de la pensée antique et de la pensée moderne. La grande tâche de la Renaissance n'a pu être menée à bien. Elle en fut empêchée par la protestation de la mentalité allemande arriérée alors (et qui durant le moyen âge avait du moins été assez bien avisée, pour chercher son salut par delà les Alpes en expéditions sans cesse renouvelées). Le hasard d'un extraordinaire concours de circonstances politiques fut cause que Luther survécut et que sa protestation prit de la force : L'Empereur en effet le protégea pour utiliser son innovation comme un instrument destiné à faire pression contre le pape; et pareillement le pape en secret le favorisa, afin d'utiliser les princes protestants de l'Empire comme un contrepoids contre l'Empereur. Sans cette étrange coïncidence des visées, Luther aurait été brûlé comme Jean Huss — et

l'aurore de la philosophie des lumières se serait levée un peu plus tôt et avec un éclat plus pur que nous ne pouvons nous le figurer aujourd'hui.

Cette significative appréciation de la Réforme, la première appréciation vraiment moderne qui en ait été faite, est à quelque degré un renfort apporté à la polémique confessionnelle des catholiques contre les dissidents. Pourtant la condamnation très absolue qu'elle formule atteint aussi, bien entendu, et tout autant, l'Église mère pontificale elle-même. Sans doute les catholiques vont s'écrier : « Si Luther, du point de vue de la civilisation moderne doit être déclaré nuisible, tant mieux pour nous! » Car, dans leur foi aveugle en une Église seule dispensatrice du salut, ils ne cesseront de croire fermement que même sans l'essor de la contre-Réforme « le rocher de Pierre » — c'est-à-dire la papauté de Rome — ne pouvait être vaincu par les « portes de l'Enfer » — c'est-à-dire par la Renaissance. D'autre part l'hypothèse de Nietzsche n'est pas vérifiable comme un calcul de probabilité rigoureux : Il est impossible d'évaluer même approximativement de l'irréel par une comparaison avec les faits. On peut sans nul doute, et à juste titre, regretter que l'Europe n'ait pas évité le long détour par lequel elle a passé de la Renaissance à la libre pensée. Nous serions plus avancés que nous ne sommes. Nous serions « plus à l'aise ». Nous ne serions pas alourdis de ce considérable bagage néo-scolastique, qu'il nous faut traîner encore à travers tous nos efforts philosophiques. Voltaire et Rousseau ne se seraient peut-être pas fait attendre deux siècles. Ils se seraient, si l'on peut s'exprimer ainsi, assis déjà aux pieds de Rabelais et de Montaigne. Une évolution comme celle de René Descartes, qui, avec des images saintes attachées à son chapeau, combattit les huguenots et fit à la Vierge Marie le vœu d'un pélerinage à Lorette pour le cas où il réussirait à découvrir sa méthode de la pensée pure, offre un exemple très net et probant de la possibilité envisagée ici : à savoir que dans un même esprit le passage de la religion médiévale à une pensée purement conceptuelle avait lieu sans effort. Dès lors, dans la pensée publique aussi, la rupture pure et simple avec l'ancienne foi, sans qu'il en restât aucun résidu religieux, était non seulement à concevoir, mais était du domaine des réalisations possibles.

A coup sûr, ce déroulement direct des événements aurait pu enlever à notre culture quelque chose de son poids spécifique. L'évolution qui a eu lieu en fait, et qui a coûté bien de la confusion et

bien des haines, a pourtant donné aux temps modernes leur profondeur. Elle leur a donné le caractère d'un européanisme qui n'a pas voulu renier simplement son affinité avec l'évolution de la pensée médiévale. La Réforme de Luther se justifie comme nécessité historique par sa fidélité envers sa propre évolution. Elle a été un courant lent et lourd. Cela vaut mieux que s'il s'était trop abondamment dilué. Les quatre siècles qui ont suivi la Renaissance ont donc été dominés et se sont affirmés dans les deux confessions par une religiosité moderne de style baroque. La pensée libre demeure une des fins non encore atteintes que nous poursuivons dans nos rêves. Il est équitable toutefois de ne pas reprocher au passé l'impossibilité où il nous a mis de faire notre choix nous-mêmes dans ce passé révolu.

III. — Le protestantisme hors d'Allemagne.

Un savant et un chef catholique célèbre et probe, Ignaz Dœllinger, qui mourut entouré d'honneurs en 1890, après avoir été excommunié en 1870 à la suite de son attitude devant le Concile du Vatican, nous servira d'exemple. Type de la profondeur avec laquelle la pensée de Luther se fixe indéracinablement dans la chair et dans le sang des penseurs et des historiens allemands, même quand ils sont d'une foi religieuse opposée. En 1840 et 1850, il avait, comme homme de parti et sous plus d'une pression extérieure, condamné Luther. Puis, s'étant familiarisé de plus en plus avec les écrits du Réformateur, il avait modifié à vue d'œil son opposition. Enfin, dans les discours prononcés lors de sa réintégration, il avait trouvé ces paroles connues où la personne du Réformateur est envisagée comme une affaire non pas tant confessionnelle que nationale : un catholique allemand ne pouvant pas faire autrement que de penser avec les pensées de Luther et de parler son langage. Au sujet de la Réforme, Dœllinger à l'âge de quatre-vingt-deux ans, fit la profession de foi que voici :

Pendant une grande partie de ma vie, — je dois en convenir, — ce qui s'est passé en Allemagne de 1517 à 1522 a été une énigme incomprise de moi, et de plus un sujet de tristesse et de douleur. Je ne voyais que le résultat du schisme. Je ne voyais qu'une nation coupée en deux comme par un glaive acéré; et ces deux moitiés, condamnées à d'éternelles querelles, se dressant l'une contre l'autre en ennemies. Depuis que j'ai plus exactement étudié et considéré l'histoire de Rome et de l'Allemagne au moyen âge, et depuis que les événements des dernières années ont, avec

tant d'évidence, confirmé pour moi le résultat de mes recherches, je crois comprendre aussi ce qui auparavant me paraissait énigmatique; et j'adore les voies de la Providence, sous la main toute-puissante de qui la nation allemande est devenue un instrument, et un vase dans la maison de Dieu, et non pas un vase indigne.

Ainsi l'œuvre bismarckienne de la fondation de l'Empire après la guerre avait amené un catholique et un Bavarois à approuver Luther et le schisme. Cette approbation, sans se rendre compte de cette conséquence, entonnait donc assez exactement la fanfare des espérances mises par les pangermanistes en un christianisme impérial et national; et la merveille, c'est qu'elle croyait avoir été amenée à cette conviction par la force objective de la vérité historique.

Bien naturellement alors, dans les pays civilisés hors d'Allemagne on pense fréquemment que, si l'œuvre réformatrice de Luther est ainsi une affaire nationale intérieure du nouveau germanisme impérial, l'action de Luther cesse de faire partie intégrante du grand épanouissement que le protestantisme a trouvé en France, en Angleterre et en Amérique. Cette manière de voir est inattaquable, si on la formule ainsi : La véritable puissance de transvaluation qui, moralement et métaphysiquement, était enfermée dans la Réforme, la puissance qui a jeté dans le monde les idées réellement transformatrices au XVIe siècle, émane de Calvin. C'est du calvinisme, et nullement d'une forme quelconque de luthéranisme, que sont sorties les sectes puritaines, lesquelles ensuite ont créé les libertés politiques modernes. C'est là une vérité historiquement certaine, et hors de conteste; et on peut exiger aujourd'hui de tout homme cultivé qu'il la reconnaisse. Mais cette affirmation un peu sommaire a besoin de quelques correctifs.

Le protestantisme est un effort international de toute l'Europe du XVIe et du XVIIe siècles. La part contributive de chaque nation se reconnaît à toute sorte de traits personnels ou autres. Pourtant ces efforts nationaux distincts se stimulent et se complètent réciproquement. Dix ans avant d'attendre Calvin, les doctrines réformatrices furent portées en France par le prosélytisme libérateur qui s'était allumé dans la passion agressive de Luther. Lefèvre d'Étaples et Guillaume Farel se rencontraient à la cour de Guillaume Briçonnet, évêque de Meaux (consacré en 1521), à qui les idées luthériennes ont dû leur premier asile et leur première propagande

dont elles aient été l'objet dans le royaume de François Ier. Loye de Brequin, dont Théodore de Bèze affirme qu'il serait devenu le « Luther de la France », si François Ier ne lui avait pas retiré son appui, fut brûlé en place de Grève à Paris, le 17 avril 1529, pour avoir confessé héroïquement ses sentiments protestants. Ses œuvres originales n'ont pu être imprimées et furent détruites en manuscrit. Parmi les traductions qui subsistent de sa plume, il y en a une de l'écrit de Luther sur les vœux monastiques. Vers la fin de la seconde décade du XVIe siècle, les Universités d'Orléans et de Bourges étaient fréquentées par de nombreux Allemands, pour lesquels Luther et sa cause formaient la conversation du jour. A Bourges, l'un d'eux, Melchior Volmar, exerça, par son commerce amical, une influence réelle sur la jeunesse de Calvin.

Comme on sait, le premier élan prophétique de Luther trouva aussitôt un parallèle dans le mouvement propagé par le fils d'un paysan du Toggenburg, Ulrich Zwingli. Il était du même âge que Luther, ou plus jeune à peine de quelques semaines. Un an après Luther, un marchand d'indulgences pontifical le décida, lui aussi, à se soulever contre Rome. Il organisa avec intrépidité et clairvoyance une Église évangélique spécifiquement suisse, et il la soumit aux exigences impérieuses d'un patriotisme ardent et austère. On peut critiquer Zwingle du point de vue religieux et du point de vue politique. On l'a fait surabondamment, de tout temps. Étudiants déjà, nous nous irritions, nous autres Suisses, de cette proposition qu'on trouve dans un bon manuel allemand : « Comme réformateur religieux, Zwingle dépend de Luther. Sa vie religieuse personnelle est plus indigente que celle de Luther; et il a rarement su rendre les pensées luthériennes fondamentales avec la netteté de Luther. Souvent, il les a déformées dans un plat humanisme[1]. »

Les réserves que l'on peut faire à l'endroit de Zwingle considéré comme chef politique, sont mieux fondées. Malgré toute son intelligence et la justesse de son jugement dans le détail, il est le modèle classique d'un politique sentimental et d'un diplomate chimérique, préoccupé de régler le monde selon la ligne droite de sa conviction personnelle. Salomon Voegelin, de théologien orthodoxe devenu conseiller national socialiste, crut, pour la célébration du quatrième

1. Fr. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, zunächst für seine Vorlesungen*. Halle, 1890, p. 353.

centenaire de la naissance de Zwingle, devoir résumer dix ans de consciencieuses études d'archives en parlant de « l'heureux événement de Kappel[1] ». Il voulait dire que la politique européenne de coalition, rêvée par Zwingle, et qui imaginait une alliance religieuse entre le roi François Ier, le landgrave de Hesse et le doge de Venise, n'aurait pu se terminer que par un insuccès retentissant et certain; et que, dès lors, le prompt étouffement de ces chimères par la défaite de Kappel devait être considéré comme un grand bonheur à la fois pour Zwingle et pour sa ville de Zürich. Cette opinion, bien que contestée passionnément par les spécialistes de l'histoire de l'Église, est à coup sûr très défendable. Probablement, elle n'est ni exacte ni proprement inexacte. L'œuvre et la destinée de Zwingle furent de ces événements qui sont écrits dans les étoiles. Les mesurer à l'aune du bonheur et du malheur qu'ils comportent, c'est user d'une mesure trop courte pour leur nécessité. Le courage civique et prophétique, qui décida ce simple prédicant suisse à tirer le glaive pour la gloire de Dieu, sans considérer qu'il se jetait lui-même sur la pointe de ce glaive, a fondé la Suisse présente et qui a résisté au changement des siècles. Que les appréciations d'ensemble sur l'histoire universelle considèrent l'œuvre de Zwingle comme un succès purement local, ou qu'elles en sourient comme d'un insuccès, il n'importe. Zwingle en armes, à la tête d'une armée qui l'adorait, et franchissant sur son cheval de labour la colline de Kappel, en remuant les lèvres dans une silencieuse prière, c'est, de tous les tableaux mouvementés et humainement passionnants, que nous offre en si grand nombre l'histoire suisse, à coup sûr le plus émouvant et le plus solennel[2]. C'est de cette façon probe et méritée qu'il a passé au rang de saint patriotique, tel que Gottfried Keller nous l'a dépeint dans le *Grüner Heinrich* pour le temps qui a précédé les expéditions de francs-tireurs et l'expulsion des Jésuites : « L'image de ce libre et humain Réformateur, tombé sur le champ de bataille, fut pour mon père un guide sûr et un garant qu'il aimait. »

1. Salomon Voegelin, *Ulrich Zwingli.* Rede bei der von den Grütlivereinen Zürich und Neumünster 13 ten Januar 1884 im « Pfauen » veranstalteten Zwingli-Gedenkfeier. Zürich, 1884.

2. [*Note du traducteur.* — Il sera permis de rappeler ici pour le lecteur français que ce tableau « émouvant et solennel » se déroule avec une tragique magnificence dans le drame publié par C.-A. Bernouilli lui-même en 1905 sous le titre d'*Ulrich Zwingli*, et que ce drame égale son auteur aux plus nobles poètes du temps présent.]

Dans la comparaison que l'histoire de la civilisation ne pourra cesser de faire entre Luther et Zwingle, l'avantage appartiendra à ce dernier. Comparé à Luther, Zwingle n'a pas une fêlure, pas une fissure de l'âme. Il est resté fidèle à sa conviction, une fois arrêtée, jusqu'à sa mort prématurée. Il a su arracher à une vie, très remplie par une activité pratique épuisante, des écrits nombreux, qui nous ouvrent un monde intellectuel d'une rare unité. Les contradictions effroyables, incroyables, que Luther se permettait parfois dans le laps de peu d'années, avec un sans-gêne dans la versatilité qui fait douter tantôt de sa raison, tantôt de sa bonne foi, — apparaissent doublement sinistres et incohérentes, dans leur contraste avec le tranquille vouloir, logique et apaisé, que l'humanisme a fait à Zwingle. Qu'on se représente aussi la signification de cette phrase écrite par Zwingle, un siècle et demi avant Spinoza : « Si Dieu a prévu, avant la création du monde, comment se conduiraient Adam, Caïn et Judas, et s'il n'a pas su les préserver de tomber dans leur péché, c'est sa bonté ou sa toute-puissance qui est inexistante. »

Il n'a jamais été un de ces dévots qui usent leurs genoux sur les dalles d'Église en marmottant des oraisons. Malgré son respect des objets de la théologie, il ne s'est pas fait scrupule, en vrai paysan des Alpes qu'il avait été, de préciser parfois sa notion de Dieu par de rudes comparaisons biologiques et parlantes. La culture morale de son caractère et de son peuple est née d'une lutte contre la rudesse paysanne. Il est naturel autant que Luther, mais autrement que lui. Il n'a jamais, dans ses effets, visé exprès à la grossièreté. Mais il suffit de chercher dans ses actes et dans ses pensées, l'indigène du Toggenburg qu'il était : on le trouvera toujours. On reconnaîtra toujours, dans l'être et dans l'œuvre de Zwingle, sa souche et son terroir, sans qu'il lui ait manqué pourtant une certaine finesse et une certaine politesse du cœur. Jamais cela ne fut plus manifeste que dans le colloque de Marbourg en présence du landgrave, quand Luther repoussa la main qui lui était offerte. « Songe, lui avait dit Zwingle au préalable, à toute la misère que tu épargneras au peuple allemand, qui depuis longtemps pense ce que toi, peut-être, tu ne veux ou tu n'oses pas penser. Il te suffirait de prononcer ouvertement ce seul mot : Je me suis trompé ! » Pourtant, le Zwingle véritable n'est pas celui qu'on trouve debout derrière le pupitre des disputes dogmatiques, si agile et solidement armé qu'il fût dans les polémiques de la parole. Son œuvre véritable réside

dans son activité d'organisateur et d'administrateur des affaires intérieures de l'État. Aussi bien, il n'admettait pas que les divers États de la Confédération helvétique ne fussent pas tous égaux en droit. Par la stimulation indirecte qu'il a donnée à d'autres créateurs, il a imprimé un puissant élan à l'évolution ultérieure de l'Europe. Il a écouté volontiers cet esprit saint, très étranger au respect des princes, qui, le jour de la Pentecôte, était descendu sur la communauté chrétienne primitive. Promptement, et d'une prise sûre, il a saisi son principe, celui qui doit gouverner selon lui la communauté et qu'il a appliqué uniformément dans l'État, dans l'Église et dans l'école : « Dieu, étant force ne peut tolérer qu'aucun homme, une fois qu'il a attiré à lui son cœur, demeure inactif. » Zwingle, par ces paroles, a exprimé le premier ce qui depuis, sous l'influence de Calvin, fut la pensée dirigeante des puritains et des indépendants réformés. Si l'on cherche à Genève les origines de l'esprit démocratique moderne, qu'on veuille donc aussi ne pas oublier Zürich!

Et puis, ç'a été un premier rayon de pensée moderne que cette conception symbolique de la Sainte-Cène, que Zwingle, sut faire prévaloir, non pas en original isolé, mais en sa qualité d'homme d'État et de chef d'Église. Tout compte fait, — et bien qu'il ait fait décapiter le vieux Grebel, — Zwingle a l'âme la plus humaine et le jugement le plus équilibré. Dans la constellation de réformateurs issus des trois grandes nations mères du protestantisme, son étoile est celle qui brille de l'éclat le plus doux.

Un historien allemand, F. W. Kampschulte de Bonn a fait paraître, en 1869, la première biographie moderne du Réformateur de Genève : Elle en est d'ailleurs restée au premier volume.

A l'opposé du Réformateur allemand, déclare-t-il (p. 239), qui revient avec une certaine complaisance loquace sur son aveuglement papiste et sur son illumination, Calvin observe sur son passé un silence plein de réserve. Comme s'il craignait, en exposant ce passé, de se compromettre un peu, l'auteur de l'*Institution chrétienne*, l'homme de l'autorité rigoureuse, parle comme s'il avait toujours été le même.

Cette redoutable taciturnité, jointe au sentiment qui le consumait, « d'être, comme David, appelé de ses brebis à la plus haute dignité du royaume », voilà le premier trait du caractère de Calvin. Et le second fut cette étrange insensibilité devant la piteuse lâcheté même

des plus proches coreligionnaires et collaborateurs qu'il lui fallait utiliser. Le 5 juin 1543, comme une épidémie sévissait, tous les pasteurs, Calvin à leur tête, parurent devant le conseil de la ville de Genève, pour confesser formellement, publiquement et sans ambages qu'aucun d'eux n'avait le courage de se rendre à l'hôpital des pestiférés, bien que ce fût le devoir propre de leur fonction. Déjà un ministre étranger avait été délégué à cet hôpital, et il était mort victime de sa fidélité au devoir. Calvin lui-même, de l'avis du Conseil, était trop indispensable pour qu'on l'exposât au danger de la contagion. Mais la Vénérable Compagnie des Pasteurs fit grève unanimement, quand le Sénat de la ville lui renouvela l'ordre de porter les secours de la religion même aux malades mortellement atteints alléguant avec une ingénuité hors de pair, « qu'il estoit vray qu'il estoit de leur office, mais Dieu ne leur a donné la grâce d'avoir la force et la constance pour aller au dict hospital, priant les tenir pour excusés. »

Que l'on compare ce que le profane Boccace, au début de son *Décaméron*, raconte de la peste de Florence et comment le nombre des Pères, qui allaient porter les secours de la religion aux mourants et aux morts, s'était réduit presque à rien « parce qu'ils y succombaient». Or, c'est avec cette élite de couards que Calvin a entrepris son œuvre historique. Quels nerfs ne devait-il pas avoir, pour se résoudre à accepter de tels collaborateurs, et quelle fermeté d'esprit pour ne pas désespérer à l'instant même? On n'a pas le choix des conclusions : Calvin est devenu l'automate de sa conviction théologique une fois arrêtée. Il ne réagissait pas humainement sur la matière humaine qu'il avait à pétrir. Son idée fixe égocentrique lui faisait mener à bien, avec une sûreté tranquille de monomane, une organisation qu'il croyait réalisée pour la seule gloire de Dieu. Une inquiétante et fuligineuse lumière vient alors éclairer les belles paroles de ses sectateurs : « Il tint ferme, comme s'il eût vu celui qui est invisible. » De tous les fanatiques de son temps, Calvin fut le plus cruel.

Qu'il ait fait brûler un hérétique, dont le *venin* pouvait atteindre de sa contagion tout l'Église et faire descendre le châtiment de Dieu même sur le gouvernement qui eût toléré sa conduite, c'est ce qui n'est pas surprenant. Mais la perfidie, voire la vulgarité, avec laquelle, par des motifs très grandement personnels, il dénonça à l'Inquisition et plus tard emprisonna à Genève le médecin espagnol, est un épisode de politique religieuse, comme on n'en voit pas tous les jours d'aussi sinistre, même dans l'his-

toire ecclésiastique. Nous ne savons rien de tel, par exemple, du grand antagoniste de Calvin, de Loyola, fondateur de l'ordre des jésuites, qui fut trop gentilhomme et trop soldat pour être capable d'une telle action [1].

Il n'en est pas moins vrai que cette passion, suspecte à coup sûr, demeure épisodique dans l'âme de Calvin. Elle ne détermine pas sa structure d'esprit foncière ; et il faut y opposer le fait massif de son œuvre totale, qui sans ce cortège non seulement de faits brutaux, mais d'inhumaines catastrophes, n'aurait jamais pu s'accomplir. Quand on se détourna de l'humanisme, on se détournait par là même cette part de l'humanité déjà réalisable, dont l'heure ne devait plus sonner que deux siècles plus tard. Ce n'est pas impunément que Calvin avait dégagé de l'Ancien Testament presque seul sa construction du « royaume de Dieu » qui alors ne put manquer d'avoir tous les traits du despotisme de l'antiquité orientale.

Pourtant ces velléités archaïques ne furent pas décisives pour l'œuvre de Calvin. Son haleine, malgré tout, aspirait les souffles vivants de l'aube à venir. Les accès d'humeur théocratiques importèrent moins pour les conséquences historiques de son œuvre intellectuelle que les conditions de la vie politique où cette œuvre naquit :

Le Calvinisme est né dans une ville : c'est ce qui l'a marqué d'un ineffaçable. Les tendances spécifiques de la Réforme urbaine et bourgeoise, qui dans le lutheranisme ne purent prévaloir, apparaissent ici dans leur plein épanouissement. On est frappé tout de suite de la violence des heurts entre Calvin et la noblesse. Les luttes, que Calvin soutient contre le patriciat de Genève, se renouvellent en France, en Hollande, en Écosse. Le luthéranisme aussi a gémi sous le joug de la noblesse. Il a gémi, mais il s'est soumis.... Le calvinisme non plus n'a pas voulu de révolution totale. Il reconnaît comme naturelles les inégalités dans les conditions sociales. Mais il a une tendance naturelle à les amoindrir et à maintenir les classes supérieures dans les limites de ce qui est la condition de tous. Il a toléré moins encore que la noblesse prétendît conserver dans l'Église des droits héréditaires ou poursuivit une politique à part, dans l'intérêt de sa caste. Contre cette prétention se soulevaient à la fois l'amour-propre de l'Église et le sentiment collectif démocratique [2].

1. Ed. Fueter, *Die weltgeschichtliche Bedeutung des Calvinismus* (Wissen und Leben, t. II, 1909, p. 289 et suiv.).

2. Karl Holl, *Johannes Calvin*. Rede zur vierhundertsten Wiederkehr des Geburtstags Calvins, gehalten in der Aula der kœniglich Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 10 Juli 1909. — Les paroles liminaires disent : « Le Recteur et le Sénat n'ont pas voulu laisser passer ce jour, sans en faire un jour de fête et sans consacrer une heure commémorative au souvenir de Calvin et de son œuvre. »

Cette appréciation, excellente de tous points est plus précieuse encore en ce qu'elle est, en quelque mesure l'hommage d'un adversaire. Le discours commémoratif de Holl nous fait connaître et comprendre Calvin, avec une maîtrise qu'on ne trouve pas aisément dans un aussi bref exposé. Or, pour le comprendre à fond, il faut sans doute la synthèse consciencieuse de tout ce qui fait son instinct autocratique, mais aussi de ce qui fait son altruisme plein d'abnégation et de ménagement pour autrui.

La récompense de Calvin pour tous ses sacrifices, fut pendant longtemps, celle qui attend communément les hommes supérieurs. Il était l'homme indispensable à qui l'on s'adressait dans tous les embarras : c'est pourquoi on parlait de son ingérence dans toutes choses. Ce qu'il proposait était pour l'ordinaire ce qu'on pouvait faire de plus raisonnable : c'est pourquoi on l'accusait de tyrannie. Pour comble, on le rendait responsable, au dehors, de toutes les sottises que l'on commettait à Genève, même quand il les avait combattues de toutes ses forces.... Calvin veillait minutieusement à ce que l'autorité de l'Etat et le respect de l'ordre n'eussent point à souffrir même pendant la lutte. Il y a quelque cruauté presque à entendre Calvin écrire aux protestants de France de contenir leur âme avec résignation, et d'attendre qu'un changement se produisît par les voies ordonnées. Il veut que l'on confesse sa foi et, s'il le faut, qu'on en soit le martyr; il ne veut pas de violences.... Si loin qu'on prolonge les lignes de l'activité de Calvin, il apparaît comme un homme qui maîtrise encore le mouvement issu de lui. Il arrive jusqu'à nous avec des idées qui, depuis qu'il les a énoncées pour la première fois, n'ont rien perdu de leur importance [1].

Mais si l'on cherche les limites de Calvin, il faut, tout en faisant la part de ses défauts personnels de caractère qui sont nombreux, ne pas méconnaître les bornes extérieures qui s'imposaient par nature à son œuvre. Elles sont décisives au même titre pour l'œuvre des trois chefs de la Réforme au XVIe siècle. Elles viennent de ce qu'ils ont dû livrer bataille sur deux fronts, d'une part contre la papauté, d'autre part contre les sectaires mystiques.

Il a manqué à Luther, comme à Zwingle et à Calvin, de transporter la lutte révolutionnaire du domaine religieux au domaine politique; d'attaquer non seulement l'autel, mais le trône, avec la forme du gouvernement; et d'élargir la Réforme jusqu'à en faire une

1. Holl, *Loc. cit.*, p. 22 et suiv; 31. — Voir aussi un portrait très sympathique de Calvin, tracé sous la forme de conférences par F. Tissot, en français dans le recueil publié sous le titre de *Zum Gedaechtnis der Reformation*. Bâle, Helbig et Lichtenhahn, 1917, p. 85-104.

Révolution. S'ils ne voulaient pas se risquer jusque-là, il leur fallait rester des Étatistes de principe, des hommes d'ordre inébranlables, révolutionnaires à l'égard de la foi ancienne, conservateurs à l'égard de l'État ancien. Cette ambiguïté, — si on veut la regarder comme telle, — faisait d'emblée partie de leur œuvre. Pour chacun de ces trois chefs (et leurs trois carrières ici se ressemblent), un moment devait venir, où il serait obligé de dire à certains au moins de ses disciples : « Je ne peux plus vous suivre. » Luther dut tenir ce langage aux prophètes de Zwickau, au printemps de 1522; — Zwingle l'a tenu aux Anabaptistes mystiques en 1527; — Calvin l'a tenu en 1546 « à la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels ». Le panthéisme mystique de ces esprits nébuleux avait pour revers, dans la pratique, l'anarchie sociale, l'abolition de toute autorité et de toute direction reconnue. On en vit les suites dans ces prodigieux mouvements populaires, paysans et laïques, contemporains de la Réforme, et qu'on a coutume de réunir sous le nom d'*Anabaptisme*.

Ce fut ce démocrate-né, Zwingle, qui là encore essaya le plus longtemps que tout autre de marcher de pair avec les radicaux; et ce fut lui qui s'avança le plus à leur rencontre. Lors des émeutes paysannes, il s'est prononcé contre le servage, « attendu que nous sommes tous enfants de Dieu et que nous devons vivre fraternellement les uns à côté des autres ». Il a été d'avis d'abolir partiellement les dîmes. Sans doute ces réformes, selon lui, devaient pour le bon ordre émaner du gouvernement établi. Zwingle n'a pas été moins rigoureux et moins inexorable que les deux autres Réformateurs, moins ouverts aux idées de réforme sociale, quand il s'est agi de velléités révolutionnaires qui venaient à l'appui de ces sortes de revendications.

Seul un chef, qui n'eût pas songé uniquement à l'émancipation théologique, mais qui, sentant dans ses veines le farouche sang des sectaires, ne se fût pas effrayé des conséquences révolutionnaires à tirer des principes réformateurs, aurait pu devenir le héros du protestantisme. Pour l'instant, il se fit attendre. Les intellectuels universitaires, les solitaires méditatifs, les rats de bibliothèque et les disputeurs continuèrent à dominer le XVIe siècle et la moitié du suivant, avant que se levât dans le Nord européen, le formidable héros de l'action protestante. Il n'est pas sorti du rang des admirables et chevaleresques huguenots français : ni du milieu des gueux de Belgique.

Ce ne fut pas non plus le roi de Suède Gustave-Adolphe, malgré sa mort décorative sur le champ de bataille de Lützen. Un hobereau anglais spleenétique s'éveilla de sa torpeur dans sa quarante-deuxième année. En une nuit, il fit sortir de terre une armée protestante. Il contribua à faire monter le Stuart sur l'échafaud. Du fond de son palais de Whitehall ses regards franchissaient les continents et les mers. Autocrate à la fois sans Parlement et sans couronne, il a, par une politique mondiale explicitement protestante, et qui durant sa vie n'a connu aucun insuccès, mis son pays sur le chemin de l'hégémonie européenne. Les quatre générations qui le séparent des origines du schisme, nous interdisent, en ces pages qui ne veulent commémorer que ce schisme seul, d'accorder à Olivier Cromwell autre chose qu'une brève mention. Pourtant, on ne peut pas manquer de dire avec force ceci : Personne avant ce laïque, ce paysan, ce milicien, ce citoyen électeur, ce conspirateur contre son roi, cet inflexible héros populaire sur le trône, n'avait su réunir en faisceau les facultés éveillées de la nouvelle humanité; et il les a épanouies dans une volonté une et personnelle d'une force et d'une beauté historiques, qui n'avaient encore paru dans aucun représentant de la pensée protestante avant lui.

IV. — La réforme et la révolution.

Fidèles à notre dessein de ne chercher à découvrir dans l'objet de notre commémoration que ce par quoi il garde pour nous une valeur qui survit ou qui ressuscite, nous allons examiner de plus près ce qui fait la teneur révolutionnaire de la Réforme. De peur de nous perdre en considérations platement doctrinaires, nous nous souviendrons à ce propos, d'un monument littéraire curieux, où ces deux aspects de la Révolution politique et du schisme religieux sont joints pour des raisons de fait.

Le 15 germinal an X, l'Institut de France posa publiquement, pour un de ses prix, la question que voici : « Quelle a été l'influence de la Réforme de Luther sur la situation politique des différents États de l'Europe et sur le progrès des lumières? » Le prix fut décerné à l'émigré Charles de Villers, ami de Benjamin Constant et de Mme de Staël, correspondant assidu de la plupart des littérateurs notables du temps, et dont Gœthe disait qu'il était « un personnage important par sa situation intermédiaire entre les Français et les Allemands ». Cet

Essai sur l'Esprit et l'Influence de la Réformation de Luther, plus peut-être que ne l'avait souhaité l'Institut, se trouve être une réplique victorieuse au *Génie du christianisme* de Chateaubriand. Mais l'impression produite en France, où Napoléon venait de réintroduire le catholicisme comme religion d'État, fut entièrement nulle [1]. On jugera de l'esprit du livre par le passage suivant :

Une étincelle que Luther avait fait jaillir, pour allumer un flambeau, tomba dans des monceaux de poudre, sur un terrain tout miné. L'explosion ébranla tout l'Occident et sembla devoir y ramener la nuit de la barbarie qui avait commencé de se dissiper. Mais par bonheur aussi le flambeau avait été allumé, et quand des nuages de vapeurs échappés du volcan recommencèrent à s'écarter, sa lumière bienfaisante brilla comme l'astre assombri par la tempête et qui, au retour de la sérénité sert à remettre le pilote dans son chemin. Il s'agissait de rendre aux chrétiens l'Évangile dans sa pureté, se soustraire aux prétentions exorbitantes des papes. Les adversaires de cette Réforme furent assez passionnés, assez iniques pour vouloir l'étouffer dans le sang de ses adeptes. Les efforts effroyables qui ont été faits pour anéantir la Réforme prouvent seulement à qui sait réfléchir, combien elle était nécessaire [2].

De Villers, quand il écrivit ces lignes, était catholique. Et il y a d'autres indices qui tendent à prouver que son dessein n'était pas tant de prendre position confessionnellement, que de chercher dans la Révolution française par laquelle on venait de passer, et si dévoyée qu'elle fût par Napoléon, un critérium par lequel il pût apprécier la révolution religieuse non moins importante qui l'avait précédée. Il a donc décrit la Réforme, du point de vue de cet idéal nouveau de civilisation, dressé par la Révolution française :

Une impulsion nouvelle, un lien nouveau et puissant qui unissait ensemble les opprimés contre les deux oppresseurs à la fois ; un événement qui réveillait toutes les passions, l'amour de la liberté, le fanatisme religieux et politique ; qui décuplait les forces des princes en exaltant les peuples ; qui enfin offrait aux chefs, avec l'indépendance, la riche proie des dépouilles du clergé — un tel événement dut provoquer en Europe une agitation universelle.... Ainsi une simple atteinte portée à la discipline ecclésiastique amena un changement considérable dans la situation politique des États e l'Europe et dans la culture morale de ses habitants. L'Institut a donc

1. Voir Wilhelm Weigand, Préface aux *Briefe eines Unbekannten*. Leipzig, Inselverlag 1910, p. XXII.

2. P. 272. 276. 2e éd., 1808. — On trouvera une appréciation allemande de l'écrit de Ch. de Villers dans Albrecht Ritschl. *Drei akademische Reden*. Bonn. 1887, p. 5 et suiv.

été animé du vrai génie de l'histoire en provoquant la solution du problème qu'il a si bien posé. Il est glorieux pour tout écrivain d'avoir à traiter, devant un semblable tribunal, la religion et la politique, ces deux points cardinaux de la vie humaine. Un des premiers apanages de la vraie liberté est le pouvoir de s'expliquer sans contrainte sur ces objets importants; et le pays où ce pouvoir s'exerce est infailliblement un pays libre (p. 3, 4).

Aujourd'hui qu'un siècle de plus nous éloigne de la Révolution, le problème se pose sans doute autrement que pour de Villers (qui aussi bien faisait les réserves d'un émigré) et que pour ses juges :

Le temps est donc venu, disait de Villers, où l'on peut juger la Réforme, dénombrer et discuter les avantages ou les désavantages qui en ont résulté pour le genre humain (p. 5).

A notre tour, nous demanderons : L'idéal de la Révolution est-il toujours un critérium suffisant pour juger de la Réforme luthérienne, et comment faut il compléter les résultats d'un jugement prononcé au nom d'un tel critérium?

Il est sûr que les deux puissances décisives de l'histoire moderne font marcher leurs drapeaux les uns contre les autres. Le choral de Luther et la *Marseillaise* retentissent dans des camps opposés. Il nous faut dire alors qu'on ne peut épargner à la Révolution française la critique adressée à la Réforme. Du point de vue cultural le plus rigoureux, elle n'est peut-être pas à considérer sans conditions comme un instrument de progrès. Luther et son œuvre ont contrecarré l'achèvement de la Renaissance et la décomposition naturelle du papisme dégénéré. De même, la Révolution française a contrecarré l'achèvement de la philosophie des lumières, devenue commune à l'Europe. Elle l'a empêché de devenir une véritable culture de libre pensée. Elle n'avait qu'à abandonner à sa décomposition spontanée la civilisation vermoulue des aristocrates absolutistes. L'individualisme hellénistique de l'ère des diadoques, toute baignée de la volonté d'un Alexandre tendue vers une culture mondiale, fut comme la Renaissance un de ces moments d'une vie intensifiée, soulevée au-dessus d'elle-même, une de ces tensions fiévreuses, où les hommes, mettant en jeu tout leur être, luttent pour l'affirmation et le triomphe de leur personnalité. La mentalité calculatrice, l'énergie du vouloir, l'audace qui méprise la mort s'y déploient à outrance. Mais il y manquait la *religion* (au sens primitif du mot), c'est-à-dire le *lien*, le principe corporatif, qui se soumet rapidement,

inexorablement à une idée abstraite et extrahumaine. Cette qualité fondamentale, si grande que fussent d'ailleurs les différences, fut au contraire commune au christianisme primitif, à la Réforme et à la Révolution française :

Ainsi une analyse psychologique et sociale de la Révolution française est tenue de tirer au clair un fait resté incompris de la plupart : ce fait, c'est, que les mobiles du peuple français, durant sa lutte gigantesque contre l'Ancien Régime et contre toute l'Europe qui le défendait, ont été, en dépit des apparences, des mobiles religieux.... Le patriotisme par lequel un peuple, désorganisé selon le point de vue monarchique, s'est mis en mesure non seulement de défendre ce nouveau régime, mais de manifester une nouvelle volonté de puissance, par de fabuleuses aventures de conquête, n'était au fond que l'orgueil de sa foi nouvelle, de sa croyance aux droits de l'homme, à une liberté et à une égalité immanente, à un nouvel idéal de civilisation, à de nouveaux principes d'organisation, à un type nouveau de vie collective, auquel des millions innombrables ont sacrifié leurs aspirations économiques les plus manifestes, et la France ses intérêts économiques les plus immédiats.... La Révolution a ramené le pouvoir absolu des mobiles religieux. Elle a mis à la place d'un despote trop faible l'autorité d'un principe très manifestement extrahumain, d'un principe philosophique. Puis elle a fait entrer, au prix d'effroyables efforts, la société ancienne dans le cadre nouveau [1].

On voit qu'un tel critérium, même si on n'en fait pas une si rigoureuse application que dans l'appréciation précitée, mettrait la Réforme luthérienne et la Révolution française dans le prolongement l'une de l'autre, loin de les opposer comme antagonistes. Nous avons accueilli cet aperçu, sans vouloir l'affirmer dans sa rigueur doctrinaire. Nous nous attacherons surtout à une indication qu'il enferme : à savoir que, au point de vue de l'histoire des civilisations, cette réalité sanglante, la Révolution française, tire sa valeur principale de cet excédent d'idéologie qui fait son affinité intérieure avec le christianisme. Il suffit alors de peu de paroles, pour indiquer ce qui fonde cette affinité entre elles.

Si l'on y joint le Christianisme primitif, on aura nommé les trois grands soulèvements spontanés et collectifs, par lesquels, au sein de l'ordre existant, de pures exigences de conscience sont devenues le point de départ d'une transformation révolutionnaire. A eux trois, ils constituent les trois grands accès d'idéologie par où a

1. Alexandre Ular, *Die Politik*. Untersuchung über die voelkerpsychologischen Bedingungen gesellschaftlicher Organisation (t. III, de la collection *Die Gesellschaft*. Francfort-s-M., p. 67 et suiv.; 70.

passé l'histoire universelle. Ils sont trois foyers autonomes d'idéalisme, et non pas, comme la civilisation athénienne, ou hellénistique ou comme la Renaissance, les cimes et l'épanouissement d'une évolution générale. Au contraire, par eux la rupture fut soudaine avec l'état de choses ancien et avec toutes les conditions sociales. Ils commencent une orientation toute neuve. Ils creusent, pour leur début, ce fossé qui les sépare de ce qui précède.

Le chef qui, généralement, est en tête d'un mouvement historique important, se trouve à l'arrière-plan dans les débuts des trois grands évènements précités. Les guides, dans cette période, sont de purs idéologues.

Ce rapprochement ne doit pas rester à l'état de simple comparaison. Il y a une relation de cause à effet entre le Christianisme et la Réforme. Ses trois idées fondamentales sont le Royaume divin de l'Esprit, la liberté et la fraternité. Par l'*Esprit* de la communauté chrétienne primitive, il faut entendre le principe communautaire, qui exigeait l'égalité de tous ses membres devant Dieu et leur solidarité poussée jusqu'à la communauté de la propriété. On ne peut pas dire que la Révolution ait été directement suggestionnée par le Christianisme primitif, et se soit réclamée de lui, comme fit le Réforme. Mais on ne peut méconnaître de tangibles relations entre elle et les idéals de ce Christianisme. Ces relations doivent même être qualifiée d'intimes, bien qu'elles soient masquées au dehors par une attitude de la Révolution hostile à l'Église et par son programme religieux expressément antichrétien et libre penseur. Si l'estime moderne des problèmes économiques a raison de les tenir pour les plus importants de tous, on peut dire que la Révolution, et l'Internationale socialiste qui en est la fille, ont passé délibérément dans le camp du Christianisme primitif, à l'opposé de la Réforme, que pourtant a été la conséquence la plus durable de ce Christianisme. On sait que le Christianisme primitif, dans son manifeste le plus décisif et le plus grand, le Sermon sur la Montagne, avait répudié fermement et inexorablement tout mammonisme. On sait aussi que le calvinisme, par son dogme de la prédestination, est devenu le tuteur écouté d'un capitalisme sans scrupule.

Le calvinisme a découvert de bonne heure que ce n'est pas la couronne royale, ravie à d'antiques dynasties chassées du trône, mais le sac d'écus grossi par toutes les astuces et toutes les habiletés de l'exploitation et de la concurrence, voire par la traite des esclaves et par la piraterie coloniale,

qui est le témoignage de la grâce divine. Les familles d'Angleterre et de Hollande qui se sont le plus enrichies des profits tirés du massacre et de l'esclavage aux Indes Orientales et Occidentales sont, depuis leur prospérité économique, parmi les plus solides piliers du calvinisme. La secte calviniste (c'est un de ses traits connus), a toujours vu la preuve de l'élection divine dans l'abondance des profits d'affaires; en sorte que le concurrent empêché par un scrupule de conscience plus grand d'atteindre au même succès commercial, passait par-dessus le marché pour un athée abandonné de Dieu [1].

C'est là aussi la raison pour laquelle le soulèvement puritain contre les Stuarts et la carrière heureuse du Protecteur est éclipsée par la Révolution française. Car seule elle a, par un soubresaut décisif, transporté la lutte sur le plan social.

Il nous faut, pour finir, mentionner encore un caractère du protestantisme : tandis que, la religion catholique, avait assuré la prédominance d'une foi formulée par la prêtrise et d'une magie miraculeuse, les protestants ont fait du Christianisme la religion d'un livre. Les chrétiens devenaient ainsi, dans leur qualité religieuse, des liseurs. Le Christianisme biblique de l'Europe septentrionale et de l'Amérique du Nord s'est révélé un des fondements principaux de la culture moderne. Le droit donné aux laïques d'étudier les Écritures Saintes de leur religion et de s'en faire une idée personnelle a engendré la philosophie des lumières, « en tant que mouvement » général des idées. On peut faire abstraction de l'abolition du célibat, laquelle a permis de compter le clergé parmi les facteurs qui contribuent à déterminer la natalité d'un peuple. On pourrait dire que cet accroissement ajouté à la population du fait du clergé ne faisait pas défaut non plus autrefois, et que le protestantisme n'a fait que le rendre légitime et mesurable. En tout cas, dans les quatre derniers siècles, le presbytère protestant est devenu un des supports de la véritable culture de l'esprit. Ce n'est pas là une vague appréciation sentimentale; des études spéciales et méthodiques de généalogie permettent d'affirmer que le clergé protestant et le fonctionnarisme, qui en est le proche cousin, ont inoculé aux

1. H. Kurella, *Die Intellektuellen und die Gesellschaft*, Ein Beitrag zur Naturgeschichte begabter Familien. Wiesbaden, 1913, p. 51. Cette étude, due à un psychiâtre et appuyée sur trente ans d'études, est impressionnante aussi par la liberté d'esprit avec laquelle, par exemple, elle parle du *caporalisme* de la science allemande. Mes conclusions sur l'antagonisme entre les mobiles économiques et les mobiles idéologiques ont été influencées pour une part par l'écrit de Kurella.

peuples protestants une part notable de leurs aptitudes idéologiques, c'est-à-dire scientifiques et artistiques. Friedrich Nietzsche est, après tout, un enfant du presbytère protestant allemand. Mieux encore, Nietzsche, l'*homo ideologicus anti-christianissimus* par excellence, n'a eu que des pasteurs comme ascendants, tant dans sa lignée paternelle que dans sa lignée maternelle. Pour cette raison, il a pu se croire fondé à dénoncer le « sang théologique » comme corrupteur de la pensée avec cette violence catégorique qui a été la sienne. En tout cas sa personne et son œuvre parlent un langage trop clair au sujet de l'importance du mariage pastoral protestant, et montrent qu'il peut avoir des suites imprévues et médiocrement souhaitées de tous les intéressés, notamment quand il s'agit de sauvegarder la véracité et l'indépendance intellectuelle dans la vie publique. C'est donc en connaisseur qu'il parle et il n'est pas suspect d'avoir écrit un panégyrique de commande, quand il parle de la Bible comme d'une puissance européenne de civilisation; et voilà ce qui fait doublement la valeur de ses paroles :

Le respect de la Bible qui, au total, se maintient en Europe, est peut-être la meilleure part de discipline et d'affinement moral que l'Europe doive au christianisme. Des livres de cette profondeur et de cette suprême importance, ont besoin, pour leur sauvegarde, de la tyrannie d'une autorité imposée du dehors, afin que leur soit assurée cette durée de plusieurs milliers d'années nécessaire à les épuiser et à deviner jusqu'en leur fond les énigmes qu'ils proposent.

Mais précisément cet hommage rendu à la Bible nous ramène au grand imitateur et au grand révolutionnaire, à Luther. Son acte le plus grand peut-être a été de regarder « aux lèvres des gens », de songer à leur parler; et selon le dire d'Érasme, il a porté la main sur « le ventre des moines et sur la couronne du pape » le jour où il a traduit la Bible dans la langue de son pays. Aucun de ses actes n'a agi davantage sur la postérité. Tout le peuple, comme tel, lui a fait collectivement écho depuis lors et l'a suivi. Le décret, promulgué par la Diète de Nuremberg en janvier 1523, et qui voulait que « dans l'Empire on n'enseignât rien que le véritable, le pur, et l'authentique Évangile, avec la douceur et la mansuétude chrétienne, selon la doctrine et l'interprétation des Écritures éprouvées et acceptées par l'Église chrétienne », a été le grandiose commence-

1. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Bœse*, § 363.

ment de l'instruction publique en Europe. Toutefois la grandeur d'un début dépend trop de la qualité de sa continuation pour que, dans cette ascension vers la philosophie des lumières, on n'ait pas à songer aussi avec reconnaissance aux sceptiques français, aux jésuites, à la congrégation de St-Maur, et aux jansénistes.

Le coadjuteur humaniste de Luther, Philippe Mélanchthon, dans cette première édition des *Loci communes rerum theologicarum* de 1521, qui attestent un effort de pensée si réellement pénétrant, fit un début plein de promesses dans cet ordre d'idées. Il sut faire la théorie intellectuelle du prophétisme luthérien. A mesure que le luthéranisme en formation passait de l'enthousiasme à l'ossification ecclésiastique, la collaboration ultérieure du laborieux Mélanchthon se restreignit à fonder une nouvelle scolastique protestante qui, jusqu'à son achèvement par Johann Gerhard, ne demeura en reste ni d'étroitesse ni de formalisme avec sa devancière catholique. Pourtant c'est Mélanchthon d'autre part qui s'est montré initiateur fécond en matière pédagogique, non seulement par son *École privée*, mais par son art systématique et méthodiquement étudié de vivifier et de maintenir éveillé l'esprit scientifique dans cette desséchante théologie d'école qui se constituait. L'un et l'autre mérite lui ont valu le titre de *Précepteur de la Germanie*. Il suffit donc de nommer ce nom unique pour que l'histoire de la civilisation rende toujours à la Réforme luthérienne la justice de reconnaître qu'elle a provoqué le mouvement pédagogique durable, d'où est né le nouvel esprit en Europe. Mais, comme nous l'avons dit, cette initiative pédagogique venue d'Allemagne n'a pu acquérir une importance européenne que parce que son essence septentrionale et protestante a trouvé son pendant et son complément dans le catholicisme contre-réformé des pays latins.

*
* *

Pour un Européen pensant, il y aura trois certitudes enveloppées dans la commémoration historique des thèses affichées le 31 octobre 1517. La première, c'est que les souffles du large ont passé puissamment alors; et c'est de quoi nous rendons grâces aux événements que rappellent le présent jubilé. La seconde, c'est que l'acquis de la Réforme est, pour une grande part, périmé depuis les idées assignées à l'humanité par la Révolution française. La troisième, c'est que l'humanité n'a pas le droit de s'endormir sur les lauriers

de 1793. Sur les décombres de la guerre mondiale, elle ne pourra s'orienter que par une idéologie moderne que notre génération aura d'abord à créer, pour trouver son chemin. De quel esprit s'inspirera cette idéologie? C'est ce que nous enseigne, mieux qu'aucune autre, cette résolution de Gœthe, par laquelle il termina son poème sur la Réforme :

Et moi non plus, cette force qui m'a été donnée par Dieu,
Je ne veux pas la perdre, sans l'avoir utilisée,
Et je veux dans l'art et dans la science,
Comme par le passé, faire entendre ma protestation.

Devise de vrai idéologue, au meilleur sens de ce terme. L'art et la science, à moins qu'on ne songe à leur utilisation dans la technique industrielle, ne sont pas appelés à modifier pratiquement le cours des événements. Gœthe veut pourtant qu'ils élèvent, eux aussi, leur « protestation ». Ils ont ainsi à reprendre et à soutenir le vieil héritage de la Réforme luthérienne et des plus combatifs de ses sectateurs.

C'est ce qui toutefois ne pourra pas se faire par l'effort des masses; il y faut les efforts particuliers des individualités intuitives. L'action des masses a établi dans cette guerre des records inouis. Elle a toujours connu des défaites nouvelles, parce qu'elle s'est sans cesse dépassée elle-même. Il faut, pour rétablir l'humanité blessée et saignante, l'œuvre de toute la vie des artistes et des savants. Elle formera une protestation créatrice nécessaire, à moins qu'on ne laisse un *pan-économisme* insatiablement affamé de trafic et d'utilité, préoccupé de jouissances matérielles et rempli d'un vorace appétit d'acquérir, priver à jamais la vieille Europe occidentale du souffle spirituel, du *pneuma* qui, avant tout, faisait sa beauté. Ce qui importe aujourd'hui, c'est que nous gardions la possibilité de produire en nombre croissant et de garder pures des capacités inventives de symboles. Il nous faut reconnaître que l'instinct créateur, dénué de sens pratique, et qui vit à l'écart de la gestion séculière et de la fabrication matérielle de la vie, est non seulement utile, mais indispensable pour vivifier et pour assouplir la pensée économique, politique et techniquement militaire, laquelle se borne à réaliser la civilisation matérielle, et à en jouir.

L'antiquité a ignoré totalement quatre pouvoirs, qui ont amené

l'Europe moderne ; l'Église, le métier manuel, le capitalisme naissant, et la monarchie moderne. Les deux premiers et le dernier de ces pouvoirs sont en voie de disparaître. Le Christianisme, en tant qu'institution, est visiblement mis en question. L'artisanerie fait place à la machine. L'abdication des princes est chose faite ou prochaine. A vrai dire l'évolution sociale n'est donc plus dominée que par la puissance de l'argent et par les puissances en lutte contre lui. Par contre, le progrès triomphant et universel de la démocratie, s'il veut se préserver de la déchéance spirituelle, exigera un nouveau type idéologique. Ce sera le *citoyen tragique* qui, exempt de la présomption périmée des esthètes blasés et des snobs, inaperçu parmi ses ennemis mortels, dans les rangs de cette bourgeoisie actuelle, conquérante formidable de richesses, mais débile assimilatrice de vérités, se tient tapi secrètement quelque part afin de lui livrer combat dans un corps à corps sourd et acharné, afin d'acclimater chez elle ses visions, ses rêves et ses découvertes, et de les préserver contre elle. Peut-être la patrie où il naîtra sera-t-elle la France, d'où, depuis les cathédrales gothiques et les premiers systèmes scolastiques sont venues la plupart des innovations créatrices.

Le schisme ecclésiastique de Luther et de ses adeptes a été au fond une lutte pour l'unité de l'existence spirituelle de l'Europe. Il n'a pas voulu déchirer la vieille unité de la civilisation ecclésiastique occidentale avec sa langue unique, son souverain-père spirituel unique, son unique et céleste reine d'amour. Il a voulu au contraire la sauvegarder et la transporter dans une sphère plus pure de vérité idéale. Le schisme n'a pas été l'objectif de la lutte, mais le sacrifice qu'il en a coûté. Ainsi, en dépit des apparences, c'est une crise analogue que l'Europe traverse à présent, dans la formidable lutte de principes dont la guerre mondiale est l'expression matérielle. Où sont la lumière et l'ombre, le droit et l'injustice, la liberté et la servitude, la vérité et le mensonge? Le dosage en est probablement trop délicat et trop différent dans les individus, pour que l'on puisse épuiser cette question de conscience par ces grandes formules retentissantes, dont usent les peuples. Les grands groupements qui sortiront de la crise où se fixe le sort réservé aux nations, ne pourront pas élaborer tous les résidus du litige. Il faudra pour les élaborer ce nouvel individualisme productif et créateur de symboles, qui, pour le présent, n'est, en tout pays, qu'une figure en deuil planant avec vénération sur les tombes héroïques. L'idée n'en

sera pas perdue pour cela, s'il est vrai qu'on puisse compter sur ces forces spirituelles qui surgissent du fond de ces expériences intenses et de ces convictions personnelles, et que j'essaie de comprendre dans l'idée-type du *citoyen tragique*. Et l'heure de la paix véritable sonnera, quand ces initiés d'une idéologie rajeunie égaleront à leur tour l'héroïsme et l'ardeur du sacrifice, dont les militaires n'auront plus alors que faire dans les tranchées.

CARL ALBRECHT BERNOUILLI.

(Traduit de l'allemand par *Charles Andler*.)

Octobre 1917.

POURQUOI LUTHER N'A-T-IL CRÉÉ QU'UN CHRISTIANISME ALLEMAND

L'Allemagne se reconnaît dans Luther. En lui, elle n'acclame point seulement un génie religieux, mais un génie national. Döllinger écrivait déjà, en 1861 : « Luther est le plus grand des Allemands de son époque.... A ceux de nos jours, il apparaît comme le héros en qui la nation entière s'est incarnée avec ses traits distinctifs.... » Treitschke dira à son tour : « Luther a émancipé l'Allemagne, pénétré de son souffle l'État et la société, la famille et la science... ; il a donné un corps à l'être intérieur de la nation. » Voici bien « le sang de notre sang », et, par excellence, « l'homme allemand ». — Mais, en même temps, l'homme moderne, ou mieux encore « l'homme universel ». Son Evangile n'a pas seulement renouvelé l'Allemagne : il a changé le monde. L'histoire moderne ne commence point avec Pêtrarque, ni même avec la Renaissance, mais avec Luther. « Lui seul, le premier, déclare Harnack, a révélé aux hommes ce qu'étaient la nature et la force de la religion. » Il a enseigné le sens et la vertu de la foi, en proclamant l'union personnelle de l'âme à Dieu. Il a affranchi la science, en purifiant le ciel des fantômes dont la superstition l'avait peuplé. Par lui, en un mot, se préparent les nouveaux âges.

De ces deux concepts, lequel est le vrai? Et seraient-ils vrais l'un et l'autre, l'Allemagne ayant eu le privilège d'exprimer, de concilier en Luther et par Luther ce qui semble s'exclure : l'esprit national et l'esprit universel? Ses historiens l'ont prétendu. C'est encore Treitschke qui nous affirme que, pour sauver « le sens de l'Universel », l'Allemagne a dû rejeter le latinisme; par contre, « là où l'Évangile a été violemment supprimé, l'esprit allemand a dépéri comme si on avait paralysé ses ailes ». Il y a donc identité entre le Germanisme et l'Évangile. — Affirmation audacieuse, chère à une pensée imprégnée de Hegel. Mais il reste à prouver qu'elle est conforme aux faits. Or, les faits ont parlé. L'histoire nous montre une

révolution religieuse déchaînée par Luther et échappant à sa conduite. Le même homme qui avait séparé la Réforme du Catholicisme fut impuissant à arrêter ceux qui, à leur tour, entendaient dissocier l'Allemagne et la Réforme. A mesure même que, dans la foi nouvelle, se faisaient jour de grands systèmes, ceux de Zwingli, de Calvin, qui aspiraient à reconstituer une chrétienté universelle, le luthéranisme se transformait de plus en plus en un christianisme allemand.

Pour quelles raisons? Tel est le problème que nous voudrions élucider [1].

I

Ce caractère national, la Réforme allemande l'a dû d'abord à la personnalité de son fondateur.

Il est Saxon, né au cœur de l'âpre territoire qui, soumis par l'épée des Francs, converti de force à l'Évangile, a, plus que les terres de l'Ouest ou du Sud, gardé son individualité originelle. N'oublions pas que ces régions du Weser et de l'Elbe ont été le berceau des dynasties les plus germaniques de l'Empire. Au XIIIe siècle, c'est en Saxe qu'est rédigé un des recueils les plus célèbres des coutumes allemandes. Au XVe, le pays reste toujours un foyer ardent de particularisme. La culture nouvelle n'y pénètre qu'avec peine; l'Université de Wittemberg ne fut créée qu'en 1502. En revanche, le mouvement antiromain s'y est déjà enraciné. Le hussisme a pénétré dans ces régions si proches de la Bohême. Le « martyr » est imprimé à Leipzig, et Luther trouvera ses sermons dans la bibliothèque du couvent d'Erfurt. Un des novateurs qui s'attaquent alors à l'autorité de l'Église, Jean Drandorf, est un prêtre saxon; dès 1503, cet esprit d'opposition parait si général qu'un maître de Wittemberg se croit obligé de défendre la primauté papale. Une religion austère, une gravité un peu fruste, quelque rudesse morale, une certaine indépendance d'esprit, telle est l'ambiance où grandit Luther. Dans sa famille même, il fut bercé par les légendes qui exaltaient les héros allemands. Le petit écolier de Mansfeld a chanté les récits populaires et lu sans doute les livres familiers où s'instruit

1. Nous nous servirons surtout, pour cette recherche, des écrits luthériens compris entre 1515 et 1526. C'est dans cette période, en effet, que la pensée originale de Luther s'est formée et formulée. Après 1526, elle subit une évolution, et l'influence de Mélanchthon modifiera sur plus d'un point le luthéranisme primitif.

et se récrée la masse : Reinicke Fuchs, Diétrich de Berne, Eulenspiegel, le Narrenschif de Brant. Plus tard, il évoquera en termes émus ces souvenirs d'enfance. Ce fils de paysan reste attaché à son sol comme à son milieu. A l'inverse d'un Erasme ou d'un Calvin, il ne sera jamais un cosmopolite ou un déraciné.

A ces influences de la race ou de la famille, quel contrepoids pouvaient opposer les deux grandes disciplines d'universalisme : la culture classique, la théologie?

A la culture classique, Luther ne doit presque rien. L'hellénisme lui resta longtemps étranger. Si l'antiquité latine lui devint de bonne heure familière, elle fut pour lui moins un aliment qu'une parure. Il lui demande des images ou des sentences plus que des idées, une forme d'écrire plus qu'une règle de vie. La conception morale qu'avait créée la philosophie antique lui paraît déjà inconciliable avec le christianisme. Par là, tout un monde de notions lui est fermé, celui qu'avait retrouvé la Renaissance, le culte de la beauté et la croyance en l'homme. Et de même qu'il n'a pas changé son fonds intellectuel, l'humanisme fut sans action sur sa nature morale. Il ne l'a ni émondée, ni assouplie. Sur ce sauvageon, la greffe classique a entamé l'écorce, sans pénétrer jusqu'à la moelle. Absence de mesure et de finesse, outrance des procédés, grossièreté et brutalité, boursouflement du moi, crudité de l'invective, tous ces traits de son tempérament ne feront que s'accuser avec le temps. Lui-même écrivait à Erasme, non sans ironie, peut-être avec regret, qu'il « n'était qu'un barbare dans un peuple de barbares ». Et cela voulait dire que dans un siècle de raffinements, d'élégance, d'aristocratie intellectuelle, il restait peuple; que, dans l'élite internationale qui, au-dessus des patries historiques, édifiait la patrie du savoir, il restait Allemand.

On peut même affirmer que si l'éducation classique ne réussit à lui donner ni le sens ni le goût d'une culture rationnelle, ses contacts avec les humanistes l'attachèrent plus étroitement encore aux traditions de son pays. Le règne de Maximilien avait vu grandir le germanisme. L'Empire se transformait. Des titres qu'il continuait à porter, un seul, le dernier, était exact. Il cessait d'être ce pouvoir universel, cette magistrature chrétienne qu'avait conçue le moyen âge; il devenait un État allemand. Or, à ces progrès de l'esprit national, qui avait plus travaillé que les lettrés? En dépit de sa forme latine, leur pensée ne s'inspirait que de la Germanie. Ils défrichaient son

passé, exaltaient son génie, ses vertus, ses gloires. Hermann sortait des ténèbres de l'oubli, et la langue d'Auguste servait à évoquer le souvenir du vainqueur de Varus. Érudits et poètes retrouvaient, affirmaient l'unité morale de leur patrie sous la poussière de ses peuples. Ces sentiments avaient trouvé un écho vibrant dans le petit cercle d'Erfurt que fréquenta Luther de 1511 à 1514. Il s'y rencontra avec Eoban Hesse, Hermann de Buch, Crotus Rubianus, Hutten : Eoban Hesse, le chantre de la famille et de la vie allemandes, Hutten, le paladin brutal de l'impérialisme. On devine les leçons que le jeune moine y reçut. Le chef du groupe, Mutian, n'avait-il pas écrit que la sagesse divine avait été communiquée, avant le Christ, aux Hébreux, aux Grecs et aux Germains? Toute une réaction contre le latinisme s'ébauchait dans ces milieux. Et qu'ils aient eu une influence sur Luther, on n'en saurait douter. Nous retrouverons plus tard ces humanistes d'Erfurt parmi ses adhérents. Ils le soutiendront dans sa querelle, où ils verront d'abord ce qu'ils voulaient eux-mêmes, non la rupture de l'unité chrétienne, mais l'affranchissement intellectuel et politique de leur nation.

L'étude de la théologie poussa Luther dans le même sens que l'humanisme.

Il n'est pas indifférent que, sous la double forme où il y fut initié, scolastique et mystique, Luther ait été surtout le disciple de maîtres allemands. Au couvent d'Erfurt, la première influence qu'il avait subie était celle de Gabriel Biel. Le théologien de Tubingue n'était mort qu'en 1495. Dans toute cette région de l'Allemagne, le souvenir de son œuvre, de son enseignement était resté bien vivant; en 1514 on venait de publier une édition générale de ses œuvres. C'est par Biel que Luther fut initié au nominalisme. Éducation exclusive, incomplète, qui écartait de son esprit la pensée autrement large et synthétique du thomisme et surtout la notion de l'universel; en ruinant la valeur des concepts, en ramenant le réel à l'individuel, et, dans l'esprit, en subordonnant la puissance de la raison à la puissance de la volonté, le nominalisme mettait en pièces la conciliation féconde tentée entre la foi et la science, la pensée et la vie. Mais son succès même n'était-il pas dû aux affinités profondes de sa doctrine avec l'esprit allemand? Plus tard, dans son évolution vers la mystique, ce fut encore de la pensée religieuse de l'Allemagne que s'imprégna Luther. Parmi les Pères, saint Augustin fut le seul peut-être qu'il eut approfondi. De la mystique française, il ne connut guère que Bernard

et Gerson. Leur influence ne fut pas comparable à celle des mystiques allemands. Tauler le ravit. Il voit en lui le meilleur interprète des doctrines de la vie intérieure, du renoncement, de l'abandon à Dieu. « Bien que Tauler ait écrit dans sa langue natale, on trouve en lui plus de pure et solide théologie que dans tous les docteurs scolastiques de toutes les universités. » Luther commente ses sermons ; et il ne sera pas difficile de démêler dans les premiers écrits du réformateur quelques-unes des théories et des formules chères au grand mystique. Ce maître préféré ne sera pas d'ailleurs le seul. Luther étudia également les autres représentants de la mystique allemande, tel Henri Suzo. En 1516, lui-même publie un petit traité du XVe siècle, *La théologie germanique*, qui résumait toutes ses aspirations. Il ne veut que se rattacher à ces doctrines : il les déformait déjà, comme il déformait saint Augustin, dans l'ébauche de sa nouvelle théologie.

Cet amour de la « patrie allemande » que Luther doit à sa formation première, ne cessera d'animer sa vie. Tel il est alors, tel il sera toujours. Dans ses combats, ses angoisses, deux forces le soutiendront : la foi dans son message et l'orgueil de son pays. Sachons le reconnaître. Peu d'hommes ont mieux senti le lien intime qui les unit à leur milieu. Dans ses sermons ou ses livres, c'est à ses « chers Allemands » qu'il parle; même s'il s'adresse au monde, c'est à eux qu'il songe. Il les presse, les adjure, les loue, les flagelle, et de quel accent! Une tendresse perce dans ses colères. Il souffre de leurs maux ou de leurs querelles, du particularisme des princes ou de l'égoïsme du peuple. Aucun malheur de sa nation qui le laisse indifférent, aucun remède qui ne le trouve favorable. L'honneur de la Germanie comme celui de l'Évangile, avant tout, avant lui-même ! En 1521, s'il comparaît à Worms, c'est « pour ne pas se dérober à l'obéissance qu'il doit à sa chère Allemagne ». En 1534, au nom de la concorde, il acceptera un partage entre les deux religions; et, quoique au ban de l'Empire, il invitera tous les Allemands à s'unir contre le Turc.

Aussi bien, s'il n'a point la vision de leur unité politique, au moins a-t-il conscience de leur unité morale. Dans le miroir brisé des institutions, son génie reconstitue l'idéale image de la race. « Nous, Allemands, nous sommes Allemands, nous voulons rester Allemands. » Qu'est-ce à dire? sinon que cette Germanie, livrée aux empiétements, à l'emprise de ses voisins, doit se défendre, moins

encore par ses fleuves, ses marais ou ses montagnes, que par ses traditions, son tempérament, son génie propre. Il y a une « nature » allemande. On y trouve « la persévérance dans les entreprises, l'application au travail, la frugalité, le désintéressement; moins de grâce que l'Italie, moins d'éloquence que les Français; mais plus de loyauté, de droiture, d'attachement aux vieilles mœurs, et, au moins jusqu'à ce jour, une fidélité absolue au mariage ». Les Allemands se font remarquer « par la noblesse de leur caractère, leur constance, leur fidélité ». Portrait idéal, que Luther corrigera plus d'une fois lui-même. N'est-il pas curieux que nous le retrouvions, presque sans retouches, sous la plume des historiens actuels du germanisme? Avec de telles qualités, un peuple ne laisse pas de se croire égal, et, sans doute, supérieur aux autres. Cette fierté qu'éprouve Luther pour son pays ne va donc pas sans un secret mépris de l'étranger. Entendons-le juger Zwingli : « Il écrit comme un Suisse, c'est-à-dire comme le plus barbare des hommes. » « Les Moscovites sont à peine les égaux des Turcs. » Quant aux Italiens.... « Dieu n'a pas, sans motifs, placé la papauté en Italie. Les Welches sont gens à tout faire et à s'accommoder à tout. Ce sont des têtes de finauds et de trompeurs. » Et la France? Si Luther la ménage, il n'affirme pas moins de son clergé « qu'il est pour la plus grande part un troupeau d'ânes, plus ignares que le clergé allemand ». L'individualité de l'Allemagne pose, comme un corollaire, sa primauté.

Luther ne s'en cache pas. Il nous dira dans ses « Propos de table » : « L'Allemagne a été de tout temps le meilleur pays et la nation par excellence. » Et, en vérité, s'il ne songe plus pour elle à une suprématie politique (il connait trop les causes de sa faiblesse), au moins est-il une grandeur qui doive lui appartenir : celle de l'esprit. La pensée que son peuple soit un sujet de dérision aux autres lui est insupportable. Qu'à son tour l'Allemagne s'élève à la royauté du savoir. Pour l'atteindre, que lui faut-il ? une réforme des études Cette réforme, Luther ne cessera de la réclamer. Dès 1520, dans l'*Appel à la noblesse*, il insiste sur la nécessité urgente d'une instruction populaire. Mais il n'est peut-être pas de traité où s'épanche plus librement cette foi ardente dans la valeur intellectuelle de son pays, que son « Avertissement » de 1529. Créer des écoles, mettre la culture à la portée de tous, enseigner à la fois le véritable Évangile et les langues, tel est le plan qu'il propose. Et dans quel but? Certes, pour élever les esprits et embellir la vie, mais surtout pour rendre à la

nation sa gloire. « Je sais, hélas, que nous, Allemands, nous devons être et rester toujours des bêtes, des animaux enragés, à ce que prétendent les peuples qui nous entourent. Quoi donc?... Nous avons le vin, le blé, la viande, la laine, le lin, le bois, la pierre, non seulement en abondance pour répondre à nos besoins, mais encore à discrétion pour satisfaire nos goûts et notre luxe. Or, quand nous ne saurions nous passer des denrées étrangères qui ne nous sont ni utiles, ni nécessaires, quand nous nous écorchons jusqu'à l'échine pour les recevoir, allons-nous rejeter les arts et les lettres qui nous offrent la plus belle des parures, la plus utile, la mieux faite pour nous couvrir d'honneur? Montrons que, nous aussi, Allemands, nous sommes capables d'apprendre par nous-mêmes, d'enseigner par nous-mêmes... que nous aussi travaillons au progrès du monde. » Cette école, que Luther veut naturellement chrétienne, sera tout aussi nationale. Elle donnera à l'État « des hommes et des femmes capables », des « chefs dignes de le gouverner ». On comprend la place que, dans son plan d'éducation, Luther assigne à l'histoire. Que demanderait-il à la philosophie? « L'Évangile est notre sagesse. » Mais l'histoire est, comme les langues, la grande éducatrice. Elle permet à chaque peuple d'entrer dans la vie de son passé, d'ajouter l'expérience collective à l'expérience individuelle. Elle lui montre comme dans un miroir, « l'être, les délibérations, les desseins, les événements heureux et les infortunes de l'humanité même ». C'est par l'histoire que la conscience d'une nation se constitue et se continue.

Il faut tenir compte de la puissance de ces aspirations si on veut comprendre Luther. Elles se retrouveront dans son œuvre religieuse. Avant lui, Érasme, Lefèvre, après lui, Calvin, ne voudront servir qu'une vérité. Luther se donne à la fois comme l'apôtre d'une vérité et le représentant d'un peuple. Et, dès le début de la crise, alors même qu'elle ne semble qu'une querelle d'écoles, ces préoccupations nationales vont entrer en jeu et en déterminer le cours.

Opposition de deux théologies. Dans ce domaine, l'esprit allemand serait-il inférieur? L'Allemagne connaît-elle moins les textes, la glose, les scolastiques, les Pères, que ses rivaux? Ses docteurs le cèdent-ils aux autres en intelligence et en savoir...? Mais le conflit est plus profond encore : une opposition de culture. Contre le latinisme, le germanisme; contre l'esprit welche, l'esprit allemand. Ces théologiens qui discutent Luther, qui le condamnent, Mazzolini, Catharini, Cajetan lui-même, que sont-ils? Des Italiens. Qu'enseignent-

ils? Un intellectualisme et un légalisme religieux inconciliables avec le génie germanique. A une race qui croit, qui adore, qui met toute la valeur de la religion dans le sentiment intérieur, ils opposent, ils imposent une logique de la foi et une contrainte de la loi. Mais dialectique, mais droit (entendons droit civil ou canonique) répugnent à sa nature. Deux fléaux, dont l'un a corrompu les universités, l'autre est en voie de ruiner l'Empire. D'ailleurs, sophistes et légistes, que veulent-ils? Sous le couvert de leurs méthodes, de leurs formules, mettre l'Allemagne en tutelle. Ils la méprisent. « Nous, Allemands, ne sommes pour eux que des bêtes tudesques, des brutes. » Et ils la pillent. Ces « charlatans » vendent tout ce qu'ils peuvent et « sucent le pays jusqu'à la moelle... se riant par surcroît de notre candeur, de notre soumission, de notre ignorance. » La Germanie est esclave. Qu'elle s'éveille! Qu'à leur tour « les Welches se demandent si vraiment elle manque de culture humaine. » Elle n'a qu'à discuter leurs historiens, qu'à bafouer leurs « théologastres », des « ânes » qui ignorent l'Écriture. « Le moindre enfant allemand se moque de voir un Italien souiller de sa bave la parole de Dieu. » Bref, « il ne faut plus que le peuple allemand tombe à genoux ». La querelle de Luther est sa querelle, s'il veut s'affranchir d'une dépendance honteuse et d'un mercantilisme détesté.

A mesure que le conflit s'aggrave, le préjugé national hausse le ton. Rome, d'un côté; de l'autre, l'État allemand, avec ses clercs, ses paysans, ses princes, son chef. En cela, Luther a calculé juste. N'eût-il été qu'un novateur religieux, le « petit moine » serait-il parvenu à briser l'unité chrétienne? Princes et peuple ne pouvaient rien comprendre à une querelle sur le libre arbitre, les œuvres et la foi. Mais l'Allemagne ne demeure pas indifférente à l'appel passionné qui prétendait l'émanciper. Au début du XVIe siècle, l'esprit d'indépendance, qui jadis avait failli emporter la papauté elle-même, reparaissait plus fort, plus âpre, exaspéré encore par les scandales de pontificats corrompus ou le rejet de réformes réclamées de tous. N'ayant point, comme la France, de concordat pour la défendre, l'Allemagne ne semblait devoir échapper à la servitude que par la révolte. Tout un parti l'y poussait : humanistes pamphlétaires, hobereaux avides des biens d'église, princes et villes jaloux de leur liberté, laïques et clercs grevés par les taxes. En 1518, ces doléances s'étaient affichées hautement dans les *Gravamina*, un écrit que lisait tout l'Empire, et la diète d'Augsbourg avait refusé les décimes

réclamés par la Curie. Luther comprit toute la profondeur de ce courant. Il lui confia sa fortune. Entre le parti politique et le réformateur religieux l'accord fut vite conclu. Le mouvement doctrinal, inauguré par les thèses de 1516 et de 1517, se transformait en un mouvement national.

« L'appel à la noblesse allemande », juin 1520, consacra cette évolution. Ce n'était point seulement une déclaration de guerre à la papauté, mais tout le programme du nationalisme religieux et politique. Que veut Luther? Affranchir la Germanie. Jeter bas, d'abord, tout le système administratif et fiscal de la Curie : réserves, indults, exemptions, annates, collations, décimes qui mettent aux mains des Italiens la plupart des dignités du clergé allemand, et, dans leurs coffres, le tiers de son patrimoine; émanciper l'État, véritable héritier des Césars, de la tutelle inique d'un sacerdoce lui-même soumis de droit à l'Empire; enfin, après les corps, libérer les âmes, et, pour rendre à l'Allemagne la maîtrise de ses destinées, chasser de son territoire toute législation comme toute institution du dehors, la ramener à ses lois, à sa coutume, aux édits de ses empereurs ou de ses diètes, lui donner une conscience commune par l'école, une conscience libre, par l'Évangile, et ainsi, brisant tous les jougs du passé, l'unir directement à Dieu : voilà la tâche. Revanche de la Germanie contre Rome, des petits-fils d'Henri IV contre les successeurs de Grégoire. Comme on comprend les enthousiasmes et les colères que cette parole éveilla! Tout ce qui pense, qui vibre, qui agit, les humanistes, la jeunesse, même ceux qui devaient l'abandonner plus tard, sont entraînés. « La Germanie sera aveugle, s'écrie Crotus Rubianus, si elle reste dans son erreur. Frère Martin... il m'arrive sans cesse de t'appeler le père de la patrie. »

Une religion nationale...? Est-il bien sûr cependant que Luther y ait songé d'abord? Que cette alliance proposée aux nobles et aux peuples, lui fit perdre de vue l'universalité de son message? Il y voit un moyen plus qu'un but. Il prétend encore réformer l'Église, sans cesser de lui appartenir. S'il invite les princes à convoquer, à diriger, comme au xve siècle, le concile, c'est avec l'espoir que, ralliés, par leur intérêt, à sa doctrine, ils en assureront le triomphe au sein de l'unité. Affranchir l'Allemagne de Rome n'était point, à ses yeux, la séparer de la grande famille chrétienne. Chimère, que devaient dissiper la condamnation de Léon X et le décret de Worms. Retranché de l'Église, Luther se vit contraint de fonder une Église nouvelle.

Mais déjà la révolution religieuse se divisait contre elle-même, et il devenait évident que la doctrine de son auteur ne pouvait plus être l'expression unique de l'Évangile. Rejeté vers son centre, le luthéranisme allait se limiter. — Par une régression parallèle, l'apostolat universel de son chef s'efface de plus en plus devant sa mission particulière. Lui-même écrira en 1531 : « Je suis le prophète des Allemands.... » Ou encore : « C'est pour vous, Allemands, que je cherche le salut et la sainteté. » En réalité, dès 1524, l'idée d'un christianisme allemand s'ébauche dans sa pensée comme dans les faits.

Parcourons ses lettres. Le développement de la Réforme à l'étranger l'intéresse peu. Il n'y prend aucune part; à peine s'il désire être renseigné. En cela, entre Calvin et lui, la différence est énorme. L'un, quelque place que garde son pays dans son cœur, est l'homme d'une doctrine qui doit s'étendre à tous. Il ne se croit l'apôtre ni d'une nation, ni d'une race. Dès son arrivée à Genève, il songe à propager dans tous les peuples la vérité qu'il prêche. Il envoie des missionnaires partout, comme de partout il recrute des disciples. L'autre ne s'inquiète que de l'Allemagne. En dehors d'elle, il peut avoir quelques amitiés particulières, il ne cherche pas à se créer des adeptes. Le seul Anglais qui l'ait approché, Barnes, ne réussira point à lui concilier les évangéliques de l'Angleterre. Avec l'Italie, Luther est sans contact. En France, si, dès 1519, ses écrits ont eu un prodigieux retentissement, son influence ne tardera pas à être en déclin, supplantée par celle de Zwingli et de Bucer. Lui-même se dérobe aux tentatives qui essayent de le mettre en rapports avec la cour. En 1523, il n'avait écrit au duc de Savoie qu'à la prière d'un français, Anémond de Coct, et l'exhortation resta sans lendemain. Ce ne sera pas à Luther, mais bien à Farel, aux théologiens de Bâle et de Strasbourg, que les Vaudois demanderont le « pur Évangile »; et, quand ils seront persécutés, le prophète de Wittemberg pourra brièvement les plaindre; il ne fera rien pour les secourir.

Lettres, écrits, exhortations, tout pour « son » Allemagne. Il ne sépare plus sa doctrine et sa patrie. A mesure même que le temps s'écoule, il n'écrit presque plus en latin. Que lui importe d'être lu ailleurs! C'est pour l'Allemagne qu'en 1523 il a traduit la Bible. Œuvre chère entre toutes au réformateur et dont il ne parlera jamais sans fierté. N'avait-il songé qu'à l'édification des âmes? Il a conscience aussi de bien écrire, d'avoir le premier fixé la langue. A ceux qui lui reprochent des erreurs, il réplique vivement : « J'entends traduire non

comme ils veulent, mais comme il me plaît. » Et ce qui lui plaît, c'est d'être, dans ce domaine encore, l'éducateur de sa nation. La Bible ne sera pas seulement le livre religieux de l'Allemagne, mais son livre national. Elle y trouvera l'unité et l'achèvement de sa langue comme de sa foi. — C'est pour son pays qu'il « nationalise » la liturgie. Il n'avait entrepris cette réforme qu'en hésitant. Mais les innovations de Carlstadt le décident. En 1525, il rédige « la messe allemande ». Texte, musique, chants seront empruntés à l'idiome comme aux mélodies populaires. En 1529, paraît une traduction des litanies. Si l'usage du latin est maintenu pour les écoliers et pour les clercs, ces derniers vestiges de la vieille liturgie ne tarderont pas à disparaître. Tout l'appareil extérieur et visible de la croyance sera allemand.

Nous verrons si, en s'écartant du christianisme catholique, Luther n'a point introduit dans la religion même certaines idées particulières à l'esprit de l'Allemagne. Tout au moins, en émancipant son pays de l'autorité de Rome, n'a-t-il pas cru seulement l'appeler à la vérité et au salut. Il transpose dans le domaine de la foi ce rêve de suprématie universelle que les Ottons et Barberousse avaient tenté de réaliser dans le domaine des faits. « Je pense, avait-il écrit, que la Germanie n'a jamais reçu, comme elle la reçoit aujourd'hui, la parole de Dieu. On ne trouve rien de pareil dans son histoire. »

Dans son histoire... ? Est-ce assez dire ? Le monde était perdu, enseveli dans les ténèbres, privé de la pure lumière de l'Évangile. Et voici que Dieu s'est adressé à la Germanie par Luther, et par la Germanie, à tous les hommes. Nouvelle et dernière révélation confiée à un peuple élu. « La Parole est descendue sur les Juifs; Paul l'a portée à la Grèce; Rome et les pays latins l'ont reçue à leur tour. Mais l'Allemagne a été visitée, éclairée de sa grâce avec une richesse incomparable, supérieure à celle de toutes les nations. » Et si Luther est le plus grand des prophètes, si sa vocation « l'emporte sur celle des apôtres », la Germanie est le premier des peuples, puisque, seule héritière de la pensée divine, elle se voit appelée à édifier sur la terre le royaume de Dieu.

II

Les tendances nationales suffiraient-elles à expliquer le particularisme de la Réforme allemande ? Mais prenons garde que ces tendances n'ont point été le fait exclusif de l'Allemagne. Avec plus de

force peut-être, la France en fut imprégnée, et la France est restée catholique. Elles ne sont même point un des facteurs essentiels de la Réforme. Rien n'est moins « national » que le christianisme de Calvin. Une église universelle peut se concevoir comme une fédération d'églises particulières qui, unies par une croyance, une discipline communes, gardent l'autonomie de leur vie intérieure. Au xve siècle, le catholicisme avait failli se réformer sur ces idées. L'exemple des chrétientés primitives prouve encore que la différence de rites peut se concilier avec l'unité. Ce qu'il faut dire, c'est que les influences nationales, si puissantes sur Luther, n'ont plus trouvé devant elles le contrepoids d'un système qui les dominât. Lui-même a détruit dans le Christianisme ce qu'il avait exprimé à la fois par sa doctrine et ses institutions : le principe d'universalité.

Une croyance générale ne connaissant ni races, ni frontières, ni conditions, ni professions; une règle absolue, applicable à tous les temps, indépendante du sentiment individuel ou de la coutume sociale, l'hommage à un dieu unique supprimant les cultes particuliers, ceux de l'État, de la cité, de la tribu, de la famille, telle avait été la grande révolution accomplie par l'Évangile. Mais l'internationalisme chrétien ne se réclamait pas seulement d'un message de vérité et de salut, annoncé, offert à tous. Sur cette assise la conscience chrétienne avait édifié une doctrine qui aspirait à souder le divin et l'humain dans la connaissance et dans la vie. Un Dieu infini, parfait, foyer de toute lumière, source de tout bien, peut seul nous enseigner par sa Parole ce que notre raison ne saura jamais avec certitude de lui-même comme de nous; seul aussi, nous donner, dans son amour, ces moyens de salut que notre faiblesse nous interdit d'atteindre. Mais l'homme est une valeur; né pour la perfection, déchu par la faute originelle, devenu à lui-même une contradiction et une énigme, il n'en a pas moins gardé l'empreinte divine. Raison et volonté, il est capable de vouloir et de pouvoir. Et ainsi, dans la relation qui l'unit à Dieu, a-t-il une part à l'œuvre de la vérité et du salut. — Il coopère au vrai. La foi cherche l'intelligence comme l'intelligence cherche la foi. C'est en lui-même, dans les principes de son esprit qu'il trouve les éléments de la connaissance. Appliquée à la révélation, la raison en examine le contenu pour en coordonner les matériaux épars, en expliquer la lettre, en approfondir le sens. Penchée sur le monde de la nature ou de l'esprit, elle intégrera dans les ensei-

gnements divins les acquisitions des sages, dans les vérités supérieures qu'elle croit, les vérités humaines qu'elle trouve. — L'homme aspire au bien. Et sans doute toujours faible, toujours pécheur, ne peut-il se sauver lui-même. Où serait la nécessité de la Rédemption? Mais Dieu qui l'appelle, le secourt et le justifie, l'invite à l'effort. Il lui offre sa grâce comme un bienfait : il ne l'impose pas comme une contrainte. La vie divine transforme, élève, sanctifie la nature : elle ne supprime pas cette nature où elle ne détruit que le péché. En un mot, l'homme reste *libre*, actif pour la vérité comme pour la sainteté. Synthèse puissante qui avait été l'œuvre des siècles. Par elle, le christianisme s'était défini à la fois comme une règle universelle du vrai, formée par la Parole de Dieu, la raison commune de l'Église, la raison générale du genre humain, et comme une règle universelle de vie, qui, exaltant et disciplinant l'individu, appelait tous les hommes à la perfection, en donnant à chacun d'eux le moyen d'y parvenir. Entre la raison et le sentiment, l'intellectualisme et la mystique, il avait maintenu l'équilibre. Et, en cela, sa doctrine avait apparu comme un immense effort vers l'unité.

C'est cette notion harmonique que Luther va détruire. Des deux éléments rapprochés par la croyance traditionnelle, il supprime le second : l'homme. Dieu est tout : l'homme n'est rien; l'homme ne peut rien. De la corruption *intégrale* de sa nature, nous ne saurions conclure qu'à l'identité de l'être et du péché.

« Tout ce qui est dans notre intelligence est erreur. » — L'agnosticisme de Luther tiendra tout entier dans cette formule. Qu'il en ait trouvé les éléments dans l'enseignement théologique de son pays, sous l'influence d'un système qui, rejetant la valeur de l'universel, ruinait tout principe de certitude, rien n'est mieux démontré aujourd'hui. Mais ces négations nominalistes ne furent que l'enveloppe intellectuelle de son mysticisme et n'empruntèrent leur force qu'à sa nature intime. S'approcher de Dieu, qu'est-ce donc? Anéantir sa raison? Soyons donc une bonne fois convaincus que « la prostituée du Diable » est irrémédiablement vouée à ignorer et à faillir. Hors du sensible, elle ne sait rien. L'homme ne peut par ses lumières atteindre ces vérités d'assise sur lesquelles repose sa vie morale. Dieu lui reste caché, car la raison ne prouve ni son unité, ni même son existence. L'homme ne se connaît pas lui-même, ni s'il a une âme, ni si cette âme doit lui survivre. Toutes les règles pratiques par lesquelles il prétend se diriger, droit ou morale, n'ont en soi aucune

valeur. Ceux qui croient leur trouver un fondement réel dans la conscience ont-ils jamais analysé cette lumière « naturelle » qui nous fait discerner le juste et l'injuste, le bien et le mal? Un feu follet du rêve. — Que reste-t-il alors? — Une révélation positive. — Dieu est la source unique de la vérité. Le vrai, comme le juste, comme le bien, est ce qu'il veut et nous déclare être tel. Sa volonté libre est la seule règle de son intelligence, sa Parole, le seul principe de notre certitude, comme notre seul mode de connaissance, la foi.

Adhésion intime, entière à cette révélation, croyance et confiance, illumination et consolation, la foi n'est rien si elle n'est tout. Quel contact cette force indéfinissable, indéfinie, aurait-elle avec la raison? Voilà bien deux mondes différents, divergents, contraires. Ils font plus que s'ignorer, ils s'opposent. La raison repousse le mystère : la foi ne propose que le mystère; la raison ne cherche que des fins égoïstes : la foi condamne l'égoïsme : la raison ne découvre que le réel : la foi, l'inconnaissable. Ce qui est vrai pour le croyant peut ne l'être pas pour le savant. Pour tout dire, la foi est l'irrationnel. — Mais s'il faut écarter toute pénétration de la croyance dans le domaine de la raison, combien plus folle est l'intrusion de la raison dans le domaine de la croyance! « Théologie et philosophie diffèrent infiniment plus l'une de l'autre que ne diffèrent entre elles les sciences humaines. » Entre elles, nulle conciliation, nulle coopération possibles. — On ne démontre rien de la foi. La foi porte son évidence en elle-même. Prouver une des vérités qu'elle nous impose, que serait-ce, sinon ramener la religion à une philosophie, et nous faire une idole humaine de la divinité? — Tout développement doctrinal est illégitime. Vainement les siècles chrétiens ont prétendu approfondir, étendre les données de la révélation, édifier sur cette assise une construction systématique? L'édifice chancelle et croule comme toute opinion, toute invention humaine. L'homme ne peut rien ajouter à la Parole. « Toute logique de la foi est une fiction. » Insérer dans le dogme révélé des idées ou des formules empruntées à la spéculation est une impiété : c'est « aristotéliser » l'Église. Sous cette végétation parasite des systèmes et des écoles est étouffée la vérité de l'Évangile. La foi qui nous suffit, se suffit à elle-même, et, avec elle, l'Écriture, forme authentique et unique de la Parole de Dieu.

Voilà donc quel sera le nouveau principe d'universalité. Et, sans doute, Luther se flattait que ce biblicisme intégral, éliminant de la

croyance toutes les surcharges des siècles lui assurât un fondement incontesté... ; à une condition, avait remarqué Érasme : que l'Écriture fût claire. Or, elle ne l'est pas. A moins de s'en tenir à un littéralisme étroit qui ferait de la Bible un livre scellé et de son contenu une formule morte, il est nécessaire d'en pénétrer, d'en dégager le sens. Mais, interpréter la Bible, qu'est-ce autre chose que revenir à une théologie? Si, dans ce travail de l'esprit sur l'Écriture, tout procédé rationnel est irrecevable, quelle clef nous reste pour nous ouvrir la voie? Luther répond : l'inspiration.

Il écrira en 1518 : « La chose la plus certaine de toutes est que ni l'étude, ni l'intelligence ne peuvent nous donner l'accès des Livres Saints. Celui-ci dispose de la Parole, qui en est l'auteur. » Le Christ, qui nous enseigne, nous initie seul au sens de la vérité. — A la théologie de la dialectique, c'était substituer la théologie de l'intuition. Or, dépouillée du caractère mystique qui la présente comme une illumination divine, l'intuition n'est elle-même que le sentiment individuel. Le critérium de la vérité n'est plus que l'expérience intime affirmant sa propre certitude. Tel s'entrevoit en effet le point de départ de la pensée religieuse de Luther. Sa doctrine n'est, en quelque sorte, que le prolongement de sa personnalité. L'essence du christianisme tiendra tout entière dans le problème posé par sa conscience : la justification. Du même coup, la théologie se limitait. Mais cette pensée inquiète s'arrête peu aux exclusions comme aux contradictions. L'intensité de sa foi cache au réformateur les assises trop étroites de sa croyance, et sa nature intellectuelle l'incite plus à séparer qu'à unir. Il opposera le mosaïsme et l'Évangile, la loi et la foi, comme la nature et la grâce. Il choisit, isole, exclut tout autant dans les textes qu'il confronte avec son sens individuel. On sait la place que prendront certaines épitres pauliniennes dans sa théologie. Une sélection semblable mutilera la tradition doctrinale. Luther garde le dogme trinitaire sans s'apercevoir qu'il n'a pas plus que le dogme de l'institution ecclésiastique, sa formule achevée, définie, dans l'Écriture. Des Pères, il n'accepte comme interprète autorisé de la croyance, que saint Augustin, et avec quelle aisance il le déforme! Il découpera avec la même hardiesse dans le passé chrétien, sous la nécessité de se rattacher à lui, sans l'accepter tout entier. A cette âme d'une puissance extraordinaire, il manquera toujours le sens du complexe et du continu, d'un développement, d'un enrichissement progressif de la religion.

L'homme ne fonde pas une croyance générale sur le sentiment. Seule, l'intelligence est créatrice d'universel. L'intuition pouvait ruiner l'unité des esprits, non reconstituer une unité nouvelle. L'autonomie de la foi résoudra toujours la vérité religieuse en une poussière de croyances particulières, isolées, flottant au gré des circonstances ou des tempéraments, bientôt incapables de fructifier, même de se survivre, tant il est vrai que la foi même a besoin d'une règle commune qui la maintienne, d'un contact social qui la féconde. Et comme l'individu n'est, pour une large part, que le reflet de son temps ou de son milieu, le subjectivisme ne laisse de choix qu'entre l'anarchie doctrinale la plus complète, ou la croyance restreinte d'un groupe ou d'un pays. Dès 1522, Carlstadt avait tiré des idées de Luther la première de ces conséquences. Luther ne put y échapper qu'en revenant à un système extérieur d'autorité. Mais la confession d'Augsbourg ne fut déjà plus que la foi d'une famille spirituelle, une formule particulière du christianisme dans le large courant de la Réformation.

Cette œuvre de rupture qui séparait l'intellectualisme de la mystique, devait se poursuivre dans la mystique elle-même. Ici, c'était la discipline morale du Christianisme qui allait être désarticulée.

L'Allemagne protestante a salué comme « la grande découverte » de Luther son principe d'une religion intérieure, opposée à le religion de la contrainte, du légalisme, et des œuvres. « C'est là, ajoute Treitschke, l'essence du christianisme et qui est propre au peuple allemand. » — Assertion excessive, en vérité. L'humanité a, de tout temps, retenti des anathèmes douloureux au réel, des appels désespérés à l'idéal ou au mystère, à l'illumination comme à l'amour. Dans toutes les crises sociales ou morales qui l'accablent, elle ne cessera d'implorer, en dehors d'elle, au-dessus d'elle, une main secourable à ses espoirs ou ses détresses. A ce sentiment, le christianisme donna une force incomparable. Mais l'Église avait discipliné par sa doctrine et encadré par ses institutions ces énergies intimes de l'âme. Elle les avait défendues contre le rêve. Surtout, elle leur avait donné un but pratique et moral. Le mysticisme traditionnel ne supprimait en l'homme ni l'activité intérieure de l'esprit, ni l'activité extérieure des œuvres. Il l'invitait à la perfection, mais autant par le dévouement à autrui que par le renoncement à soi-

même; de cette plénitude de vie il faisait le terme d'une lente ascèse qui avait ses degrés et comme ses rites. Le mysticisme de Luther a un tout autre aspect. Il n'est qu'une forme très spéciale du mysticisme. Sa grande découverte n'est point d'avoir restauré contre un intellectuatisme désuet les notions de la foi et de la grâce, mais bien d'avoir, dans la mystique, érigé une théologie du mécanisme contre la théologie de l'activité.

Nous voici au cœur du système luthérien et à ses caractères distinctifs. Scepticisme théologique, principe scripturaire, justification gratuite par la foi, avaient été formulés avant Luther. Il les avait trouvés dans les écrits des Pères ou dans la pensée médiévale. Avant lui, nul parmi les Pères, même les plus contraires à la raison humaine, nul chez les maîtres, même les moins favorables au réalisme aristotélicien, n'avait touché à cette croyance en la liberté. « De ce que l'apôtre a écrit que Dieu opère en nous le vouloir et le faire, déclare saint Augustin, n'en conclus pas que le libre arbitre soit détruit en nous. » Principe fondamental, commun à toute l'Église. — C'est celui que, dès 1515, Luther va rejeter dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. L'antagonisme doctrinal ne fera que s'accuser dans les thèses de 1516, dans la controverse entre Eck et Cajetan, comme dans la polémique contre la Sorbonne et contre Érasme. Le Traité du *Serf arbitre*, écrit en 1526, demeure bien une des œuvres maîtresses, sinon l'œuvre maîtresse où s'exprime la pensée du réformateur.

Cette négation de la liberté, Luther la trouvera d'abord dans sa notion même. La philosophie et la théologie traditionnelles avaient défini le libre arbitre le pouvoir de la volonté de se conformer à la loi. L'homme est, ou il devient libre, à mesure que sa volonté prend conscience de sa force: et cette liberté a son fondement dans la raison. — Pour Luther, la liberté est au contraire l'affranchissement de la loi; pour mieux dire, de toute règle, de toute contrainte, de toute limite. La liberté est l'indétermination de la volonté. Mais qui ne voit qu'une telle idée ne saurait convenir qu'à une volonté souveraine et infinie, la seule qui n'ait « aucune cause, aucune raison capable de lui imposer une mesure... puisqu'elle-même est la règle de toutes choses », c'est-à-dire la volonté divine. — L'homme n'est donc pas libre, parce qu'il n'est pas Dieu; mais surtout parce qu'il est homme, l'être fini qui de toutes parts sent ses limites, l'être corrompu qui n'a de force que pour le mal.

Suivons-le dans les étapes de sa vie morale. A quels moments, à quelles phases y reconnaître la liberté?

Mécanisme, sa nature originelle. Sous la loi du péché, l'homme ne connaît que la contrainte. Entre le bien et le mal, nulle possibilité de choix. Choisir est se débattre; débattre, consentir ou résister. D'un tel effort la volonté est incapable. Nulle aspiration ne la sollicite vers le bien; toute la nature la pousse vers la faute. Sous le fouet du démon intérieur qui l'incite, la harcèle, l'étreint, elle est esclave. Le péché est « invincible », comme impossible l'accomplissement de la loi. Partant, point de différence entre nos œuvres. Toutes sont mauvaises; aucune qui ne soit un crime devant Dieu. Pas plus de vertus morales que de vérités naturelles; l'homme pèche même en faisant le bien. Pas de degré dans nos fautes; toutes sont mortelles, puisque le péché est moins dans la volonté que dans l'être, dans l'acte que dans le désir. Et ainsi nous comprendrons que Dieu seul nous justifie. — Mécanisme, notre justification. S'il est vrai que l'homme ait une aptitude à recevoir la justice, la foi et la grâce, sa volonté ne coopère ni à la grâce, ni à la foi, ni à la justice. Elles lui sont extérieures; elles viennent en lui, sans lui, don gratuit de Dieu qui se penche sur notre âme sans attendre qu'un regard de l'âme le sollicite. Dans cette passivité au moins pouvons-nous nous refuser? pas plus que mériter ou nous offrir. Mériter, serait attribuer une valeur à nos œuvres, s'offrir, un mouvement vertueux à la nature. Nous ne produisons rien, nous ne donnons rien; nous nous bornons à recevoir. « Avant d'être renouvelé en cette créature nouvelle où règne l'Esprit, l'homme ne fait rien, ne tente rien qui puisse le préparer à ce renouvellement ou à ce règne. » — Mécanisme, le travail intérieur de la foi et de la grâce. Et sans doute cette foi descendue en l'homme n'est pas stérile. Elle se traduit en un jaillissement d'activité et d'amour. Par elle, l'homme est incité au bien et il produira les œuvres.... « Il commence à vouloir, à préférer, à aimer le bien, comme autrefois il a voulu, préféré, aimé le mal. » Mais cette force qui s'empare de lui, n'est pas la sienne. La foi opère, comme elle est venue, dans son être, à son insu, sans son aveu. « L'homme renouvelé ne fait rien, ne tente rien pour persévérer dans son état. » Il *subit* cette force mystérieuse qui le fait vouloir et aimer. Avant comme après la grâce, il reste inerte, mort, toujours incapable de se perfectionner par soi-même et d'accomplir la loi.

La justification ne fait donc que créer un dualisme dans notre vie psychique. Cette justice extérieure qui se pose sur la nature, ne s'insère pas dans la nature. Elle ne supprime pas le péché : elle le « couvre ». Par un échange mystérieux, le Christ nous prend notre iniquité et nous donne sa justice. Pour lui et par lui, Dieu nous répute justes, sans que nous le soyons devenus. Le juste continue à pécher parce qu'il reste homme : ses péchés ne sont point retenus parce qu'il est juste. Et ainsi coexistent en lui deux formes d'être : « la crainte divine avec la crainte servile, l'espérance avec l'angoisse, la foi avec les oscillations, la patience avec l'emportement, la douceur avec la colère, la chasteté avec la volupté, l'humilité avec l'orgueil... en un mot, le péché avec la vertu.... » Formes d'être irréductibles, opposées, dont le conflit ne finira que lorsque nous entrerons dans la justice, en entrant dans la gloire. Ici bas, sous la double étreinte qui le domine, l'homme reste toujours captif : serf de la nature et serf de la grâce; toujours passif, agi par la nature et agi par la grâce, sans que sa volonté devenue jamais maîtresse d'elle-même, puisse, à son gré, choisir sa voie. Telle « qu'une bête de somme inerte qui suit l'impulsion du mors », elle se dirige là où une main la pousse, celle de Dieu ou celle du diable, vers le salut ou la perdition.

« Tout ce qui se fait par nous est l'œuvre d'une nécessité pure. » Dieu seul est libre. — Luther dira plus. Dieu seul est cause. Pour cette liberté infinie, prévoir est vouloir, vouloir est agir. Que l'homme, au lieu de se complaire en ses actes, « songe à Dieu »! Il découvrira alors que toute volonté particulière n'est que l'application d'une volonté générale. « Nous ne nous sommes pas faits de nous-mêmes, nous ne faisons rien de nous-mêmes. » L'âme n'est qu'un mécanisme. Doctrine que Luther résumera dans sa formule concise : « Dieu fait souverainement tout en tous. » — Quoi? même le mal...? — Non le mal, mais les méchants. — Dieu « meut » leur volonté comme celle des justes. Il l'incite, sans la changer, l'endurcit, la livrant à elle-même; « de telle sorte que, ne pouvant échapper à l'action divine par nécessité, l'impie par sa nature ne peut être mu dans le sens du bien ». Pour quelles fins? Nous l'ignorons. — Mais c'est livrer l'homme à l'indifférence, au désespoir...? — C'est au contraire le délivrer. L'homme était incapable d'accomplir la Loi. Le Décalogue n'était pour lui que la connaissance du péché et la damnation. Sous le fouet de la menace, son âme vivait dans l'épouvante. Mais le Christ, qui lui est devenu intérieur par la foi, a brisé

l'étreinte. Il a accompli, a mérité, a satisfait à sa place, nous libérant, sinon du précepte, du moins de la colère. La liberté chrétienne, la seule qui se puisse concilier avec la liberté divine, la voilà : l'abrogation, non seulement des règles ou des lois humaines qui lient la conscience, mais de la rigueur inexorable qui fermait le ciel. L'âme illuminée arrive à savoir que l'observance ou l'inobservance de la loi ne lui sert, ne lui nuit en rien. Elle n'a qu'à s'abandonner à son Dieu. Sa foi lui donne cette certitude qu'elle sera sauvée.

Un agnosticisme intellectuel, un mécanisme psychologique, un quiétisme moral, tels sont donc les éléments du christianisme de Luther. Pour tout dire, ce christianisme n'est lui-même qu'un appel désespéré à la certitude comme à l'apaisement. Ce que Luther cherche dans la religion, c'est moins une règle qu'une foi, un idéal de perfection, qu'un abîme de miséricorde. Et que, sous le manteau divin où il se réfugie et qui le couvre, il repousse toutes ces valeurs humaines : raison, liberté, activité, qui n'ont réussi ni à le consoler, ni à le relever, que lui importe...? Mais Érasme se trompait-il beaucoup en accusant cette doctrine de conduire au panthéisme? Et le grand mystique s'est-il justifié d'avoir, en voulant exalter la puissance et l'amour divin, ébranlé, comme les fondements de la vérité, ceux de la morale? De même que le fidéisme de Luther ruinait toute universalité de la croyance, son mysticisme risquait de détruire toute règle universelle de l'action. Séparer la morale de la raison, la résorber dans la croyance, en ramenant cette croyance à un principe intérieur, sera tôt ou tard la dissoudre dans les fluctuations du sens individuel. Or, comment concevoir l'obligation elle-même sans responsabilité et vide de sanction? Ce sera rendre la loi inutile que la déclarer impossible à accomplir, dégoûter la volonté du moindre effort, que lui révéler sa servitude. Et, sans doute, ne saurait-on nier que la puissance de la foi ne soit créatrice d'amour et de vertu... mais chez un petit nombre. L'homme aura toujours besoin d'une discipline et il ne luttera que s'il se sait capable de vaincre. Ce furent précisément les conséquences tout autant que le principe de cette doctrine (et parce qu'elles s'y trouvaient enfermées) qui rendirent inévitable le grand choc du XVIe siècle. Luther fut condamné par Léon X. N'oublions pas qu'il fut également combattu par Érasme, Budé, Thomas Moore. Son christianisme n'était pas seulement le divorce avec la tradition de la foi, mais avec celle de l'intelligence, la culture classique. En niant toute valeur à l'homme,

Luther s'isolait tout ensemble du passé chrétien et du passé humain.

Entre le luthéranisme et le catholicisme, le vrai point de rupture est là. On peut dire aussi que tel sera celui de la Réforme elle-même. Zwingli, Bucer, Calvin ont pu saluer dans l'apôtre de l'Allemagne l'initiateur d'une foi nouvelle, de leur foi; ils ne l'ont pas suivi. Ils ont repris ses attaques contre l'ennemi commun; leur œuvre constructive s'est opposée à la sienne. A ces conflits on a cherché diverses causes. D'abord, une opposition de race. L'unité brisée, le nouveau christianisme ne fit qu'obéir à une loi de polarisation qui en cristallisait, dans chaque pays, les morceaux épars. Cette assertion peut être vraie de l'anglicanisme; elle ne l'est pas pour Zurich ou pour Genève. On a attribué encore les dissentiments aux ressentiments, au gonflement des personnalités, à l'intransigeance des amours-propres. Et il n'est pas douteux, en effet, que l'obstination de Luther, ses emportements, ses invectives n'aient pas peu contribué à élargir les dissidences. Mais ces hommes qui avaient compris la nécessité de se rapprocher, ont, plus d'une fois, sincèrement cherché les moyens de s'entendre. S'ils n'y ont pas réussi, c'est que la brisure intérieure était sans doute trop profonde pour qu'il fût possible de s'unir.

La dispute sacramentaire qui la provoqua n'en fut que l'indice apparent. Sous l'unité initiale des dogmes de la justification, de la foi, du péché, s'ébauchaient des théologies différentes. Cet éternel problème des relations de Dieu avec l'âme, Luther ne l'avait pas résolu. Une même réponse ne pouvait satisfaire les deux esprits qui réclamaient une croyance nouvelle : d'une part, ceux qui, poussés vers la Réforme par une crise morale, demandaient à l' « Évangile » une consolation intérieure et une certitude de salut; d'autre part, ceux qui, détachés de la vieille théologie par la culture nouvelle, attendaient d'une interprétation plus simple, plus rationnelle de la Bible, une formule de vérité et une règle de conduite. Le zwinglianisme devait être l'expression la plus complète des tendances rationalistes qui aspiraient à faire de la religion une philosophie. Entre l'intellectualisme et la mystique, l'œuvre de Calvin est, au contraire, un compromis. Malgré ces divergences qui s'accuseront encore dans leurs doctrines particulières, leur pensée religieuse offre pourtant un point de départ commun. Elle est imprégnée de cet esprit classique qui a tant manqué à Luther, et, par là, quoiqu'elle accepte le dogme initial de sa Réforme, elle en conteste quelques-uns des

éléments les plus significatifs. Elle marque, en premier lieu, un effort pour se dégager de son subjectivisme religieux, pour reconstituer dans le nouveau christianisme une doctrine universelle et un principe d'unité.

L'un et l'autre, Zwingli et Calvin, ont cherché d'abord ce principe dans le domaine spéculatif. — Pénétrés de la nécessité de la révélation, ils n'en reconnaîtront pas moins dans l'homme cette lumière naturelle, reflet de l'intelligence divine, qui lui permet, au moins, de discerner le vrai du faux, de s'élever jusqu'à la notion du droit et du devoir, jusqu'à l'idée même de Dieu, visible dans l'univers, malgré ses voiles, présent dans la conscience, malgré notre perversité. De cette raison, innée en nous, ils pourront abattre la superbe, ils proclameront les titres. Et qui, avant Pascal, a parlé avec plus de magnificence que Calvin de la grandeur de l'esprit humain? Ainsi, dans l'interprétation religieuse, les deux réformateurs lui rendront-ils son rôle. Ils pourront, de bonne foi, comme Luther, se réclamer d'une révélation intime, opposer au magistère catholique leur message individuel. Mais ils sentent bien qu'à établir une doctrine générale, l'intuition ne suffit plus. Il faut une règle acceptée de tous. S'ils invoquent la lumière de l'Esprit qui, seul, peut « ouvrir » le sens de la Parole, ils acceptent aussi les procédés humains. Ils rappellent les droits de la compétence et du savoir, de la dialectique et de l'analyse. C'est au nom de la raison que Zwingli se prononcera contre le dogme eucharistique; c'est le « sens commun » que Calvin opposera aux rêveries du prophétisme. A leurs yeux, la vérité est une. Loin d'opposer l'intelligence à la foi, c'est à l'intelligence encore que Calvin demandera des preuves de la valeur des Écritures. — Et enfin, tous deux, plus dégagés que Luther du sens individuel, prendront l'Écriture elle-même dans tout son contenu. Ils n'enfermeront point leur pensée dans quelques-uns de ses aspects : l'humanité de Jésus, la justification, la grâce. Ils l'étendront à toutes les données de la foi. Ils rapprocheront ce que Luther a opposé, l'Évangile et la Loi, et, dans cette notion synthétique, retrouveront, à l'exemple d'Érasme, les étapes successives d'une même révélation. Par là, leur théologie sera à la fois une théodicée, une christologie, une morale. Elle s'offrira en un système ordonné, cohérent, puissant, dont l'influence sera, dès son apparition, plus générale que celle de Luther, et qui deviendra la barrière a plus efficace aux progrès de l'individualisme religieux.

Mais c'est aussi par leurs tendances morales que ces théologies marquent une réaction contre Luther. Elles chercheront à fonder sur une assise plus ferme et plus large que son quiétisme une règle universelle d'action.

Œuvre de Zwingli d'abord et des théologiens de Strasbourg qui ne verront pas seulement dans le christianisme un sentiment intérieur, mais une règle. La loi écartée par Luther comme une contrainte dont la foi nous libère, reprendra, dans leur pensée religieuse, toute sa valeur. Elle ne sera plus, pour le réformateur de Zürich, uniquement la connaissance du péché. Loi non écrite, loi positive, loi spirituelle exprimeront la volonté éternelle de Dieu, gravée dans nos cœurs, dans le décalogue, dans l'Évangile. Et la fin de la religion se définira par la soumission à cette volonté divine. Ainsi se réintègre dans la foi l'idée d'une obligation morale. Mais si la loi est telle, l'homme est-il capable de l'accomplir? Zwingli va répondre par sa théorie de la régénération. Oui, l'homme justifié le peut, car il est régénéré. La justice de Dieu nous devenant intérieure, n'opère point seulement le salut : elle transforme l'être. L'homme peut fléchir encore sous le poids mort de sa nature, de ses penchants, de son égoïsme; il est affranchi de la nécessité du péché. Sous l'action de l'Esprit, la perfection lui est possible. Il est curieux que, dans cette voie, Zwingli n'ait pas entrevu la liberté. Ses théories métaphysiques le rattachèrent obstinément au déterminisme. Mais d'autres allaient plus loin, tel Bucer, dont (Bossuet l'a remarqué) la doctrine de la justification offre des rapports étroits avec le catholicisme. Tel, Bullinger qui, en 1535, n'hésitera pas à proclamer la nécessité d'un retour aux notions traditionnelles de responsabilité, de libre arbitre. C'est en Suisse surtout que devait s'ébaucher le mouvement qui ramènera une partie du protestantisme aux doctrines de la liberté morale et que la théologie de Calvin ne réussit que pour un temps à arrêter.

Il n'est pas jusqu'à Calvin lui-même qui n'ait essayé de se dégager de cet automatisme auquel devaient aboutir ses idées si nettes sur la prédestination. Nous n'avons point à examiner si cette tentative a réussi. Il est remarquable qu'il l'ait tentée, sous l'influence de son esprit pratique, de son moralisme et de son sens social. Il définira comme Zwingli le rôle de la loi. Il reviendra à une théorie de l'activité qui admet une préparation intérieure au Christianisme. S'il garde la doctrine luthérienne de la justice imputative, il se

refuse cependant à cette notion d'une volonté inerte, qui ferait de l'âme humaine « comme une pierre agitée par une impétuosité du dehors, sans aucun mouvement ». La vie chrétienne ne sera à ses yeux qu'une ascension continue vers une perfection possible. Mais ce progrès intérieur, bien qu'œuvre de Dieu, se peut-il faire sans nous? Que faut-il pour qu'il se réalise? Lutter. Calvin nous recommande l'effort, une hygiène continue de la volonté, une discipline volontaire de nos actes, comme un noviciat de la vertu. « Cheminons en sainteté et en justice. » Le grand théologien du déterminisme est aussi celui de la règle et du devoir. N'était-ce point, en un sens, revenir à la morale de la liberté, sans la liberté?

Ainsi, en dehors de l'Allemagne, l'œuvre constructive de la Réforme reprendra peu à peu à la vieille théologie quelques-uns des éléments qui avaient assuré l'universalité de la doctrine et de la morale. Était-ce seulement en dehors de l'Allemagne? Dans l'entourage de Luther, des disciples comme Brenz, surtout comme Mélanchthon ont travaillé à ordonner ses idées et à élargir sa doctrine. Mais ils ne purent entièrement y réussir. Malgré quelques déviations, la pensée religieuse du maître resta fidèle à son principe. Et par là, son influence se resserra dans un cercle plus étroit. A mesure que le christianisme de Zwingli, celui de Calvin, s'affirmaient comme une croyance internationale, celui de Luther acheva de se formuler comme la religion particulière d'un peuple. Et il est remarquable que les pays où il s'est confiné soient précisément ceux qu'avaient à peine effleurés la culture classique et la civilisation gréco-romaine. La France, après l'engouement des premières années, s'est détournée de l'évangile saxon. L'Angleterre, avant d'avoir sa Réforme, s'est ralliée, sous Édouard VI, aux doctrines de Zwingli et de Bucer. C'est aussi au zwinglianisme qu'appartiendront les premiers évangéliques des pays slaves comme la Pologne. A Calvin se rattacheront bientôt les partisans de la foi nouvelle venus d'Italie ou d'Espagne, ceux de la Hongrie, des Pays-Bas, de l'Écosse. Il n'est pas jusqu'aux régions de l'Allemagne, jadis rattachées au monde romain, qui n'aient repoussé le pur luthéranisme. L'Alsace a eu Bucer. La doctrine zwinglienne a débordé sur la Bavière, le Wurtemberg, la Prusse rhénane et jusqu'en Westphalie. Le gendre même de Mélanchthon a été zwinglien. Moins de dix ans après son éclosion, la Réforme luthérienne n'était plus que l'apanage de l'Allemagne du Nord, de la Prusse, de la Livonie; hors de ces limites, elle ne s'étendra,

non sans des modifications sensibles, qu'aux pays scandinaves.

Une dernière cause allait consommer cette évolution vers le nationalisme religieux. Luther qui avait détruit dans le Christianisme l'universalité intérieure, celle de la doctrine, a encore éliminé l'universalité extérieure, celle des institutions.

III

L'Église s'était affirmée comme le « royaume de Dieu ». Société spirituelle, puisqu'elle était une union d'âmes, communiant dans la foi et dans l'amour au même symbole et aux mêmes mystères; société corporelle, parce que composée d'hommes, groupés dans un même culte, participant aux mêmes rites, enseignés par un magistère commun. Elle s'était donc peu à peu donné les organes nécessaires à toute vie collective : un patrimoine, une discipline, un gouvernement. Et dès ce jour, le dualisme est né qui deviendra la grande loi de la civilisation chrétienne. Entre Dieu et César, spirituel et temporel, Église et État, la séparation est faite, mettant en présence deux sociétés complètes, parfaites, ayant un régime différent et des attributs distincts, chacune, dans sa sphère, indépendante et souveraine. — Mais séparation et non opposition. Tout l'effort de la pensée synthétique du moyen âge avait été au contraire d'associer, sans les confondre, l'internationalisme de l'Église avec les nationalismes politiques. Et aucun peuple, plus que la France, n'avait contribué à formuler et à propager cet idéal. L'indépendance des deux pouvoirs, leur équilibre, leur entente, l'autonomie réglée de ces familles particulières, les nations, au sein de la grande famille religieuse, la chrétienté, étaient surtout l'œuvre de ses penseurs et de ses politiques. Au XVIe siècle, malgré les transformations profondes qui avaient instauré l'État moderne, le vieil idéal restait encore debout.

Nous devons voir quelle doctrine Luther lui oppose et comment ses notions sur l'Église et l'État vont le conduire à l'absorption de l'Église par l'État.

Qu'il ait eu, dans la première phase de la lutte, de 1517 à 1520, l'idée, la volonté de créer une Église nouvelle, cette conception n'apparaît pas dans ses écrits. Il déclare hautement qu'il n'entend pas détruire, mais réformer. C'est dans les cadres du catholicisme qu'il songe à instaurer sa théologie. Il se défend même de rompre avec Rome. Mais déjà, cependant, le principe intérieur auquel il

ramène la religion l'entraîne peu à peu à ébaucher l'idée d'une Église toute spirituelle, qu'il distingue de l'Église historique, en attendant qu'il les oppose. Primauté papale, conciles, épiscopat ne seront, à ses yeux, que des institutions « humaines », sans fondement dans l'Évangile. Il repousse le droit canon. Il conteste à l'autorité le droit de lier les consciences. L'idée d'autorité est-elle même compatible avec la notion de l'Évangile? Luther en arrivait à supprimer toute la structure extérieure du Christianisme. La *Captivité de Babylone* marque, en 1520, cette attitude décisive. La condamnation de Léon X, la sentence de Worms vont pousser le réformateur à l'extrême de ses théories. Elles trouvent leur expression la plus complète dans ce traité *Sur la puissance civile*, composé en 1523, qui demeure une des pièces maîtresses du système luthérien.

Il y a un royaume de Dieu : l'Église. — Congrégation des prédestinés et des élus qui forment une unité vivante dans le Christ, l'Église est, en ce sens, une société; mais son origine et sa fin déterminent ses caractères. Société *spirituelle*, car son principe est tout intérieur : ses membres ne sont un que parce qu'ils participent à un même Esprit, à une même vérité. Société *invisible*, car une structure apparente n'ajouterait rien à cette union. L'unité de l'Église est « celle de l'Esprit, non des lieux, des personnes, des choses et des corps ». Il n'est pas nécessaire que les vrais croyants se rapprochent et se rassemblent; Dieu seul les connaît, et il suffit qu'il les connaisse. Telle est la force de cette fraternité d'âmes, qu'elle peut être dispersée dans le temps, disséminée dans l'espace, sans cesser d'être, de croître, de multiplier. L'Église a jadis existé dans Israël; non parmi les observateurs de la religion légale, mais au sein de cette élite d'hommes pieux qui, vraiment inspirés, même sous la contrainte de la loi, appartenaient déjà au règne de l'Esprit. Elle a grandi entre les cadres, sous les dehors de l'Église historique, dans toutes les âmes prédestinées qui, au milieu de la corruption et des ténèbres, ont gardé la clarté pure et le sens vrai de l'Évangile. On la découvre dans Huss, comme elle est dans Luther, et chez tous ceux qui préfèrent aux œuvres légales, aux cérémonies extérieures, aux traditions humaines, la Parole divine.... Oh! Combien le nombre en est petit! « Parmi des milliers d'hommes, à peine trouverait-on un chrétien authentique. » Le règne du Christ ne s'étend pas sur tous, comme sa grâce ne s'offre pas à tous. Qu'importe à sa gloire! Elle éclate plus encore dans le choix que dans le nombre des élus.

Cette société spirituelle et invisible viendrait-elle à se constituer sous une forme extérieure, elle n'en garderait pas moins ses caractères distinctifs et primitifs. Les règles qui gouvernent les sociétés positives ne sauraient lui être appliquées. Sa structure apparente n'admet pas de matériaux humains.

L'Église ne saurait être une organisation juridique. — L'Évangile est la négation du droit, car il est le message de l'amour et de la grâce. Voilà l'unique loi de l'Église; la seule qui « gouverne, enseigne et soutient le royaume ». Loi souveraine, loi intégrale, qui ne souffre point de distinction entre les « conseils » et les « préceptes ». Invention de « sophistes » ! Toute parole de Jésus nous lie. Quand il nous demande de rendre le bien pour le mal, de renoncer, de nous dépouiller, de nous immoler, c'est une règle qu'il nous impose, non un idéal qu'il nous suggère. — Partant, entre les chrétiens, l'Évangile est la seule formule des rapports sociaux. Il ne doit y avoir entre les fidèles que des relations de charité. « Ceux qui ont l'Esprit dans le cœur sont préparés, sont enseignés à ne faire d'injustice à personne, à aimer chacun, à souffrir le mal avec joie et même la mort. Et où règnent cette soumission à l'injustice, cette passion du juste, il n'est besoin d'aucun droit, d'aucun juge, d'aucun glaive. » — Sur les chrétiens, aucune règle, aucune constitution qui puisse valablement se substituer ou s'ajouter à la loi divine. Leur obéissance se fonde non sur la contrainte, mais sur l'amour. Toute discipline imposée est une discipline usurpée; c'est là une géhenne intolérable pour les consciences. — Et enfin, dans sa vie collective, son action extérieure et publique, cette société spirituelle ne dispose que de moyens spirituels; tout autre attribut lui est interdit. Les « sophistes » qui ont investi l'Église de tous les droits d'une société parfaite, ont-ils remarqué que le Christ lui a précisément refusé ces pouvoirs accordés aux grands de la terre? « Mon royaume n'est pas de ce monde. » A quel titre, pape, évêques, abbés, chapitres, sont-ils donc princes temporels, et possèdent-ils ce qui appartient au monde : fiefs, seigneuries, cens, justices? « Vends ce que tu as et suis moi. » Par quel syllogisme prétendrait-on prouver que l'Église a, par elle-même, le libre usage des biens extérieurs, le droit d'acquérir, d'hériter, d'accumuler comme les enfants du siècle? « Remets ton glaive au fourreau. Qui se sert de l'épée périra par l'épée. » Qu'est-ce à dire, sinon qu'à tout chrétien l'usage de la force est interdit? « Les âmes ne sont pas sous la main des hommes, mais

sous la puissance de Dieu. » Sur elles, l'Église n'a aucun pouvoir coercitif. L'excommunication publique est illégitime; Dieu seul peut retrancher de la vérité. Encore plus, la punition du corps. L'hérésie est un mal qu'il faut guérir par des remèdes moraux, « non par la prison, par le fer, par le feu et par le sang ».

L'Église n'est pas un gouvernement. — Disons plus. Elle n'a pas de gouvernement. Où serait-il? Papes et évêques ne sont pas les juges de la Parole de Dieu; ils sont des hommes. L'autorité suppose une sujétion. Or, le Christ a affranchi ses fils. Tous sont libres. « Parmi les chrétiens, il ne peut y avoir de puissance : chacun est sujet l'un de l'autre. » Tous sont égaux. Le Christ a aboli parmi les siens les rangs et les castes; son sacerdoce suprême a mis fin aux sacerdoces particuliers. Le seul ordre sacré sera désormais celui des fidèles qui croient à sa Parole, sont illuminés de son Esprit, appelés à son baptême. Tous sont prêtres. Car s'il est vrai que le Baptême et le Verbe soient les deux signes nécessaires à la communication de la grâce, nul chrétien qui n'ait le droit de baptiser et prêcher, nul qui n'ait puissance de prier pour les autres, de juger de la foi, de connaître des doctrines. « Celui qui enseigne purement la parole de Dieu est vraiment pape et successeur de Pierre. » Sans doute, pour éviter la confusion, les communautés chrétiennes organisées ont-elles confié à un petit nombre les fonctions qui appartiennent légitimement à tous. Cette délégation ne confère aucun pouvoir. Le pastorat n'est qu'un service, « un ministère »; et le ministre spirituel est semblable au ministre « des choses civiles », comme lui, « un administrateur, choisi par des égaux, parmi des égaux ».

Voilà donc l'Église telle que Luther la rêve, le Luther de Worms et de la Wartburg, dans l'intensité de sa foi mystique et de son illuminisme exaspéré : une fraternité d'âmes, régie par l'Esprit, indifférente aux formes extérieures, dépouillée de tout élément de droit, de tout attribut positif, grandissant dans l'épreuve, se fortifiant par la douleur, perdue, cachée dans la masse des méchants qui l'ignorent ou qui l'oppriment. Nulle conception qui réponde mieux à son principe d'intériorité, nulle plus éloignée de l'Église historique. Et il n'est pas difficile d'y retrouver quelques-unes des idées qui, depuis le XIIIe siècle, s'étaient disséminées dans les esprits, sous l'influence du mysticisme franciscain. Cette Église de saints, de spirituels et d'égaux ne ressemble-t-elle pas à une congrégation? Elle suffirait

cependant au monde si le monde était parfait. Mais le monde est mauvais. Il est livré à l'injustice et au mal. La majorité des hommes vit en dehors de l'Évangile ou est infidèle à l'Évangile. Pour ces injustes, ces incroyants, ces tièdes, qui n'ont point place dans l'Église, une autre société est nécessaire. Par eux, pour eux, en dehors du royaume de Dieu s'est constitué le royaume du monde. Entendons la société temporelle et visible : l'État.

Qu'est-ce que l'État? Par son origine, comme l'Église, une œuvre divine, étant, comme l'Église, voulu de Dieu, institué de Dieu. Seul aspect, d'ailleurs, par lequel les deux sociétés se ressemblent. En tout, elles diffèrent : mieux encore, elles s'opposent. — L'Église est la société spirituelle des vrais croyants dispersés dans le monde; l'État, la société matérielle des hommes groupés dans un même lieu et sous une même autorité. Société à la fois plus large et plus restreinte : plus large puisqu'elle comprend les chrétiens et ceux qui ne le sont pas, les bons et les méchants, extérieurement confondus; plus restreinte, car, étant par essence un être corporel (leiplich), elle est limitée dans la durée et dans l'espace. — L'Église ne connaît que l'intérieur; l'État ne s'étend qu'à l'extérieur. Il n'a pas de puissance sur les âmes, mais seulement « sur les personnes, sur les choses, sur les biens ». — L'Église est une économie de salut. L'État n'a qu'une fin temporelle et utilitaire : l'ordre. — L'Église est fondée sur l'Évangile, sur la foi et sur l'amour; l'État, sur le « droit » et sur l'« épée ».

Nous touchons ici aux attributs essentiels qui dérivent de sa nature, parce qu'avec l'État nous entrons dans le monde de la matière et de la contrainte. S'il n'a pas d'autres moyens, c'est qu'il est uniquement une assurance, une organisation contre le mal. Et c'est aussi que, dans le monde « charnel », il n'est pas d'autre arme que la force pour dompter la poussée de l'égoïsme ou de l'instinct. Le prophétisme a prétendu fonder la société humaine sur la liberté évangélique. Utopie, de vouloir régir les méchants avec des principes qui ne s'appliquent qu'aux justes! Royaume de Dieu et royaume du monde sont autant étrangers l'un à l'autre qu'élus et réprouvés. L'Évangile, loi de la société divine, est inapplicable aux sociétés humaines. C'est comme « si un pasteur avait réuni ensemble des loups, des lions, des aigles, des brebis, les laissant libres d'aller et de venir, en leur disant : soyez bons, pacifiques. Le bercail est ouvert. Vous avez des pâturages. Ni chiens, ni bâtons à craindre....

Les brebis seront en paix.... » Qu'arriverait-il? Les brebis seraient mangées. Dans le bercail humain, les doux, les faibles, les pacifiques auraient bientôt le même sort. Sans le berger, « nul ne pourrait élever sa femme, ses enfants, servir Dieu, travailler, jouir en paix des fruits de son travail ». Les hommes ont besoin d'une main qui « les arrête, les contraigne et les pousse ». Et à cette main, celle du magistrat ou du prince, Dieu même a remis le droit et le glaive pour la protection des bons et la punition des méchants.

L'État est le règne du Droit; plus exactement, il est le Droit. S'il n'est pas en effet, de loi naturelle gravée dans la raison et dans la conscience, sur quel fondement le droit reposerait-il? De même que, dans l'ordre spirituel, Dieu seul, par un choix arbitraire de sa volonté, a distingué le bien du mal, de même, dans l'ordre terrestre, l'État a pour mission de nous dire ce qui est prescrit ou défendu. Sa volonté est la règle. Il fait « le juste et l'injuste », et contre cette volonté souveraine nulle volonté particulière qui puisse prévaloir. La loi qu'il décrète s'impose à tous par le seul fait qu'il la décrète. L'autorité de l'État apparaît ainsi comme la seule régulatrice de la vie collective et des rapports sociaux. Il ne s'agit plus ici, en effet, comme dans l'Église, d'une fraternité de services, mais d'une réglementation d'égoïsmes. La société ne pourrait vivre sans cette police de lois, cet appareil de juges, de tribunaux, qui assurent la protection des biens ou des personnes. Dès 1516, Luther n'avait assigné à la législation que cette fin utilitaire. Il n'admit jamais la grande distinction posée par l'antiquité et la philosophie chrétienne entre le Droit non écrit et la loi positive. A ses yeux, la loi positive ne fut elle-même qu'une coutume toujours variable suivant l'intérêt social et au gré du pouvoir qui l'avait établie.

Cette contrainte légale appelle la contrainte physique. La loi serait impuissante si elle n'avait par le glaive le moyen de s'imposer.

L'État est la force. Qu'il use de son arme! Au dedans, il n'a pas seulement mission de prescrire, mais de réprimer. « Si à chacun de nous était permis de punir, dans quelle barbarie serait plongée le monde? » Et qu'on ne dise point que le Christ a défendu aux siens l'usage du glaive. Au fidèle, certes : pour la défense de ses intérêts, de ses droits, de ses griefs particuliers. Mais magistrats ou princes n'agissent point pour eux. Leur fonction est un service public; ils servent la communauté, en usant, pour le bien de tous, du glaive remis entre leurs mains. — Pareillement, au dehors, l'État a la

charge de l'existence, de l'indépendance, des intérêts du peuple. Sa mission est de les défendre. Légitime est donc la guerre. Elle peut être un mal : elle est une loi. Car le péché qui, dans chaque société, met aux prises les hommes les uns avec les autres, pousse les sociétés à vouloir se dévorer entre elles. Et la guerre est chrétienne quand elle se fait pour une cause juste. C'est alors que « la main qui manie l'épée n'est plus celle de l'homme, mais bien la main de Dieu ».

Dans cette guerre juste, l'État a tous les droits. Puissance contre puissance. Il n'est même pas nécessaire qu'il soit attaqué. Se sent-il menacé dans ses intérêts vitaux ou sa liberté, il peut le premier tirer l'épée pour sa querelle. « Quand ton pays est en danger, tu dois risquer la lutte, si Dieu veut venir à ton secours, afin que tout ne soit pas perdu. » Ce ne sont point ceux qui déclarent la guerre qui sont injustes, mais ceux qui, par leur injustice, obligent à déclarer la guerre. Théorie singulièrement dangereuse qui conduira Luther à cette autre maxime que, dans ce déchaînement de la force, la force mise au service de la justice est illimitée. Et il est bon qu'elle soit telle, car la guerre n'est alors que la punition légitime de l'injustice. Le mal même que l'on fait à l'ennemi est en réalité un bien : « une œuvre de l'amour ». Il est chrétien « d'égorger courageusement, piller, incendier, lui faire tout le dommage possible jusqu'à ce qu'il soit vaincu ». Tel est le cas du médecin qui, pour sauver la vie, enlève un membre; « il paraît alors sans entrailles et sans pitié et, cependant, il fait une œuvre chrétienne. Semblablement, l'homme de guerre qui punit les méchants, détruit les injustes et provoque toutes ces calamités, paraît accomplir une œuvre non chrétienne et contre l'amour chrétien. Mais je remarque qu'il protège les gens pieux, les femmes, les enfants, la maison, les biens, l'honneur, la paix. Je trouve que c'est là une chose excellente et divine. » Sans la guerre, la condition du monde serait pire. Elle n'est « qu'une faible et courte interruption de la paix pour arriver à une paix durable, un mal pour un grand bien ».

Ce n'est donc point à une conception individualiste de la société qu'est conduit Luther. Tout au contraire son pessimisme moral ne lui fait entrevoir dans la fonction de l'État qu'une discipline de l'individu. Cette puissance formidable est-elle au moins définie, et, contre les gouvernants, les gouvernés ont-ils des garanties ou un recours? Luther ne le dit pas : sans doute, il ne le pense pas.

Il insiste au contraire sur l'obéissance. Il rappelle le mot de Paul : « Qui résiste au pouvoir, résiste à Dieu. » Le chrétien doit servir la puissance civile, non parce qu'il en a besoin, mais parce que d'autres en ont besoin. Et c'est ainsi qu'il doit faire par amour ce que les non-chrétiens font par contrainte : payer l'impôt, se rendre à la guerre, appliquer et observer la loi. Aussi bien, ces garanties où seraient-elles? Si le droit n'est que la création de l'État, quel droit peut invoquer l'individu? Si la volonté du prince est souveraine, quelle limite fixer à l'arbitraire du prince? Celui-ci peut défaire la loi qu'il a faite, violer les engagements qu'il a pris. Peut-il même s'engager? L'inférieur ne demande pas de comptes au supérieur. Laissons à Dieu seul le droit de punir la tyrannie. Luther n'admet point d'obéissance qui se mesure, ni même qui se discute. La discipline sociale n'a rien de conditionnel. Nous ne sommes point surpris que le réformateur saxon ait eu peu de goût pour la monarchie réglée de la France, et qu'il réprouve les barrières posées par les Parlements au pouvoir absolu.

Tel est l'État. Il est remarquable que dans le siècle même où les grands théologiens du catholicisme vont réagir contre les théories politiques de la Renaissance, assigner une fin morale au pouvoir, formuler un droit chrétien de la guerre, et chercher, avant Grotius, les éléments d'un droit international, la conception spirituelle de l'Église entraîne Luther à une conception matérialiste de l'État. Que, par cette doctrine, il eût voulu mettre en relief le caractère opposé des deux sociétés, les séparer, sans qu'elles puissent se confondre, lui-même nous l'a dit. Mais comment ne pas voir aussi qu'entre elles l'équilibre est rompu. D'un côté, une poussière de croyants, sans cohésion, sans règle, sans autorité réelle, sans autre contact qu'une croyance intérieure à un Évangile qui peut être diversement interprété : de l'autre, un organisme compact, hiérarchisé, encadrant les corps, disposant des biens, des intérêts, des actes de la personne humaine, ayant les deux mains qui tiennent le monde : la loi et la force. Contre cette puissance réelle, illimitée, quelle puissance peut se tenir debout? — L'âme. — Asile inviolable de la vérité, refuge de Dieu, que l'État ne peut contraindre, où il lui est interdit de pénétrer, et qui, par le martyre, saura briser sa force. Et c'est là, assurément, une conception très haute, celle des premiers chrétiens qui, isolés, perdus dans les ténèbres de Babylone, demandaient à leur foi le secret de leur liberté. Elle pouvait convenir

à la Réforme naissante, à ce petit nombre d'illuminés et d'enthousiastes qui offraient leur sang pour garder leur âme. Mais toute société spirituelle qui veut vivre ne saurait se passer d'une organisation. L'heure arrivait où la Réforme elle-même allait en chercher une. Dans quelle mesure et sous quelle forme la doctrine de Luther allait-elle lui permettre de se constituer?

Que son idéal fût le régime de la communauté, autonome, libre, analogue à ce qu'il croyait être l'Église apostolique, on l'a prétendu. Et il est vrai que c'est le régime qu'il s'efforce, en 1522, d'instituer à Wittemberg, qu'en 1524, il recommande aux magistrats de Prague et de Leipzig. Le peuple appelé à choisir ses ministres, à surveiller la prédication, à juger la doctrine, n'était-ce point l'application des idées du maître sur le sacerdoce universel? Ainsi Luther eût établi l'Église comme une démocratie religieuse; seules, les circonstances l'auraient entraîné à se rallier, mais à contre-cœur, à l'Église d'État. Mais, en Allemagne même, cette évolution a été contestée. Si nous étudions les écrits de Luther, nous voyons que, dès le début de la révolution religieuse, l'idée d'Église d'État ne lui répugne point. C'est lui-même qui a introduit le prince dans le cercle réservé de la religion.

A cette entente, tout le pousse : ses aspirations nationales, les souvenirs occamistes, comme aussi son tempérament. Ce grand semeur d'idées est un homme d'action ; ce prophète, un réaliste. Il compte avec les faits, et, à l'absolu des théories il sait allier l'opportunisme des moyens. « Homme subtil », allait dire à Worms, en 1521, l'ambassadeur de Venise. Rappelons-nous avec quelle souplesse il se joue de Cajetan et glisse entre les mains de Miltitz, avec quel art consommé il essaye d'échapper à Léon X lui-même! On ne saurait être surpris qu'il ait songé à s'assurer les forces positives qui servent d'armure aux forces morales. Il a compris la toute-puissance des princes et songé à s'en servir, tout au moins à la ménager.

Contre les légats de Rome, il s'est appuyé sur l'électeur de Saxe; contre Rome elle-même, sur le sentiment national et les seigneurs. Mais déjà, dans l'âpreté de la lutte, s'il réclame la liberté pour sa croyance, il s'élève contre l'indépendance du sacerdoce. Lisez l'*Appel à la noblesse allemande*. Toutes les théories célèbres des défenseurs de l'Empire réapparaissent dans ce petit livre inspiré d'Occam et de Marsile. Le pape est soumis à l'empereur. Juridictions, privilèges, biens et dotations du clergé ne sont qu'une concession du prince,

et celui qui a donné peut reprendre. La puissance civile a le droit, le devoir de réformer l'Église; elle peut réunir le Concile, contraindre, au besoin même, déposer le pape. Peu à peu, derrière les déclarations idéalistes sur la vertu spirituelle de l'Évangile, apparaît cette autre idée, toute positive, que les seigneurs doivent mettre leur force au service de l'Évangile. Luther écrira en 1521 : « Changer le culte est l'affaire des puissances civiles et de la noblesse...; » où encore : « Il est du devoir des princes chrétiens de s'opposer aux loups et de s'inquiéter du salut du peuple. » Que le triomphe de la Parole soit l'œuvre des puissances ou des consciences, peu lui importe, pourvu qu'elle soit prêchée d'abord.

Les progrès de la Réforme ne feront qu'ancrer cette conviction. Dès 1522, l'organisation du nouveau culte à Wittemberg se fait avec l'autorité de l'électeur de Saxe. Au prince chrétien, Luther n'assigne plus seulement la tâche de défendre l'ordre, mais le devoir de protéger la religion. Ainsi, c'est bien à l'autorité de l'État qu'il va demander l'unité morale. En 1523, l'année même où il publie son *Traité sur la puissance civile*, il écrit ces lignes significatives : « Personne n'ayant plus de puissance que le glaive temporel, les princes sont les coopérateurs des chrétiens, des prêtres, de l'Esprit. Leur dignité, leur fonction qu'ils ont reçue de Dieu les laissent libres d'aller là où il est besoin, où il est utile qu'ils aillent. » Et Mélanchthon précisera la pensée du maître en les invitant à « servir la gloire de Dieu, supprimer les erreurs et porter remède aux consciences ». Qu'est-ce à dire? sinon mettre la force au service de la vraie foi. Déjà Luther avait demandé à Frédéric le Sage d'interdire « l'idolâtrie » sur ses terres. Il réclamera de son successeur, Jean Frédéric, la fermeture des couvents, la spoliation des biens ecclésiastiques, le bannissement des prêtres. Les tentatives d'orthodoxie légale trouveront, en 1527, leur consécration officielle dans les articles donnés aux visiteurs ecclésiastiques. Ordre de ne tolérer « ni sectes, ni schismes...; » ceux qui ne se rallieront pas à l'Évangile devront vendre leurs biens et quitter le pays. L'intolérance religieuse si justement reprochée à Calvin ne sera pas une innovation du réformateur de Genève. L'Allemagne luthérienne avait donné l'exemple en mettant la force au service de sa foi.

Luther n'avait réclamé le concours de l'État que contre le papisme. Mais on ne fait point à l'État sa part. A protéger la nouvelle Église, le prince se créait des titres à la dominer.

Par sa doctrine même sur les droits de la société civile, Luther se voit contraint de lui abandonner « l'extérieur », le « légal », comme par sa théorie des choses « indifférentes » qui exclut la discipline et le culte de l'unité de la foi, il lui ouvre les portes de la communauté chrétienne. Le prince qui ne saurait instituer l'Église peut au moins l'organiser. Il a toute autorité d'abord sur les biens. Il lui appartient d'autoriser les fondations, d'en régler l'usage, de disposer de l'emploi des dîmes, de surveiller le patrimoine et les revenus ecclésiastiques. Il a aussi une juridiction sur les personnes. Désormais les causes matrimoniales lui seront soumises : lui seul appliquera l'excommunication publique. Quand, en 1539, les consistoires seront établis, ceux-ci tiendront leurs pouvoirs de son autorité. Cette sécularisation de la discipline ne suffira pas encore. Comme membre « principal » de l'Église, le prince interviendra légalement dans la vie religieuse. Il se prononcera sur la création des paroisses ou des communautés, et il en choisira les ministres. Il nommera les visiteurs chargés de s'enquérir de la foi et des mœurs, de surveiller le clergé et les fidèles. Il statuera sur la forme du culte et la liturgie. Bientôt il sera appelé à juger de la doctrine. L'idée ébauchée dans les instructions de 1527 se précise à mesure que l'organisation du protestantisme allemand s'achève. Princes ou magistrats ont été appelés à se prononcer sur la confession d'Augsbourg. Ils ont discuté et souscrit les articles de Smalcalde. Luther reconnaîtra lui-même qu'en cas de dissidence entre prédicateurs, il appartient au souverain de dire « lequel ne s'accorde pas avec l'Écriture » et de lui imposer silence. Le prince est vraiment le chef de l'Église. Il en est devenu l' « évêque », comme aux conciles chargés de définir le dogme ont succédé des assemblées mixtes de seigneurs et de théologiens.

La révolution commencée par Luther pour libérer les âmes se consommait ainsi par le despotisme religieux de l'État, et l'opposition des deux pouvoirs préparait l'absorption du ministère par la puissance civile. Le réformateur saxon avait pu écrire que « depuis le temps des Apôtres, aucun docteur, aucun écrivain, aucun théologien, aucun juriste, n'avait mieux que lui confirmé, éclairé, consolé la conscience des milieux temporels... ». Et cela était exact. Il n'avait dépouillé la vieille Église que pour enrichir les princes, et ce fut peut-être son remords d'avoir pu être le témoin des conséquences de ce grand changement. En 1533, il écrivait à Schabel, au sujet de

l'excommunication : « Je ne voudrais pas que le magistrat politique pût être mêlé à l'œuvre des pasteurs. Par tous les moyens, une séparation devrait s'accomplir pour que demeurât stable une vraie et assurée distinction des deux pouvoirs. » Il était trop tard. Le luthéranisme avait ruiné, au profit des églises d'État, la vieille théorie du dualisme. Et avec elle, disparaissait aussi le principe de la liberté religieuse, tel que le Christianisme primitif l'avait proclamé.

C'était aussi l'idée d'une Église internationale qui s'écroulait. Un agrégat d'Églises locales, sans autre lien entre elles que leur confession de foi, livrées à la surveillance et à la volonté des princes, encadrées fortement dans l'État, devenues un de ses rouages, tel sera le nouveau christianisme de l'Allemagne. Attendons moins d'un siècle. Nous en verrons l'aboutissant logique dans la fameuse ormule que la religion du prince est celle de ses sujets, que la croyance est déterminée par le territoire. Le triomphe du principe national est complet; et, contraste saisissant! le christianisme allemand qui prétendait affranchir du paganisme la religion chrétienne, finit par le retour même au principe des religions antiques : l'union étroite du sacerdoce comme du culte à la cité.

*
* *

Quand, à Wittemberg, on entre dans cette vieille église du château qui fut le berceau de la Réforme, on éprouve quelque saisissement. Il semble que dans le temple où Luther a prêché, où il afficha ses thèses célèbres du 31 octobre 1517, rien n'ait été changé depuis quatre siècles. Le temps a respecté la parure du svelte édifice, ses arcatures et ses voûtes, ses vitraux et ses dalles. Au fond du sanctuaire où dorment, côte à côte, inséparés dans la mort comme dans le souvenir d'un peuple, Mélanchthon et Luther, l'autel est resté debout. Sur la nappe blanche qui le recouvre se dressent encore un Christ et des cierges; à droite et à gauche, des stalles sculptées, ornées d'un écusson, semblent attendre leurs dignitaires, et, les dominant toutes, un trône surmonté d'un dais marque la place de l'officiant prêt à entonner la psalmodie ou à bénir le peuple. Mais la lampe éteinte, l'autel sans tabernacle, révèlent que l'hôte invisible n'est plus là : un livre l'a remplacé. Les écussons sont les armes des princes de l'Allemagne; le trône est celui de l'Empereur.

Image et symbole vivants! A l'histoire qui passe le christianisme

de Luther prétend s'offrir comme le pur christianisme. Regardons de plus près. Il n'est plus la foi des siècles, de la tradition, ni même de l'Évangile. Il est la croyance diminuée d'une race, d'un peuple, tout au moins de la partie de cette race, de ce peuple qui a fait de l'Allemagne entière une nation. Séparé du grand courant d'humanité qui portait le message de Jésus, il s'est comme trié et mis à part, isolé dans ses dogmes non moins que dans son orgueil. A-t-il été lui-même un produit, et Luther n'a-t-il fait que donner une formule et une voix aux aspirations vagues, indéfinies de son milieu? Est-il devenu un ferment, infusant à la vieille Germanie du Saint-Empire une âme nouvelle? L'esprit allemand a-t-il créé Luther, ou Luther l'esprit allemand? Ce qu'on peut dire, c'est que jamais religion et patrie ne furent plus étroitement soudées, que, nulle part, lien plus intime n'a rattaché le génie d'un peuple à sa croyance. Ces idées de Luther, nous les retrouvons aujourd'hui. Elles ne sont pas seulement le symbole d'une Église. Elles ont pénétré la philosophie de l'Allemagne; elles inspirent sa vie publique. Même conception mécaniste de la vie; même foi dans un rôle prédestiné et une élection divine; même négation du droit et de la liberté morale, fondement de la liberté publique; même affirmation du rôle de l'État, de sa force, de sa contrainte. Il ne serait pas difficile de retrouver la filiation qui rattache un Treitschke, un Hegel, un Fichte au grand réformateur. Dans la plupart de ses hommes d'État, de ses penseurs, de ses chefs, l'Allemagne contemporaine remonte à Luther. Et elle a raison de l'honorer, s'il est vrai que la grandeur d'un peuple consiste à dominer les autres et non à contribuer au progrès de tous.

Mais le monde aussi a le droit de se demander si l'œuvre de Luther l'a bien servi. Il est au moins douteux qu'en brisant l'unité chrétienne, l'Allemagne ait travaillé au progrès du Christianisme, qu'en faisant sienne une mystique négatrice de la valeur de l'homme, elle ait préparé, comme Harnack l'a prétendu, l'éclosion des temps modernes. Esprit classique, institutions libres, idéal démocratique, toutes ces grandes forces dont nous vivons ne sont pas l'héritage de Luther. Enfin, si à l'encontre des religions nationales, l'idée d'une religion des âmes s'est maintenue, conservant avec elle l'indépendance de l'esprit, et éveillant peu à peu, par son existence même, au sein de l'humanité, la notion d'une conscience, de relations, de devoirs communs, ce n'est pas non plus à l'Allemagne de Luther qu'on le doit. C'est la France qui, au XVIe siècle, comme à d'autres

époques de son histoire, a représenté le principe de l'universel. Et elle l'a sauvé doublement : par le catholicisme d'abord, auquel elle est demeurée fidèle, et par la Réforme qu'elle a contribué tout ensemble à enrayer et à propager. Par son besoin de clarté, de logique, son esprit de synthèse et son esprit de propagande, son sens moral et son sens social, et aussi parce que dans le protestantisme, nationalisé par Luther, il a rétabli un universalisme religieux, Calvin est bien Français.

IMBART DE LA TOUR.

LE SENS DE LA RÉVOLUTION RELIGIEUSE ET MORALE ACCOMPLIE PAR LUTHER

Pour bien comprendre le caractère et la portée de l'œuvre de Luther, il ne faut pas redouter de pénétrer jusqu'au cœur de sa pensée et de sa vie religieuses et d'en discerner la nature propre à travers les formules théologiques par le moyen desquelles il les a exprimées et quelquefois aussi voilées. Si multiples que soient les facteurs qui ont agi sur le réformateur allemand et dont il est devenu l'instrument, tantôt d'une manière consciente, tantôt d'une manière plus ou moins inconsciente, le facteur religieux les domine tous; le négliger ou même simplement le mettre sur le même plan que les autres, serait se condamner à rester à la périphérie de son œuvre ou à n'en voir que le côté le plus extérieur et le plus apparent.

Luther n'a trouvé sa voie qu'en tâtonnant et même lorsqu'il l'eut trouvée il a varié sur bien des points. Dans le cadre restreint de cette étude nous ne pourrons tenir compte que dans une faible mesure de son développement et de ses variations, nous nous en tiendrons principalement aux idées maîtresses qui se dégagent de ses écrits et de ses actes à l'époque de la pleine maturité de son génie.

Luther s'est engagé dans son œuvre de réforme sans plan préconçu, même sans l'intention de jouer le rôle de réformateur. Il n'était ni un humaniste cu un philosophe préoccupé de placer la pensée du monde chrétien sur une base nouvelle, ni un organisateur impatient de débarrasser l'Église des abus qui la déparaient, ni enfin un novateur imbu des idées de réforme et de révolution sociales qui agitaient les esprits surtout depuis le commencement du XVe siècle. Il a été amené à entreprendre son œuvre uniquement sous l'action d'expériences personnelles d'ordre spécifiquement religieux. On sait sous l'empire de quelles préoccupations il est entré au couvent : il voulait faire son salut par des œuvres particulièrement méritoires, c'est-à-dire par le renoncement à la vie de famille et l'ascétisme. Il

n'aboutit qu'à un sentiment de douloureuse impuissance et d'éloignement à l'égard de Dieu. Il ne reprit courage que dans la mesure où l'espoir d'une réconciliation directe avec Dieu par la seule confiance en sa miséricorde, l'emporta dans son âme sur les stériles efforts pour mériter sa faveur. Ce ne furent pourtant pas les tentatives infructueuses pour obtenir la paix de l'âme, ni non plus les consolations qui l'avaient arraché à son désespoir, qui le déterminèrent d'une manière directe à lancer un appel à l'Église et finalement à entrer en lutte avec elle. Il ne songeait pas encore à attaquer ni le monachisme, ni le système théologique de l'Église, ni sa hiérarchie ; il s'efforçait au contraire de se persuader qu'il était dans sa tradition authentique, en s'inspirant de plus en plus de saint Paul et de saint Augustin. Il avait triomphé depuis plusieurs années de la crise de mélancolie et d'ascétisme aigu qu'il avait traversée au couvent et il était entré dans une voie normale d'étude et d'action, lorsque commença sa carrière de réformateur. Ce qui l'y fit entrer, c'est la question de la vente des indulgences intimement liée au sacrement de la pénitence, c'est le conflit dans lequel il se vit entraîné au sujet de ce sacrement. Les abus grossiers auxquels il donnait lieu le déterminèrent à le soumettre à une critique d'abord timide puis de plus en plus radicale.

La pénitence était le principal moyen par lequel l'Église catholique agissait sur la conscience de ses fidèles. Elle était pour ceux-ci le phénomène religieux normal, celui dont ils avaient à se servir constamment pour atteindre le but le plus immédiat de leur vie religieuse, celui de se sentir en paix avec Dieu. Sans doute il ne s'agissait pas, dans la religion catholique, uniquement d'assurer les relations du fidèle avec Dieu par la suppression des conséquences du péché ; il y avait, à un degré inférieur, la préoccupation, commune à toutes les religions, de rendre la divinité propice en vue de toutes sortes d'avantages immédiats et terrestres que l'on attend d'elle, il y avait, à un degré supérieur, la recherche de la perfection, voire même de l'union mystique avec la divinité, par le sacrement et la contemplation soutenue par les exercices ascétiques, il y avait, pour l'Église dans son ensemble, le souci de sa tâche moralisatrice, de son prestige, de sa domination, mais pour le chrétien moyen, la pratique de la religion chrétienne consistait essentiellement à effacer le péché par la pénitence. Il est vrai qu'en théorie elle ne faisait que supprimer un obstacle à la vie chrétienne normale qui avait pour but

de mériter le salut par les bonnes œuvres avec le secours de la grâce divine, mais en fait, comme la plupart des chrétiens n'étaient pas des saints, la vie chrétienne positive occupait moins de place dans leur existence que la constante réparation de leurs fautes; beaucoup d'entre eux ne vivaient pour ainsi dire spirituellement que par la confiance qu'ils avaient en l'efficacité et la possibilité indéfinie de cette réparation.

La place que la pénitence occupait dans la vie religieuse catholique, montre que le catholicisme avait su se maintenir au rang d'une religion éminemment éthique, l'institution de la pénitence, en effet, n'avait pas seulement pour but d'assurer le respect de la morale sociale, mais aussi de guider et de surveiller les mouvements de l'âme. Elle pouvait être bienfaisante ou malfaisante, suivant la norme d'après laquelle on invitait le fidèle à juger sa conduite et le rôle, soit de juge, soit de moralisatrice, soit de consolatrice que s'attribuait l'Église. En fait elle aboutissait surtout à faire du prêtre l'arbitre des consciences. Il était le maître de les inquiéter ou de les calmer à son gré. Elle dénotait une notion toute juridique de Dieu et une conception superficielle de la vie morale qui la réduisait à une série d'actes isolés extérieurs ou intérieurs, au lieu d'y voir l'expression d'une disposition permanente du cœur et de la volonté. Elle favorisait la propension de la masse des fidèles à se contenter d'une rectitude de vie moyenne et plutôt négative que positive et de laisser à une élite la plénitude de la vie religieuse et morale. Sans doute la pénitence comportait de la part du fidèle, non seulement la confession de ses péchés, mais la contrition, c'est-à-dire le regret sincère d'avoir offensé Dieu, mais au besoin l'Église se contentait de l'attrition, c'est-à-dire de la simple crainte du châtiment, elle constituait de la part de l'homme un effort méritoire qui, joint à la confession, lui valait l'absolution. Celle-ci avait pour conséquence la remise des peines éternelles, encourues par quiconque s'était rendu coupable d'un péché mortel; les satisfactions étaient ensuite nécessaires comme équivalent des peines temporelles que l'absolution ne supprimait pas. Les indulgences dispensaient des peines temporelles et délivraient du purgatoire ceux qui n'avaient pas assez souffert pour leurs péchés en ce monde. Il y avait donc concours de l'homme et de Dieu. Le rôle de l'homme pouvait être compris d'une façon très sérieuse, il pouvait aussi être réduit à un minimum, celui de Dieu consistait à communiquer à

l'homme sa grâce. Sans elle il ne pouvait ni vivre chrétiennement, ni faire pénitence efficacement. Mais cette grâce, il importe de le faire remarquer, n'était autre chose qu'une force surnaturelle départie au croyant soit gratuitement, soit en raison de ses mérites. Elle l'éclairait et le fortifiait à des degrés très divers et lui était accordée en quelque sorte par portions successives et variables, par le moyen des sacrements. Cette notion plus magique qu'éthique de la grâce contribuait, avec celle de la pénitence, à donner à la vie chrétienne un caractère d'instabilité et d'intermittence et ne visait nullement à la formation et à l'affermissement du caractère moral. L'action de la grâce donnée dans la pénitence ne tendait pas à créer un rapport nouveau entre Dieu et l'homme, elle laissait subsister le conflit entre les impulsions naturelles du fidèle et la loi divine, elle le mettait simplement en mesure d'en conjurer les effets par des efforts toujours renouvelés. En dernière analyse son salut dépendait des mérites qu'il avait su acquérir.

C'est à ce processus demi-juridique, demi-magique que se réduisait, dans le système catholique, l'acte religieux par excellence. Et c'est cette même combinaison ingénieuse et subtile entre la magie sacramentaire et un moralisme orienté vers l'idée de mérite et de récompense qui dominait le système tout entier. Pratiquement il aboutissait à faire osciller constamment les fidèles entre une confiance aveugle en des actes de culte tout extérieurs et la crainte perpétuelle de la justice de Dieu. Sans doute il y avait encore autre chose dans le catholicisme, nous l'avons déjà fait remarquer. A la piété qui culmine dans le sacrement de la pénitence, se superposait celle qui vise à l'union mystique avec Dieu. Mais ce but supérieur, la masse des fidèles ne l'entrevoyait que de loin et confusément à travers les mystères du sacrement de l'autel. Pour elle la question religieuse était celle que pose et que résout à sa manière l'institution de la pénitence.

Eh bien il en est de même pour Luther, nous n'hésitons pas à le dire. On ne saurait assez insister sur cette vérité capitale, car elle renferme la clef de l'intelligence de la théologie et de l'activité réformatrice du moine saxon. Le sacrement de la pénitence est son point de départ. Pour lui aussi, le problème qu'il pose est le problème religieux par exellence. Il accepte en un certain sens, le cadre que l'Église catholique lui offre, mais pour le remplir d'un contenu nouveau. On peut même dire qu'il va plus loin qu'elle et que c'est

en cela que consiste son originalité : elle considère la pénitence comme un moyen, comme un remède, il la considère comme un but, mais par ce fait même il la transforme et la transfigure. La première des fameuses quatre-vingt-quinze propositions que Luther afficha sur la porte de l'église de Wittemberg, le 31 octobre 1517, est ainsi conçue : « Lorsque notre Seigneur et Maître Jésus-Christ dit : Amendez-vous, etc., il veut que la vie tout entière de ses fidèles sur la terre soit une constante et incessante pénitence. » Cette proposition renferme le programme de sa carrière de réformateur. Pour le catholicisme la pénitence était au premier plan de la vie chrétienne, puisque l'homme pèche sans cesse, mais les sentiments que la pénitence suppose, n'en étaient pas moins considérés comme des sentiments transitoires auxquels on cherchait à échapper le plus vite possible, les uns pour rentrer dans la conscience de leur rectitude morale, les autres pour se livrer de nouveau à leurs instincts et à leurs passions, quitte à en corriger les effets funestes par une pénitence renouvelée. Luther demande avant tout à tous les chrétiens une disposition religieuse permanente, et cette disposition n'est autre que celle du pénitent. Il veut que le chrétien soit un perpétuel pénitent. Pourquoi le veut-il et comment peut-il concevoir ainsi la nature propre de la vie chrétienne? Est-ce uniquement parce qu'il considère, lui aussi, l'homme comme perpétuellement enclin au péché? Non, c'est surtout parce qu'il est convaincu que c'est du sentiment du péché même que doit naître le rapport définitif entre Dieu et l'homme. Mais dès lors il se trouve amené à envisager ce rapport tout autrement que le catholicisme et par conséquent à se faire aussi une idée tout autre de la pénitence. Luther l'appelle quelquefois un sacrement, mais au fond, il ne l'envisage pas comme tel. Sans doute il a laissé subsister la pénitence comme acte ecclésiastique par lequel on se prépare à la communion et dans lequel le ministre du culte intervient, pour entendre, non l'énumération détaillée de toutes les transgressions commises par le pénitent, mais une confession générale des péchés et pour prononcer ensuite une formule d'absolution. Mais l'essentiel est pour lui la pénitence, comme acte intérieur qui dure toujours et dont l'effet est indépendant de toute intervention sacerdotale. En quoi consiste cet acte? Il faut tout d'abord que le pécheur reconnaisse son péché et le regrette. Ce mouvement de l'âme, Luther le décrit de diverses manières. Tantôt il insiste sur l'expérience que

nous faisons de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ et qui nous inspire l'amour de la vraie justice et par contre-coup la détestation du mal, tantôt il insiste sur les terreurs de la conscience secouée par les commandements et les menaces de Dieu et se réfugiant ensuite dans les bras de sa miséricorde. Cette différence peut se ramener à une différence de points de vue. La théorie catholique faisait un mérite à l'homme de sa componction, c'est-à-dire du sentiment très vif qu'il avait de sa culpabilité et de la crainte qu'il en éprouvait. Luther ne veut pas entendre parler de ce mérite ni d'aucun autre, voilà pourquoi, lorsqu'il parle des dispositions que l'homme doit avoir, il appuie sur la manifestation de la grâce divine qui ne laisse subsister aucun acte méritoire de la part de l'homme, mais lorsqu'il envisage la contrition comme l'œuvre de Dieu, il y fait rentrer l'action bienfaisante de la loi divine qui, considérée ainsi *a parte Dei*, ne constitue pas un mérite pour le pécheur et le pousse vers la grâce. L'homme est donc avant tout passif dans la pénitence et actif seulement dans la mesure où la grâce divine l'en rend capable. Luther écarte absolument toute idée de mérite à obtenir par des œuvres ou même par des dispositions intérieures. Il exige que le croyant, non seulement s'effraye des conséquences de son péché, mais déteste le péché lui-même en présence de la vraie justice qu'il voit éclater dans l'amour de Dieu bien mieux encore que dans sa loi, sans qu'il mette toutefois sa confiance en aucune façon dans les dispositions nouvelles qui naissent en lui, mais uniquement dans la grâce de Dieu qu'il saisit par la foi. La foi, c'est-à-dire la persuasion que Dieu veut nous pardonner nos péchés pour l'amour de Jésus-Christ, voilà l'élément essentiel de la pénitence. Dans la théorie catholique elle n'intervient que comme adhésion explicite ou implicite à la doctrine de l'Église sur la vertu de ce sacrement, chez Luther elle est l'acte par lequel le pécheur appréhende la grâce de Dieu. Sans elle il n'y a point de pénitence au sens chrétien du mot, il n'y a qu'une alternative : ou bien le sentiment du péché est sérieux et profond, alors il conduit au désespoir, ou bien il ne l'est pas, alors le pécheur se repose sur une vaine confiance en des mérites imaginaires et en l'action magique du sacrement. C'est la contrition unie à la foi, fécondée par elle qui fait la vraie pénitence. La justification en est le fruit immédiat : Dieu considère le pécheur repentant comme s'il était juste et celui-ci a dès lors la ferme assurance qu'il n'a plus rien à redouter de la colère

de Dieu, mais au contraire tout à attendre de sa bonté paternelle. La justification est le couronnement de la pénitence, mais elle ne la supprime pas, elle la suppose au contraire d'une façon permanente. On est justifié devant Dieu, à condition d'être toujours dans cet état de pénitence intérieure dont la foi est la condition essentielle. Il ne s'agit pas pour le chrétien d'atteindre à la perfection, encore moins de s'élever au-dessus de la sphère du péché et du remords en s'affranchissant de la loi divine, son état normal consiste à ressentir sans cesse l'aiguillon du péché, mais en même temps à réagir contre ce sentiment par la certitude que la foi nous assure la paix avec Dieu.

Ce qui permet à Luther d'accorder à la foi ce rôle prédominant, c'est sa notion de la grâce. Celle-ci n'est plus une force surnaturelle communiquée à l'homme d'une manière magique, mais une disposition favorable de Dieu à l'égard du pécheur, elle n'est plus une chose qui émane de Dieu, mais un rapport de personne à personne que le Père céleste daigne établir avec sa créature pécheresse. A cette nouvelle notion de la grâce correspond une nouvelle notion de la foi. Elle n'est pas l'adhésion à certaines vérités, ni la soumission à l'autorité de l'Église, mais la confiance dans les promesses de Dieu renfermées dans l'Évangile.

La pénitence telle que Luther la comprend, place le fidèle au sommet de la vie chrétienne. Il ne saurait s'élever plus haut que jusqu'à la foi qui lui assure, à travers le repentir, le pardon de Dieu. Mais est-ce bien là un sommet? L'homme toujours coupable et toujours pardonné n'est-il pas dans une situation humiliante et déprimante? Il n'en est rien. Le chrétien justifié par la foi n'est pas un être courbé et tremblant, inquiet de retomber dans l'abîme dont il vient d'être tiré, il est, au contraire, plein d'assurance, le seigneur et maître de toutes choses, comme Luther s'exprime dans son traité de la liberté chrétienne. D'abord, certain de sa réconciliation avec Dieu, il est aussi certain de son secours, le monde est impuissant contre lui, par la foi il le brave et tout concourt à son bien, il n'est plus entre les mains des hommes, ses destinées ne dépendent que de Dieu seul. Ensuite il n'a plus besoin d'intermédiaire entre Dieu et lui, il a librement accès auprès du Père Céleste. Non seulement le chrétien justifié ne recourt plus au ministère du prêtre pour s'assurer la faveur de Dieu, il est prêtre lui-même, parce qu'il n'y a pas, au point de vue religieux, de degré supérieur à celui

qu'il occupe. Il est prêtre, non parce qu'il puise lui-même dans l'Écriture Sainte, la connaissance de la vérité chrétienne ou qu'il aurait le droit de discuter de cette vérité, Luther ne se place pas à ce point de vue intellectuatiste pour affirmer le sacerdoce universel, il le déduit de la souveraine vertu de la foi qui rend tous les croyants égaux devant Dieu en les plaçant tous au rang le plus élevé qu'il soit donne à l'homme d'obtenir. Le chrétien est par lui-même affranchi de tout par ce phénomène, personne n'a autorité sur sa conscience, la révélation de Dieu est sa seule règle. Enfin la foi est aussi la source d'une rénovation morale. Luther ne sépare pas la justification de la sanctification, comme le fit plus haut la théologie luthérienne. Le chrétien qui vit par la foi ne jouit pas passivement et égoïstement de son salut : par la charité il est le serviteur de tous. Parfois Luther va jusqu'à affirmer qu'il fait le bien tout naturellement et sans effort. « La foi, dit-il dans sa préface de l'épître aux Romains, est une chose vivante, active, industrieuse, tellement qu'il est impossible qu'elle ne produise pas le bien sans cesse. Elle ne demande pas s'il y a de bonnes œuvres à faire, mais avant qu'on ne l'ait sollicitée, elle les a faites et elle agit sans cesse. Celui qui ne fait pas de bonnes œuvres, n'a pas la foi.... La foi est une confiance vivante et hardie en la grâce de Dieu. Celui qui la possède risquerait mille fois sa vie plutôt que de la lâcher. Cette confiance et certitude de la grâce divine rend joyeux, audacieux et plein d'entrain à l'égard de Dieu et de toutes les créatures; c'est ce qu'opère le Saint-Esprit par la foi. Aussi l'homme devient-il, sans contrainte, disposé avec entrain à faire du bien à tout le monde, à souffrir toutes sortes de maux, pour l'amour et la gloire de Dieu qui lui a témoigné cette grâce; ainsi il est impossible de séparer les œuvres de la foi, aussi impossible que de séparer la chaleur et la lumière du feu[1]. » Un passage d'un sermon pour le troisième dimanche de l'Avent exprime les mêmes pensées : « Si tu demandes à un homme chaste pourquoi il est chaste, il doit dire : Ni à cause du ciel, ni à cause de l'enfer, ni par amour de quelque gloire, ni par crainte de quelque honte, mais uniquement parce que cela me semble excellent et que cela plairait à mon cœur, quand même ce ne serait pas commandé. Le cœur ainsi disposé aime la loi de Dieu et l'accomplit avec joie. » Il ne faudrait pas cependant que de

1. *Oeuvres de Luther*, éd. d'Erlangen, LXIII, 125.

semblables passages nous fissent oublier que Luther considère le chrétien justifié comme étant toujours sous l'action du péché. Ils décrivent un idéal auquel la réalité ne répond pas, ou du moins ne répond que rarement, ils constatent que le germe d'une vie nouvelle est déposé dans l'âme du croyant, mais un germe qui ne se développe jamais qu'imparfaitement. En fait l'homme a toujours besoin de l'aiguillon et de la lumière de la loi divine pour discerner et pour faire le bien. Luther en relevant le caractère de spontanéité de la vie chrétienne, veut surtout combattre l'idée du mérite, parce qu'il la considère comme antireligieuse et propre à pervertir l'acte moral, en y introduisant le calcul.

S'il est vrai que la conception que Luther se fait de la pénitence nous introduit au cœur même de sa vie spirituelle et de ses tendances réformatrices, le caractère de celles-ci nous apparaîtra sous son véritable jour. Trois tendances principales se manifestèrent dans le christianisme tel que le concevaient les premiers siècles et le moyen âge : la tendance métaphysique et mystique, la tendance morale et moralisatrice, enfin la tendance politique. La première caractérise surtout la piété et la théologie de l'Église orientale et y a donné naissance aux dogmes qu'elle considère en quelque sorte comme sa raison d'être, c'est-à-dire au dogme de la trinité et au dogme christologique, mais elle a aussi pénétré en Occident. Cette tendance voit dans la religion un moyen pour l'homme de s'unir mystiquement à Dieu, en participant à l'union métaphysique de la nature divine avec la nature humaine en la personne de Jésus-Christ. Ce mysticisme est le véritable tréfonds religieux du catholicisme, non pour la masse sans doute, mais pour une élite qui fait véritablement de la piété la substance de sa vie, il est le sanctuaire dont la religion qui culmine dans la pénitence, n'est que le parvis. Dans le système catholique la justification du pécheur pénitent n'est qu'une étape, et la vie correcte selon les commandements de Dieu n'est qu'un degré inférieur de la vie chrétienne, même la vie selon les conseils évangéliques qui assure des mérites exceptionnels n'est encore, par elle-même, qu'un moyen plus sûr que d'autres d'obtenir ce salut dans l'autre vie. Le véritable sommet de la vie chrétienne, c'est l'anticipation de ce salut, c'est la jouissance immédiate, si imparfaite, si précaire, si intermittente soit-elle, de la vie divine. En mangeant l'hostie consacrée dans l'eucharistie, le fidèle s'unit à Dieu d'une façon mystérieuse, par un moyen matériel il est vrai,

mais Dieu est aussi présent sur l'autel qu'il l'est au ciel, la manducation de la chair qu'il a revêtue dans l'incarnation de la deuxième personne de la trinité, est une véritable communion avec lui. Du reste le sacrement n'est pas la seule manière dont le fidèle participe en quelque sorte à la vie de Dieu. A un degré supérieur il y a l'union avec Dieu par la vie contemplative et l'extase; par elles l'homme échappe d'une manière plus ou moins complète au domaine des choses matérielles et s'unit avec l'objet de sa contemplation, de telle sorte que Dieu et l'homme sont un, non par un accord de leurs volontés, mais par une fusion de leur être.

A cette piété qui veut en quelque sorte que l'homme se surpasse lui-même et triomphe, non seulement du péché, mais de sa condition d'être fini, Luther oppose l'affirmation qu'il n'y a rien de supérieur à la foi, à la certitude qu'elle donne, à l'union avec Dieu qu'elle assure. Sa religion est profondément éthique; elle n'est autre chose que la personne de l'homme entrant en rapport avec la personne de Dieu, non en vertu de ses mérites, ni non plus dans une perpétuelle crainte de sa puissance et de sa justice, mais par la confiance en sa miséricorde. La religion de Luther n'a rien de naturiste, pas même au sens le plus subtil de ce mot, ni rien d'intellectualiste. Elle est pure de tout vestige du matérialisme religieux que le paganisme antique avait légué à l'Église chrétienne, aussi bien que de l'intellectualisme que lui avait transmis la philosophie grecque. L'union avec Dieu ne se fait ni par le sacrement, ni par l'extase, ni par la pensée, elle se fait par la foi qui jaillit du cœur.

Luther a été sous l'influence du mysticisme allemand qui lui a fait connaître la religion intérieure par opposition au formalisme tout extérieur de la religion officielle, mais sa religiosité n'est rien moins que mystique, si l'on prend ce terme au sens strict du mot. Il accentue la distance qui sépare l'homme de Dieu : l'homme est toujours l'être fini et faible, le pécheur privé de toute vertu, Dieu seul est grand, saint et juste, mais il est en même temps miséricordieux; l'homme qui attend tout de lui, rien de ses propres œuvres, ni même des mouvements de son âme, peut être assuré de sa faveur, et trouve dans cette assurance la force de faire sa volonté.

Luther, on le voit, s'inspire de l'esprit du christianisme occidental, par opposition à celui de l'Église d'Orient. La théologie occidentale, sans se désintéresser des préoccupations métaphysiques et mystiques, les rejetait cependant à l'arrière-plan. Elle était orientée vers la

morale, la discipline, le gouvernement des sociétés. Tandis que le christianisme oriental faisait, dans l'ordre moral, appel à la liberté de l'homme, elle s'efforçait avant tout, par un système compliqué de coercitions et de directions, de le soumettre à ses lois et, si possible, de l'amener à un degré très élevé de sainteté et de perfection. Saint Augustin, à la vérité, s'était placé à un point de vue supérieur et vraiment religieux : *mihi adhaerere deo bonum est*. Il avait relevé la toute-puissance de la grâce, au point d'aboutir à la doctrine de la double prédestination, mais s'il avait proclamé l'impuissance de l'homme, c'était, en définitive, surtout au profit de l'Église et de ses sacrements ; il avait maintenu la doctrine du caractère méritoire des œuvres et favorisé l'ascétisme et la vie contemplative. Luther fait, lui aussi, du problème du péché, de la justice et de la grâce, le pivot de la religion chrétienne, mais pour aboutir à des conclusions toutes différentes de celles de l'Église à laquelle il avait appartenu. Il s'appuie d'abord sur saint Augustin, mais pour le dépasser, et se dégager, beaucoup plus nettement que lui, du mysticisme sacramentaire et contemplatif, de l'ascétisme et de l'autorité de l'Église. Aussi entre-t-il en opposition non moins directe avec la tendance morale et politique du catholicisme, qu'avec sa tendance mystique.

Avec la tendance morale d'abord. Non qu'il sépare la morale de la religion, il les unit au contraire, par le lien le plus étroit, mais il ne voit pas, dans la religion, un instrument de moralisation. Ce point de vue utilitaire lui fait horreur. La morale est un fruit de la religion, mais celle-ci a sa raison d'être en elle-même, dans la joie, la paix, l'espérance qu'elle assure au croyant. La religion n'existe pas pour que les hommes aient un motif suprême de se bien conduire, elle existe parce qu'ils ont besoin de pardon. Le cri de l'âme religieuse c'est celui du psalmiste : « Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant ». Luther a revendiqué avec une énergie extraordinaire l'indépendance et la spécificité du phénomène religieux. Parfois, assurément, il semble presque rabaisser la valeur de l'activité morale et n'y voit qu'une nécessité qui nous est inspirée par les imperfections de ce monde. Il y a même des paroles de Luther qu'on pourrait interpréter dans le sens d'une indifférence relative à l'égard de la morale, à tel point qu'on a pu lui reprocher de tomber, par une autre voie, dans l'aberration dont il accusait l'Église romaine, c'est-à-dire d'encourager la paresse morale et d'émousser les consciences. La manière dont l'Église pratiquait le sacrement de la péni-

tence pouvait suggérer l'idée qu'on ne doit pas craindre de pécher, puisqu'on est sûr d'obtenir son pardon. Mais Luther ne le suggérait-il pas aussi, en insistant d'une façon exclusive sur la vertu justifiante de la foi? Rien n'est pourtant plus étranger à sa pensée que de vouloir bercer les âmes d'une sécurité trompeuse, d'étouffer la voix de la conscience et de paralyser le ressort de l'activité morale. Par la foi, telle qu'il l'entend, l'homme n'obtient pas seulement le pardon de la part de Dieu, il se donne aussi à Dieu, et Dieu est amour, justice et sainteté. Luther a pu parfois réagir avec excès contre le moralisme catholique, mais l'intention dernière de cette réaction est uniquement de maintenir à la religion son caractère propre, non d'affranchir les âmes de la loi morale.

Luther enfin combat aussi la tendance politique du catholicisme. Il faut entendre par là, non seulement la tendance de l'Église à dominer la société civile, mais aussi l'idée que l'existence d'une société religieuse est le fait religieux capital et que cette société est indispensable comme médiatrice entre Dieu et les hommes et comme souveraine maîtresse des consciences. L'Église romaine reposait sur sa hiérarchie qui elle-même avait sa raison d'être dans le sacrement et dispensait ou refusait aux fidèles le pardon et la grâce de Dieu. Luther, en proclamant le principe de la justification par la foi, avait proclamé du même coup le sacerdoce universel. Il n'a que faire d'une Église qui absout et condamne et il l'eût combattue, même affranchie des abus qui la déparaient, uniquement parce qu'elle prétendait s'interposer entre les consciences et Dieu. Il appartient à chaque chrétien de saisir directement le salut qui lui est offert, chaque chrétien est apte à comprendre la Bible et même à prêcher l'Évangile et à administrer les sacrements. La vraie église, c'est l'assemblée idéale de tous les croyants, elle n'existe à proprement parler que pour la foi, les Églises constituées en sont tout au plus l'enveloppe. Luther ne méconnaît pas la vertu sociale de la religion et le besoin des fidèles de s'associer, il attache une importance extrême au culte public, car il faut que la parole de Dieu soit prêchée. Mais, dans la logique rigoureuse de ses principes, aucune organisation ecclésiastique n'est nécessaire; l'Évangile peut au besoin se propager sans ce secours. En tout cas rien n'a été plus étranger au réformateur allemand que de faire consister son œuvre dans la création d'un organisme ecclésiastique nouveau. Il mettait sa confiance dans l'esprit de Dieu qui maintient tous les

croyants dans la vraie foi et leur en fait porter les fruits dans la vie.

Dans ces conditions il ne saurait être question d'aucune mainmise de l'Église sur les États et les peuples. L'Église n'a qu'une tâche : consoler et sauver les âmes par l'Évangile. Il appartient à l'État de maintenir l'ordre public et de veiller au bien-être des populations. Il relève directement de Dieu et le chrétien lui doit une entière soumission. Luther se vante même qu'aucun docteur de l'Église n'ait défini aussi clairement que lui les droits de l'État, ou comme il dit de l'autorité temporelle, et revendiqué son absolue souveraineté dans sa sphère. Il est aux antipodes de la théocratie.

En constatant l'opposition dans laquelle Luther se trouve à l'égard du mysticisme de l'Église orientale, du moralisme et de l'ecclésiasticisme de l'Église d'occident, nous avons complété la caractéristique positive que nous avons essayé de donner de son activité réformatrice. Son but nous apparaît désormais clairement : c'est la religion pure, c'est-à-dire dégagée de tout élément étranger. Or la religion pure ce n'est pas autre chose pour lui que l'entière dépendance de l'homme pécheur à l'égard de Dieu. La misère même de l'homme doit devenir le point de départ, on serait tenté de dire l'instrument, de son salut. Une pareille conception de la religion aurait pu donner lieu à des spéculations sur le rôle du péché dans l'économie divine. Luther n'est pas entré dans cette voie. Il n'incline nullement vers un monisme moral qui ferait du mal la condition du bien et lui assignerait sa place dans le plan de Dieu. Il tient avant tout à sauvegarder le caractère tragique du péché. Il penche plutôt vers un certain dualisme. Ce mot n'est pas trop fort lorsqu'on songe à la puissance qu'il attribue au diable sur le monde et sur les choses humaines. Le règne du mal lui fait horreur à tel point qu'il est sans cesse préoccupé de la fin du présent siècle. Il ne remonte pas, pour expliquer les origines du péché, au delà du récit de la chute qu'il interprète selon saint Paul et la tradition ecclésiastique sous sa forme la plus sévère.

A travers la religion pure il rejoint sans peine la morale pure, celle qui place le motif de l'acte moral dans l'acte moral même, non dans un but qui lui est extérieur. De l'entière dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, il fait naître la liberté qui consiste à faire le bien en vertu d'une impulsion intérieure, non par crainte, ni par calcul.

II

Il est aisé de voir que ce que Luther apporte à la chrétienté du XVIe siècle, c'est un message consolateur et libérateur adressé aux âmes en détresse qui soupirent après Dieu, l'assurance du salut et la liberté morale et que rebute un système qui voile Dieu et renvoie en définitive l'homme à ses propres forces. Mais ce message, que le réformateur allemand appelle tout simplement l'Évangile, rencontre en face de lui l'Église qui repose sur le système qu'il combat, l'Église avec sa théologie, sa morale, sa hiérarchie, l'Église intimement liée à l'État et aux institutions sociales existantes. Si ce message doit retentir librement et produire tous les effets qu'il contient en germe, il se heurte à l'opposition de toutes les forces organisées du passé et il faudra qu'il entre en lutte avec elles. Comment un homme qui ne s'appuie que sur ce message, qui n'est un représentant ni de la science et de la philosophie de son temps, ni des aspirations sociales qui agitaient les masses, pourra-t-il soutenir cette lutte, comment la comprendra-t-il, comment la mènera-t-il à bonne fin? Il ne s'agissait pas seulement de transformer la vie et la piété chrétiennes, mais de sortir du domaine proprement religieux et de porter la main sur l'Église, sur sa doctrine, sur son organisation, sur ses rapports avec l'État, de réformer la morale publique et privée, car le système romain avait pénétré tous ces domaines de son esprit et mis toutes ces forces à son service. Quiconque ne voulait pas se contenter d'offrir un réconfort à quelques âmes isolées ou à quelques groupes obscurs, quiconque voulait que « l'Évangile » eût sa pleine liberté d'action, devait entreprendre une œuvre de rénovation sur toute la ligne. Comment Luther concevra-t-il sa tâche, lui qui n'a, en définitive, autre chose en vue que la restitution *in integrum* de la vraie religion chrétienne, telle qu'il l'entend? Souvenons-nous que son message n'a qu'une portée limitée, surtout en face des questions qui ne sont pas d'ordre purement religieux, souvenons-nous que celui qui s'efforce de le faire triompher ne saisit pas toujours lui-même cette portée dans toute son étendue et que même lorsqu'il la comprend, n'étant ni un penseur rigoureux, ni un organisateur de génie, il ne trouve pas toujours les moyens d'en tirer toutes les conséquences théoriques et pratiques, qu'il est de sa nature conservateur, respectueux de la tradition et souvent plus troublé par les hardiesses

de ceux qui se réclament de lui ou qui suivent des voies parallèles à la sienne, que par la résistance de ses ennemis, et nous ne serons pas étonnés de constater le caractère limité de son œuvre, ses imperfections, les contradictions qu'elle présente.

Luther n'était certainement pas étranger au mouvement général des esprits à son époque, il sympathisait avec son peuple désireux de secouer le joug de Rome et de s'affranchir des lourds tributs qu'il payait au Saint-Siège. Dans sa *Lettre à la noblesse chrétienne*, il s'est même fait l'interprète éloquent de ce nationalisme antiromain. Il avait passé par l'humanisme et le renouveau des études classiques le comptait parmi ses partisans enthousiastes. Il était convaincu de la nécessité d'instruire le peuple, et se rendait fort bien compte du mal que d'innombrables abus faisaient à son pays. Mais jamais aucune de ces causes ne l'eût fait sortir du cadre de ses études théologiques et de son activité pastorale; jamais aucune d'elles n'a été au premier plan de ses préoccupations. Il n'a jamais appartenu tout entier qu'à son principe religieux. C'est ce principe qui a été le seul motif permanent auquel il ait obéi, c'est lui qui a déterminé le caractère de son œuvre, positivement et négativement, qui l'a poussé dans certaines voies et empêché d'entrer dans d'autres. Si d'autres mobiles ont agi sur lui, celui-ci en a toujours limité l'action et les a maintenus à leur rang.

C'est dans ces conditions morales et intellectuelles que Luther a accompli son œuvre. Commençons par le suivre sur le terrain de la théologie.

Notons d'abord qu'en principe la théologie a, pour le réformateur allemand, une portée exclusivement pratique. Elle enseigne le chemin du salut et n'a rien à voir avec la philosophie dont il se défie au plus haut point. « C'est à bon droit, dit-il, que l'apôtre, au troisième chapitre des Colossiens, parle contre la philosophie.... S'il admettait qu'il y en a une qui soit utile et bonne, il ne la condamnerait pas d'une manière absolue. Concluons donc que celui qui scrute l'œuvre des créatures et leurs mouvements, plutôt que leurs soupirs et leurs espérances, est stupide et aveugle, sans aucun doute, et ne sait pas que les créatures sont des créatures[1]. »

Luther n'a pas élaboré un système théologique, il a néanmoins

1. Cité par Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwickelung bis 1519*, Tubingue, 1911, p. 128.

jeté les bases d'une théologie nouvelle. Il rompt tout d'abord avec le rationalisme de la théologie classique du moyen âge qui prétendait démontrer la conformité de ses doctrines avec la raison. Il ne fait en cela que suivre les traces de l'occamisme qui a exercé sur lui une influence si considérable et d'ailleurs avouée par lui-même. Cette théologie avait déjà avant lui abandonné la voie du rationalisme et établi une antinomie absolue entre la vérité révélée et la vérité rationnelle. Mais Luther est guidé par un autre motif que ses devanciers. Ceux-ci étaient déterminés par des considérations philosophiques, il l'est, au contraire, par des motifs religieux ; ils fondaient le dogme sur l'autorité de l'Église, lui se base sur ses expériences personnelles. Son point de départ aurait dû l'amener à faire de l'expérience intime, non sans doute la source unique de la vérité religieuse, mais du moins le garant de la certitude religieuse et un principe critique souverain. Par moments il semble entrer dans cette voie. Il juge même l'Écriture au point de vue des convictions qu'il a acquises dans ses luttes intérieures et y fait le départ entre le vrai et le faux. Ses jugements sur les différents livres de la Bible sont, à un moment donné, très libres. Mais il ne persévère pas dans cette attitude, pas plus qu'il ne se place jamais à un point de vue historique et critique pour juger le Christianisme primitif et la tradition ecclésiastique. Il avait trouvé la consolation et la lumière dans les écrits bibliques, il éprouvait le besoin de s'appuyer sur une autorité historique concrète, d'autre part il se défiait des facultés de l'homme et plus encore de l'inspiration personnelle dont se prévalait certains esprits ; l'homme n'est pas plus capable, par lui-même, de trouver la vérité que de pratiquer la justice, celle-là comme celle-ci est un don de Dieu.

Toutes ces considérations le déterminèrent à proclamer l'autorité divine de la parole de Dieu et à identifier celle-ci avec la Bible considérée comme un bloc. L'Ancien Testament, sans doute, n'a qu'une valeur préparatoire, il renferme des parties caduques et doit être interprété à la lumière du Nouveau, mais, ainsi compris, il est aussi infaillible que ce dernier. Aucun homme, aucune Église n'a le monopole de l'interprétation de la Bible, néanmoins il n'y a qu'une manière de l'interpréter qui soit juste, c'est celle qui la rapporte tout entière à la grande vérité centrale de la justification par la foi que Luther a puisée dans les écrits de saint Paul. Ceux qui l'interprètent autrement sont ou aveugles ou de mauvaise foi ; leur opinion

n'a pas droit de cité dans l'Église chrétienne. Luther n'a pas songé un seul instant à accorder à la conscience chrétienne une autorité souveraine, même pas pour l'interprétation de l'Écriture, il n'a fait qu'affirmer, en face de l'Église romaine, le droit de la conscience de s'appuyer sur l'Écriture seule, mais sur l'Écriture telle qu'en toute sincérité il la comprenait, c'est-à-dire sur l'Évangile de la grâce. C'est à cet Évangile que Luther rapporte toute la Bible, en particulier la loi de Moïse qui est destinée à faire naître chez l'homme le sentiment du péché. Il n'est pas un bibliciste à la manière d'Érasme de Rotterdam, par exemple, qui voulait faire de la Bible un instrument de réforme morale, il la considère presque exclusivement au point de vue du principe générateur de sa théologie, tout en lui demandant parfois de lui fournir des données concrètes pour résoudre les questions morales et sociales.

Cette conception de la Bible a préservé l'Église de Luther d'un légalisme étroit, elle a aussi empêché la mise en valeur de certains éléments de rénovation morale que renferment les écrits bibliques. Elle appelait un départ entre des éléments essentiels et des éléments accessoires et pourtant en définitive tout est mis sur le même plan. Elle a longtemps barré la route à l'examen historique et critique des livres saints du christianisme. Elle a aussi obscurci la notion de Dieu. S'il est le Dieu de toute la Bible, il est le Dieu de la grâce assurément, mais aussi celui de la loi qui prépare à la grâce sans doute, mais qui est aussi en opposition avec elle et sanctionne la persistance de toutes sortes d'institutions imparfaites. L'idée d'une révélation progressive est étrangère à Luther, il se meut dans l'absolu au risque de se mouvoir dans la contradiction. Enfin l'autorité qu'il accorde à la Bible affecte aussi sa notion de la foi. En principe elle est l'élan du cœur vers Dieu, mais en fait elle risque de devenir la soumission à la lettre de l'Écriture, c'est-à-dire sous une forme subtile, une œuvre et même une œuvre méritoire.

Luther a aussi accepté sans hésitation les dogmes élaborés par les grands conciles des premiers siècles, en particulier le dogme trinitaire et le dogme christologique. Non qu'il eût reconnu l'autorité des conciles œcuméniques, mais parce que leurs décisions dogmatiques lui paraissaient conformes aux données de l'Écriture et inséparablement liées à l'Évangile. Mais, comme l'Église d'occident l'avait déjà fait avant lui, il subordonne ces dogmes métaphysiques à des préoccupations éthiques et proprement religieuses.

Il ne s'agit pas pour lui de scruter les mystères de la divinité, mais d'asseoir la doctrine du salut sur un fondement solide. Si l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ retient parfois son attention par elle-même, s'il se livre parfois à des élans mystiques au sujet de ce mystère, le point essentiel est cependant toujours pour lui de s'assurer que Jésus est apte à accomplir une œuvre expiatoire au profit des pécheurs. Or la condition de cette aptitude lui semble être sa divinité essentielle. Il insiste fortement sur l'œuvre objective du salut accomplie par le Sauveur en dehors de toute participation de l'homme et dont celui-ci ne peut que bénéficier par la foi. Cela cadre parfaitement avec sa tendance à revendiquer pour Dieu seul la gloire de ce salut. Mais d'autre part cette idée d'une œuvre du salut accomplie une fois pour toutes au cours de l'histoire, a des conséquences plus propres à obscurcir qu'à mettre en lumière le principe religieux fondamental du grand réformateur. D'abord elle fait rentrer dans le cadre de sa pensée la notion du mérite. Il est vrai qu'elle n'est appliquée qu'à Jésus-Christ, lui seul acquiert des mérites dont l'homme ne fait que recueillir le fruit, elle n'est pas moins en opposition avec celle de la pure grâce. Luther a ensuite suggéré involontairement l'idée que l'homme n'a qu'à profiter de cette œuvre par un acte de foi purement intellectuel et du même coup favorisé la transformation de la foi en une orthodoxie méritoire qui dans la suite a tenu lieu à beaucoup de fidèles de vie chrétienne. Il a provoqué ainsi indirectement une réaction contre cette piété stérile. Elle s'est achevée dans le piétisme. Sans rien modifier au système doctrinal seul, cette tendance a mis l'accent sur la nécessité de la conversion, mais elle a aussi ébranlé cette certitude joyeuse de la réconciliation avec Dieu qui, pour Luther, était le palladium du chrétien et le principe créateur de la vie morale.

D'autre part, la conception que Luther se faisait de l'œuvre du Christ a aussi affecté sa notion de Dieu. Sans doute le Christ accomplit son œuvre par obéissance à son Père, mais celui-ci, en face de cette œuvre se dédouble en quelque sorte. Il est à la fois le Dieu inexorable et le Dieu miséricordieux. Ce dernier s'identifie pour ainsi dire complètement avec le Christ. Dans son écrit *De servo arbitrio*, Luther met nettement en opposition le Dieu caché qui prédestine les uns au salut les autres à la damnation et le Dieu révélé qui veut le salut de tous, c'est-à-dire en définitive Dieu et Jésus-Christ. Cette remarque se relie à celle que nous avons faite

plus haut sur l'influence que la doctrine de l'autorité de la Bible exerce, chez Luther, sur la notion de Dieu.

Il y a enfin lieu d'observer que le réformateur, en insistant comme il le fait, sur l'œuvre expiatoire du Christ, se condamne à négliger certains aspects de sa vie et de sa personne qui sont d'une importance extrême au point de vue moral et social. Il ne veut ni d'un Christ modèle, ni d'un Christ législateur. Non qu'il n'ait pensé que la vie morale et spirituelle de Jésus doit se communiquer à ses fidèles. Cette idée lui était au contraire très familière et occupe une grande place dans ses prédications; il n'en présente pas moins d'autre part une théorie de l'œuvre du Christ, dans laquelle cette idée ne joue aucun rôle.

Nous avons mentionné le *De servo arbitrio*. Dans l'ardeur de sa polémique contre le plaidoyer d'Érasme en faveur du libre arbitre, Luther est allé jusqu'au prédestinationisme le plus absolu. L'idée de la prédestination était pourtant incompatible avec l'Évangile qu'il prêchait. Reconnaissons cependant que dans les paradoxes mêmes du réformateur, il y a quelque chose d'étrangement grandiose. Il ne veut pas d'un Dieu que l'homme puisse comprendre, dont la raison humaine puisse en quelque sorte faire le tour. Il lui faut un Dieu inscrutable, devant lequel la raison humaine soit forcée d'abdiquer. Ce Dieu là seul dépasse l'homme assez complètement pour provoquer son adoration et mériter sa confiance.

Le sacrement joue un grand rôle dans la théologie de Luther. Il n'a nullement laissé tomber la notion du sacrement, c'est-à-dire d'un rite sacré qui, par le moyen d'éléments matériels, assure aux fidèles des grâces spirituelles. D'autre part il a maintenu avec non moins d'énergie sa doctrine du salut *sola fide*. Ces deux idées ne pouvaient pas ne pas entrer en conflit à propos du baptême des enfants. Luther enseigne qu'il justifie et régénère et cependant l'enfant baptisé n'a pas la foi. Les efforts que le réformateur fait pour concilier l'inconciliable et écarter l'idée que le sacrement agit en *opere operato*, ne sont que du verbalisme.

On sait combien Luther a insisté sur la présence réelle du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin, dans la Sainte Cène; tout en rejetant la transsubstantiation et le caractère sacrificiel de ce rite. Il voyait dans Karlstadt et dans Zwingli qui niaient cette présence, les représentants d'un subjectivisme rationaliste. Il les appelle des illuminés (Schwarmgeister) et leur oppose un irratio-

nalisme basé sur la lettre de l'Écriture. Il la veut souveraine, en la matière, alors qu'ailleurs il sait fort bien la subordonner à l'esprit. La Cène n'a pour lui d'autre but que de donner aux fidèles l'assurance du pardon de ses péchés, c'est-à-dire le même que la prédication de la parole de Dieu. Elle est en quelque sorte elle-même une prédication de cette parole qui seule agit, à travers les éléments matériels, il est vrai. Toutefois, pressé par des adversaires d'expliquer pourquoi la manducation du corps et du sang du Christ est nécessaire, alors que par la foi seule nous obtenons la plénitude de la grâce divine, Luther a parfois eu recours à une idée chère à l'Église orientale, à savoir que le sacrement de la Cène a tout spécialement pour effet de conférer au croyant l'immortalité, comme s'il n'avait pas affirmé dans son *Petit Catéchisme* que « là où est le pardon des péchés, là est aussi la vie et la félicité ». Cette idée ne prédomine d'ailleurs pas dans son enseignement. Il n'en est pas moins vrai que sa doctrine de la Cène est en conflit, au moins latent, avec le fondement même de sa piété et de sa doctrine. Il prétendait posséder dans les sacrements des garanties objectives du salut, mais en insistant sur ces garanties, il a mis en péril le caractère éthique de sa piété, sans s'en rendre compte bien entendu. Il s'est laissé entraîner à des spéculations subtiles et compromis ainsi la portée nettement pratique et purement religieuse de sa théologie.

Cette théologie n'est pas l'expression adéquate de son principe religieux. Elle est animée d'un esprit nouveau, mais elle porte visiblement les traces de l'éducation scolastique que Luther avait reçue. Elle est guidée par des intuitions religieuses, psychologiques et parfois historiques, profondes, mais ces intuitions n'ont pas donné naissance à une méthode nouvelle et sûre. Le réformateur est certainement l'ancêtre d'une théologie qui s'appuie sur l'expérience religieuse, car cette expérience a été son véritable point de départ, mais il ne l'a été qu'indirectement et on peut dire, involontairement. Il ne se rend pas compte que les réalités transcendantes ne nous sont données que dans notre conscience, il prétend les atteindre directement en se fondant sur l'Écriture, mais il continue ainsi une tradition qui aboutit à l'autoritarisme ou à la spéculation pure.

L'examen de la notion de l'Église de Luther nous conduira à des constatations analogues. Nous avons vu qu'à proprement parler l'Église est pour lui une donnée idéale. A un moment donné il a songé à la faire passer dans la réalité, en groupant les vrais croyants

en de petits conventicules. Mais il n'a pas donné suite à cette idée, non seulement, comme il l'avoue lui-même, parce qu'il ne disposait pas des éléments nécessaires, mais aussi en raison de certaines idées qui étaient fortement ancrées dans son esprit. L'Église ne se présente pas pour lui comme une association, en ce cas elle serait l'œuvre des hommes, mais elle est en réalité l'œuvre de Dieu, ou plus exactement de la parole de Dieu. Elle est partout où cette parole est prêchée. Le fondement de l'Église catholique c'était la hiérarchie, pour Luther le fondement de l'Église c'est l'Évangile prêché. L'Église est donc, à ses yeux aussi, une institution divine. D'autre part Luther n'a jamais abandonné l'idée chère au moyen âge, de la chrétienté, du *corpus christianum*, du caractère chrétien de la société. L'Église est un des organes de cette chrétienté, l'autorité temporelle en est un autre. D'importantes conséquences découlent de ce point de vue.

Si la société est fondée sur la vérité chrétienne, il est évident que le monopole de l'éducation religieuse et morale du peuple appartient à l'Église et qu'elle a le contrôle absolu de sa vie spirituelle et intellectuelle. L'autorité temporelle lui doit assistance, dans l'accomplissement de cette tâche. Si, dans un élan de foi, Luther, à un moment donné, parle de laisser libre cours à l'hérésie et d'abandonner l'Évangile à sa seule force intime, il faut se souvenir qu'il se prononce dans ce sens sous l'impression de l'intolérance catholique et qu'au cours de sa lutte contre les anabaptistes sa confiance en la puissance intrinsèque de l'Évangile ne tarde pas à l'abandonner. Les Anabaptistes étaient, à certains égards, plus antipathiques à Luther que l'Église romaine, parce qu'ils se séparaient nettement de la tradition doctrinale et morale des premiers siècles et du moyen âge. Il ne distingue pas entre la fraction pacifique et la fraction révolutionnaire de l'Anabaptisme — cette dernière était considérée non sans raison comme dangereuse pour l'ordre civil — il les englobe tous dans la même réprobation. Ils sont pour lui des impies et des blasphémateurs. Or l'État, pour nous servir ici de cette expression moderne que le réformateur n'emploie jamais, a non seulement le devoir de veiller à ce que l'Évangile soit prêché, mais aussi à punir les blasphémateurs comme le prescrit déjà la loi mosaïque. Seulement Luther étend la notion du blasphème sur toute négation d'un des dogmes fondamentaux de l'Église, par exemple celui du baptême. Il se contente d'abord de

réclamer la peine de l'exil contre les hérétiques, « parce que quiconque veut habiter une ville doit observer la statut de cette ville ou déguerpir »; la religion fait donc partie selon lui du statut des villes ou des pays. Mais en 1532 il appose son placet au bas d'une consultation des théologiens de Wittemberg qui déclarait légitime et nécessaire l'application de la peine de mort aux anabaptistes. S'il n'a jamais demandé de mesure coercitive contre le catholicisme, c'est que dans les circonstances où il se trouvait pareille prétention eût été tout simplement insensée. D'ailleurs Luther a toujours considéré au fond l'Église catholique comme chrétienne, malgré ses erreurs. Il en voulait surtout au pape, à la hiérarchie romaine, à l'institution monastique qui pervertissaient cette Église.

Rien n'est plus faux que de voir en Luther un précurseur de la tolérance. L'idée que dans une société donnée toutes les opinions qui ne sont pas directement antisociales pourraient avoir le droit de se manifester, l'idée de la liberté de pensée et de la liberté religieuse au sens moderne du mot en d'autres termes, lui est complètement étrangère. Dans cet ordre d'idées il relève du moyen âge et appartient au moyen âge, comme la plupart de ses contemporains. L'Église doit être souveraine en matière de foi et l'autorité temporelle doit se laisser guider par elle dans le domaine religieux. Par contre l'Église doit être soumise à l'État dans le domaine temporel. Luther a même fait appel aux princes pour gouverner l'Église, en leur qualité de membres principaux de cette Église. Il n'a pas su assurer l'indépendance de la société religieuse. Il n'était pas organisateur et les éléments d'une organisation ecclésiastique autonome lui faisaient défaut. Mais une autre cause a agi dans le même sens, c'est que pour lui la société religieuse se confondait après tout avec la société politique, celle-ci était chrétienne, parce que la chrétienté est partout où l'Évangile est prêché.

Pas plus que le principe de l'autonomie de l'Église, Luther n'a fait triompher celui du sacerdoce universel. Sans doute en principe tous les chrétiens ont les mêmes prérogatives, néanmoins le réformateur a estimé que la parole de Dieu exige l'établissement d'un ministère pastoral régulier. Il appartient aux docteurs et aux pasteurs de prêcher l'Évangile, aux laïques, y compris les princes, d'écouter leur prédication. Si le règne des théologiens a remplacé pendant plus d'un siècle dans les églises protestantes celui des prêtres, ce n'est pas sans la faute de Luther. Ce n'est que vers la fin

du XVIIe siècle que le piétisme a commencé à remettre en honneur le principe si hardiment proclamé par l'auteur de la *Lettre à la noblesse chrétienne*.

Il n'a pas été donné à Luther d'imprimer à son Église ce caractère de pure spiritualité qui était dans la logique de son principe religieux. L'eût-il voulu, les circonstances l'en eussent empêché. Elle ne pouvait pas ne pas assurer la tâche d'éducatrice nationale dans un sens tellement large qu'elle devenait forcément un des rouages principaux de la vie publique. C'est toutefois contre le gré de son fondateur qu'elle demeura chargée de la juridiction en matière matrimoniale. Il ne lui en a pas moins légué son esprit et, grâce à lui, elle a porté un caractère religieux, différent de celui de l'Église catholique. Il lui a appris à considérer comme son premier devoir d'affranchir et de consoler les âmes. Il a été son premier poète. Sous son impulsion elle a enseigné au peuple à prier, à chanter, à lire la Bible dans l'admirable traduction qui est un des principaux titres de gloire du réformateur et suffirait à elle seule à le placer au rang des plus grands écrivains. Il y a institué le culte en langue nationale et donné l'essor à une efflorescence de la poésie et de la musique religieuses qui a produit d'immortels chefs-d'œuvre. Il ne l'a pas poussée dans la voie de l'action sociale. Cela tient à des causes diverses dont les plus profondes se révèleront à nous dans un rapide examen de la morale de Luther.

•

Considérons d'abord un instant la morale catholique. Elle reposait sur un dualisme plus ou moins conscient. L'origine du mal c'était la nature charnelle de l'homme, source de la concupiscence sous toutes ses formes. La véritable moralité consiste dès lors à renier, à extirper cette nature. C'est là l'objet de la morale spécifiquement chrétienne qui, à la vérité, ne revêt pas une forme impérative, mais celle de conseils évangéliques. Elle n'est pratiquée que par ceux qui mènent la vie angélique, selon la loi naturelle primitive et absolue qui régissait l'homme avant la chute, c'est-à-dire par les moines et les religieuses. C'est au couvent que se trouve réalisé l'idéal de la vie sociale au sens chrétien du mot. A la masse des hommes il n'est demandé que de vivre selon la loi naturelle relative, adaptée à l'état de péché dans lequel se trouve l'humanité. En obéissant aux commandements de Dieu, ils peuvent, eux aussi, acquérir le salut en accomplissant de bonnes œuvres.

Luther rompt tout d'abord avec le dualisme du système catholique. Lui aussi place le péché dans la concupiscence qu'il considère même comme irrésistible, mais la cause dernière en est toute religieuse et morale, c'est l'absence de foi et de charité. Il ne s'agit pas d'adopter un genre de vie particulier, de renoncer à la famille et à la propriété, il s'agit d'être animé de l'esprit chrétien. La morale spécifiquement chrétienne est une inspiration, rien de plus. Elle nous commande de croire, d'aimer, de servir et de souffrir. C'est là la perfection chrétienne, elle est la même pour tous, elle n'a pas deux degrés superposés l'un à l'autre. Il n'y a pas de loi chrétienne concrète, il n'y a qu'un esprit chrétien. Cette vérité Luther ne cesse de l'opposer aussi bien à l'idéal monastique et ascétique qu'au radicalisme chrétien des anabaptistes qui considéraient le Sermon sur la montagne comme un code interdisant au chrétien de participer à la vie civile et politique et d'avoir recours aux tribunaux pour défendre ses droits et aboutissant logiquement au communisme et à l'anarchisme. On ne devient pas parfait par des renoncements exceptionnels, ni en se conformant à la lettre du Sermon sur la montagne, ni par des œuvres quelconques mais uniquement par une certaine disposition du cœur. « Il faut d'abord, dit Luther, qu'il y ait un arbre et ensuite des fruits. La pomme ne fait pas l'arbre, mais l'arbre fait la pomme. Comme la foi fait d'abord la personne et celle-ci fait ensuite les œuvres.... C'est dans l'ordre politique que l'homme est formé par les œuvres, comme Aristote enseigne qu'en jouant souvent de la cithare, on devient musicien. Mais dans l'ordre théologique, les auteurs des bonnes œuvres ne sont point formés par les bonnes œuvres, mais les personnes devenues bonnes par la foi, deviennent les auteurs de bonnes œuvres [1]. »

Ah! Aritoste, « le maître aveuglément païen », comme Luther le déteste! A-t-il assez longtemps régné sur les âmes chrétiennes avec sa discipline tout extérieure! Désormais il faut qu'on réapprenne que l'homme doit être transformé pour devenir un agent moral et que ce qui importe, ce n'est pas la quantité des œuvres ni leurs effets extérieurs, mais la qualité que leur donne le cœur de celui qui les accomplit. Mais si Luther déteste Aristote, il ne déteste pas moins les doctrines qui prêchent la vie angélique et le légalisme prétendu

1. *Grand commentaire sur l'Épître aux Galates*, I, 368-369, éd. Irmischer.

évangélique de l'Anabaptisme. Toutes ces erreurs proviennent selon lui de la même source, c'est-à-dire de l'idée que l'homme peut devenir bon par ses propres efforts en s'attachant à la loi du bien, comme si le bien était autre chose qu'une disposition intérieure.

La morale du réformateur est, on le voit, tout entière orientée vers l'idée de vertu, non vers celle d'un souverain bien; du moins le souverain bien est pour lui une réalité purement spirituelle et transcendante. Il faut prendre le monde tel qu'il est et faire chacun ce que Dieu lui commande par la situation où il le place et le faire dans un esprit de foi et de charité. La mère de famille qui élève bien ses enfants, la servante qui balaye bien la maison parce qu'elles veulent être fidèles à la vocation que Dieu leur a donnée, sont bien supérieures au moine qui jeûne et se donne la discipline, accomplissant des œuvres que Dieu n'a point ordonnées dans l'égoïste recherche d'une perfection imaginaire. Cette idée de vocation joue chez Luther un rôle capital, il l'oppose constamment à la double morale du catholicisme. Toutes les vocations, même les plus humbles sont saintes, pourvu qu'on s'y consacre dans un esprit vraiment chrétien. Dans l'ordre moral il n'y a pas de hiérarchie ni d'aristocratie, tous sont appelés à la même perfection.

La morale chrétienne n'est qu'une inspiration, elle n'est pas une loi. Mais quelle sera dès lors la règle de la vie extérieure, pratique, sociale? Ce sera, répond le réformateur, la loi rationnelle, la loi naturelle. Cette idée, nous l'avons vu, était familière à la doctrine catholique. Luther la lui emprunte, mais sans distinguer entre une forme parfaite et une forme imparfaite de cette loi, mais seulement entre deux manières de l'accomplir. On peut l'accomplir, en effet, par amour du prochain, c'est la manière chrétienne, ou simplement selon la lettre, c'est celle qui constitue la justice civile et l'honnêteté selon le monde.

Luther est loin d'identifier la loi naturelle avec les lois et institutions existantes, qu'il juge bien librement et parfois bien sévèrement. Il entend même faire de l'idée de la loi naturelle un principe critique. Mais lorsqu'il s'agit d'en déterminer le contenu, il est souvent embarrassé. Il prend de toutes mains. Il s'adresse tantôt à la raison tantôt à la loi mosaïque qu'il considère comme le meilleur résumé de la loi naturelle, tantôt au droit romain, tantôt même au droit canon qu'il avait pourtant si impitoyablement condamné, parce qu'il prétend être une loi chrétienne, ce qui est une contradiction *in*

adjecto. Il ne s'aperçoit pas que sa loi naturelle est en réalité un système de données historiques assemblées sous l'action d'un ensemble de besoins historiquement déterminés. Ses vues sur les mœurs et la législation sont parfois très larges, surtout au début de sa carrière, notamment en ce qui concerne le mariage. « Sache, dit-il dans son sermon sur la vie conjugale de 1522, que le mariage est une affaire de ce monde qui concerne l'homme extérieur, comme n'importe quelle profession civile. Donc, comme je puis bien, manger, dormir, me promener, aller à cheval, acheter, parler, faire des affaires avec un païen, un Juif, un Turc, je puis aussi contracter mariage avec lui et demeurer marié avec lui. Ne te préoccupe pas des lois folles qui interdisent cela. » Ces dernières paroles visent les interdictions du droit canon. Il combat avec acharnement l'usure. Le commerce lui semble illicite pour autant qu'il n'est pas directement lié soit à l'agriculture soit à l'industrie. Il veut que l'équité règne dans la vie sociale.

Mais il n'est nullement égalitaire. Il juge même inévitable et conforme à la nature qu'il y ait des rapports de sujétion entre les hommes. Le servage même ne lui semble pas insupportable, pourvu que le serf soit libre dans son for intérieur. La propriété lui paraît absolument légitime. Il est partisan d'un patriarchalisme bienveillant, mais rigide.

Si au point de vue économique Luther est sous l'influence prédominante des idées du moyen âge, au point de vue politique il est plutôt sous celle des aspirations de son temps. L'État lui inspire un respect et une sympathie sincères. On ne trouve que rarement chez lui un vestige des idées augustiniennes qui identifient l'État avec le règne du péché. A la différence de son maître Occam, il condamne absolument et sans restriction l'insurrection contre le pouvoir établi. Le pouvoir monarchique trouve tout spécialement en lui un partisan convaincu. Non qu'il ait jamais été un adulateur des princes, il leur a au contraire souvent parlé avec une rude franchise, mais il suit le mouvement qui, à son époque, favorisait l'établissement d'une autorité centrale puissante, au détriment de la féodalité. Luther s'incline tout spécialement devant le pouvoir impérial, il n'eût pas demandé mieux que de voir l'empereur Charles-Quint prendre en main la réforme des mœurs et des institutions de l'Allemagne, si ce prince ne s'était pas montré l'adversaire décidé de l'Évangile. Ce n'est qu'à contre-cœur et après beaucoup d'hésitations qu'il donne son assen-

timent à la formation d'une ligue des princes protestants contre lui. Il réclame une justice pénale très sévère, impitoyable au besoin, et veut l'État fort, inconstesté, gardien d'un droit naturel très conservateur. Dans sa fameuse diatribe : « Contre les paysans pillards et menteurs » il s'écrie : « Il ne sert de rien aux paysans de prétendre que, selon Genèse 1-2, toutes choses sont à la disposition de tous et que nous avons tous reçu le même baptême. Dans l'économie du Nouveau Testament, Moïse n'a plus d'autorité, et notre Maître Jésus-Christ nous soumet corps et bien à l'empereur et au droit profane, lorsqu'il dit : « Donnez à César ce qui est à César. »

N'oublions pas de rappeler que Luther, sans condamner en principe la guerre comme moyen de défendre l'indépendance d'un peuple, a cependant personnellement horreur de la guerre. Il ne veut surtout pas entendre parler de guerres religieuses; même les guerres contre les Turcs ne doivent pas être envisagées à ce point de vue.

Luther, on le voit, distingue une morale intérieure toute de renoncement, d'amour et de douceur, et une morale sociale qui consacre l'inégalité, la domination des uns sur les autres et la lutte pour la vie dans des formes légales. L'Église catholique répartissait ces deux morales sur deux groupes distincts. Elle imposait, ou du moins conseillait la première aux chrétiens parfaits qui embrassaient la vie monastique et réservait la seconde à la masse des fidèles. Les anabaptistes, de leur côté, prétendaient supprimer la seconde et ériger la première en loi générale. Luther rejette ces deux méthodes : tous les chrétiens doivent pratiquer la loi de charité et de pardon selon l'homme intérieur, mais puisque ce monde, qui est soumis à l'injustice, ne peut pas se passer de contrainte, le chrétien, par amour du prochain, doit se conformer à cette nécessité et ne pas reculer même devant les fonctions de magistrat ou de soldat. Personnellement il répudie l'emploi de la force, mais, pour rendre service à ses frères, il y consent, afin que l'ordre extérieur qui est indispensable aux hommes, règne dans la société.

C'est ainsi que Luther concilie les deux morales intérieure et sociale. Mais cette conciliation est-elle vraiment satisfaisante? D'abord que fera le chrétien lorsque ses seuls intérêts sont en jeu? Et ensuite est-ce que la loi qui régit son for intérieur ne pénétrera jamais au dehors? Y aura-t-il toujours une cloison étanche entre la morale de la vie intérieure et celle de la vie sociale? Là est le

point faible de la morale du réformateur. Il ne croit pas à la conquête du monde par l'esprit chrétien. Son principe religieux, tout orienté vers la vie personnelle en Dieu et le salut de l'âme dans l'au-delà ne lui inspire point cette foi. Lorsqu'il se sent trop tenaillé par le contraste entre les deux lois qui le sollicitent, il se réfugie dans l'espérance de la fin prochaine du monde.

Au début Luther ressentait très vivement l'antagonisme entre le point de vue chrétien et les exigences d'une société obligée de compter avec le règne du mal. Il n'en est plus de même dans la suite. Il considère les institutions existantes, sous réserve bien entendu de la nécessité de certaines réformes, purement et simplement comme voulues de Dieu, sans se souvenir de l'influence que le péché a eu sur leur genèse et leur caractère « Saepe a me audistis, dit-il dans le *Grand Commentaire sur les Galates,* quod ordinationes politicæ et œconomicæ sint divinæ, quin, Deus ipse ordinavit et apportavit eas, ut solem lunam et alias creaturas[1]. » Il place le chrétien dans le cadre de ces institutions et accentue en première ligne la fonction qu'il y occupe. Dès lors il ne lui dénie plus le droit de recourir à la justice humaine pour sauvegarder son honneur et ses intérêts, alors qu'auparavant il le lui avait refusé. Dans un écrit dirigé contre Karlstadt et les iconoclastes de Wittemberg et intitulé *Contre les prophètes célestes* (1525), il avait déclaré que toute la loi de Moïse, y compris le décalogue, n'était autre chose que la loi nationale des Juifs qui mettait à tort sur le même rang des prescriptions rituelles et politiques et des préceptes moraux, qu'elle était un résumé excellent sans doute, mais enfin périmé tout au moins dans la forme, de la loi naturelle, que « Moïse est mort[2] ». A partir d'un certain moment il fait au contraire du Décalogue et même de certaines autres parties de la loi de Moïse, non à la vérité de celles qui nous inspirent le plus de sympathie en raison de leurs tendances humanitaires, la loi du chrétien, sans aucune restriction. Dans ses catéchismes c'est le Décalogue, non le Sermon sur la montagne, qui représente « la Loi » par opposition à « l'Évangile ».

La morale sociale de Luther tourne ainsi de plus en plus au conservatisme satisfait de l'état de choses existant et étranger à tout désir de le transformer dans le sens d'un idéal social. Sans le vouloir,

1. *Grand Commentaire sur l'Épitre aux Galates*, éd. Irmischer, II, 41-7.
2. Voir *Œuvres*, éd. d'Erlangen, 29, 152.

il a ainsi frayé la voie à une piété très différente de la sienne, piété étroite et mesquine qui faisait consister la vie chrétienne dans l'adhésion aux doctrines de l'Église et l'accomplissement consciencieux du devoir professionnel. Cette piété n'a occupé qu'une trop grande place dans son Église. Elle formait de braves pères de famille, des fonctionnaires appliqués, d'honnêtes artisans, mais elle était sans souffle et sans envergure et n'incitait personne à quitter les sentiers battus pour faire triompher l'esprit de l'Évangile.

Luther, nous l'avons vu, combattait le légalisme chrétien des Anabaptistes. Il lui reprochait avec raison de transformer en préceptes des paroles de Jésus destinées précisément à nous arracher à la tyrannie des préceptes. Il dénonçait avec non moins de raison les utopies dangereuses d'une fraction de l'anabaptisme. Mais les Anabaptistes n'avaient-ils pas raison contre lui, malgré leurs erreurs et leurs illusions, lorsqu'ils affirmaient que les principes de l'Évangile doivent se manifester aussi dans l'ordre social et qu'à son conservatisme ils opposaient leur idéal de fraternité chrétienne? La plupart d'entre eux étaient des âmes simples profondément pieuses et qui ne demandaient que le droit de se conformer aux prescriptions du Sermon sur la montagne et de suivre, entre eux, l'exemple de la première communauté de Jérusalem. Il y avait parmi eux des esprits éclairés, épris de liberté et fort en avance sur leur temps, trop hélas! pour n'être pas cruellement persécutés par une génération qui ne les comprenait pas. Luther, pas plus que ses contemporains, n'a su se mettre à leur école pour retenir ce qu'il y avait de vrai dans leurs idées, de légitime et de noble dans leurs aspirations. C'était difficile pour lui, sans doute, impossible peut-être. Mais du moins il eût pu leur rendre justice. Il la leur a réfusée, comme à tous ses adversaires d'ailleurs, non par orgueil, mais dans l'ardeur d'une conviction si fortement enracinée qu'elle en devenait intransigeante.

L'Église réformée a payé, elle aussi son tribut à ce même légalisme chrétien, en le modifiant toutefois par de larges emprunts à la lettre et à l'esprit de l'Ancien Testament. On a défini le régime que Calvin a établi à Genève par le mot de bibliocratie, par opposition à la théocratie proprement dite qui est le gouvernement des prêtres. Cette bibliocratie avait un caractère étroit et oppressif qu'aucune société ne pouvait supporter à la longue, elle n'en était pas moins une affirmation de la vertu sociale du Christianisme. Elle n'a pas tardé à disparaître, mais pour laisser derrière elle une action lente

et progressive de l'esprit chrétien sur la vie publique. Cette action s'est manifestée surtout dans la lutte des grands publicistes réformés contre l'absolutisme des princes et en faveur de la liberté religieuse et politique et dans l'établissement de cette liberté en Angleterre et en Amérique. Nous lui devons, pour une large part, nos progrès politiques et sociaux. L'Église de Luther n'a pas donné naissance à une action de ce genre. Il a certainement été à sa manière un réformateur social, sans d'ailleurs revendiquer ce titre. Il l'a été par ses efforts en faveur de l'instruction du peuple et sa lutte contre l'usure, les mariages clandestins et tant d'autres abus. Mais il l'a été au nom de la loi naturelle et dans les limites de cette loi. Il n'a pas ouvert les portes de la vie sociale à l'Évangile. Il serait puéril de le lui reprocher. Cela tient à la nature de son génie et aux circonstances dans lesquelles il s'est déployé, mais il faut le constater. L'Église luthérienne est longtemps restée étrangère aux questions sociales. Lorsqu'elle s'en est occupée, c'est dans le sens d'un patriarchalisme bienveillant qu'elle a cherché à les résoudre. Le socialisme chrétien conservateur de l'Allemagne a le droit de se réclamer de Luther, car, comme lui, il admet, et non par opportunisme mais par principe, que les institutions existantes, y compris la monarchie, sont voulues de Dieu, et que les classes supérieures doivent, dans le cadre de ces institutions, faire preuve envers les classes inférieures de charité et de bienveillance.

On a loué ou blâmé Luther d'avoir opposé à l'austérité apparente ou réelle du monachisme, une piété large compatible avec les joies de ce monde, depuis les jouissances les plus élevées de l'art jusqu'à celles qu'on trouve autour d'une bonne table. Il faut s'entendre. L'auteur des *Propos de table* avait un naturel gai et sociable, mais il n'a jamais été le bon vivant dont ses ennemis et même quelques-uns de ses admirateurs se sont plu à tracer le portrait. Il était avant tout un travailleur acharné. S'il a su goûter les joies de la famille et de l'amitié, comme celles de l'art et de la nature, c'est, en définitive, dans la mesure où le permettait, on pourrait presque dire où le commandait, une haute spiritualité. Même lorsqu'il eut reconnu qu'on ne peut pas faire son salut par l'ascétisme, il garda un goût prononcé pour les exercices ascétiques et ne cessa pas de les pratiquer dans une certaine mesure, sans ostentation d'ailleurs. Il n'en était que mieux qualifié pour reprocher aux ascètes d'être encore beaucoup trop préoccupés des plaisirs

des sens, puisqu'ils dépensaient le meilleur de leurs forces à se soustraire à leur attrait. Il veut le chrétien libre à l'égard des jouissances qui le sollicitent. Il a donné lui-même l'exemple de cette liberté et c'est un esprit de liberté qu'il a légué à son Église.

III

Nous n'avons pas eu l'intention de faire, dans ce travail, ni le panégyrique de Luther, ni son procès, mais simplement de marquer sa place dans l'histoire morale et religieuse de l'humanité. C'est dans cet esprit d'entière impartialité que nous nous efforcerons de tirer les conclusions de cette étude.

Luther est le premier qui ait clairement reconnu que les fondements du système catholique sont un ascétisme à base dualiste, la magie sacramentaire avec son corollaire la hiérarchie et un moralisme orienté vers l'idée de mérite, et qui ait osé les ébranler d'une main puissante. D'autres ont pensé comme lui, avec moins de clarté et de profondeur toutefois, ils n'ont pas osé faire ce qu'il a fait. Il leur manquait sa force de caractère et son héroïque courage. Le moine saxon n'est pas seulement un réformateur, il est l'initiateur du mouvement de la réforme religieuse du XVIe siècle. Il serait vain de le contester.

Luther a arraché pour toujours une partie importante de la chrétienté au sacramentarisme, à la théocratie, au culte des images et des reliques, et cela deux siècles avant l'ère des philosophes. Avant Kant il a proclamé que la morale doit être désintéressée, mais, plus humain que le philosophe de Kœnigsberg, il a reconnu qu'elle doit jaillir spontanément d'un cœur rempli de l'amour de Dieu et du prochain. Il a mis au premier rang des devoirs le devoir familial et professionnel. Il a réhabilité l'État et, en enlevant toute base religieuse aux prétentions dominatrices de l'Église romaine, il a frayé la voie indirectement à nos libertés modernes, sans d'ailleurs les préparer d'une manière consciente, ni même les apercevoir à l'horizon le plus lointain de sa pensée. Il a affranchi la conscience religieuse de toute autorité humaine. Il est vrai qu'il l'a soumise à la lettre de la Bible et rendu ainsi nécessaire un nouvel effort de libération qui s'accomplit sous nos yeux, mais cet effort même peut se réclamer de lui.

Chez Luther le besoin religieux primait tous les autres et il voulait faire de la religion l'inspiration dominante, disons plutôt

l'inspiration unique de la vie. Mais il a puisé sa conception de la religion presque exclusivement dans saint Paul, sans que pour cela sa théologie soit l'équivalent du paulinisme authentique. Il mettait l'accent sur le pardon des péchés, le grand apôtre le mettait sur la possession de l'esprit de Dieu. Mais comme Paul, le réformateur faisait de la religion un pur principe de vie et de rénovation intérieures. Tout ce qu'on put tirer d'un pareil principe, il l'en a tiré. Là est sa grandeur. Il lui a manqué quelque chose de l'esprit des prophètes d'Israël et du Sermon sur la montagne, là est sa limite. Les aspirations modernes vers la fraternité sociale et internationale ne peuvent pas le compter parmi leurs ancêtres, ni, hélas, le peuple dont il a été le principal éducateur religieux parmi leurs champions.

Luther est resté étranger au mouvement scientifique de son temps et il se défiait de la philosophie. Il n'en a pas moins contribué à donner naissance à un mouvement philosophique puissant. En affirmant avec tant d'énergie la vertu libératrice de la foi qui nous affranchit de toutes les puissances de ce monde, Luther a proclamé à sa manière la souveraine maîtrise de l'esprit et préparé le terrain à l'idéalisme allemand. Cette philosophie aussi fait de la vie intérieure de l'homme soit de sa vie morale, soit de sa vie intellectuelle la manifestation de la force qui mène le monde. Les résultats pratiques auxquels elle a abouti ne sont pas sans analogie avec ceux de la réforme allemande du XVIe siècle. Le principal mérite de Kant et de Fichte est d'avoir affranchi la morale individuelle de l'utilitarisme du XVIIIe siècle et de lui avoir rendu le caractère idéal que Luther lui avait donné. Leurs idées sociales et politiques tiennent moins à leurs principes propres qu'à l'influence des révolutions américaine et française qu'ils ont subie. Avec Hegel, au contraire, l'idéalisme allemand abdique devant la réalité et confond le fait avec le droit. Il y a là aussi quelque chose qui rappelle Luther. Ne s'est-il pas en effet résigné, lui aussi, à voir régner une justice relative et imparfaite dans l'ordre social et politique? Seulement il n'a jamais incliné l'idéal chrétien devant les faits tout en renonçant à le réaliser, et il a corrigé sa résignation par une ardente aspiration vers l'au-delà. L'idéalisme allemand n'a emprunté à Luther que son subjectivisme, en écartant les réalités auxquelles la foi de Luther s'attachait. Ce subjectivisme, livré à ses propres forces, n'a pas tardé à tourner en son contraire.

Luther, comme tous les initiateurs religieux ou sociaux, a exercé

une action négative et une action positive. Ceux qui demeurent étrangers à la foi chrétienne, s'attacheront surtout à la première, à sa lutte contre le moyen âge. Ceux qui, au contraire, croient à la pérennité et la fécondité inépuisable du christianisme, estiment que l'interprétation qu'il en a donnée a une valeur durable. Il était profondément pénétré de la misère naturelle et morale de l'homme et en même temps du besoin de joie et d'espérance qu'il éprouve pour vivre et pour agir. Ces deux vérités il les a exprimées dans sa doctrine de la perpétuelle pénitence par la foi. Il a réduit ainsi la religion à un sentiment très simple, très puissant et générateur d'une morale plus ferme et bienfaisante qu'héroïque ou sublime. D'aucuns trouveront qu'il l'a appauvrie, on ne saurait contester qu'il l'a approfondie et purifiée.

Si son œuvre subit en ce moment une épreuve redoutable elle n'en sortira pas diminuée. Elle n'est pas liée aux destinées de son peuple, pas plus que celle du Christ n'était liée aux destinées du peuple juif. Si la nation allemande veut persister dans le mépris du droit, il faudra que finalement elle renie son grand réformateur, car, quelle qu'ait été sa répugnance à mêler l'Évangile à l'ordre social et international, il n'a jamais magnifié le culte de la force, ni surtout favorisé une confusion entre le nationalisme et la religion qui n'est qu'une renaissance du paganisme antique.

Les enfants de la Réforme se sont divisés au XVIe siècle. Luther est, pour une large part responsable de ces divisions et de leurs conséquences funestes. Si son œuvre doit porter tous ses fruits, ils devront s'unir plus que jamais. Il leur appartient de se montrer plus justes que lui envers le catholicisme, de reconnaître sa grandeur dans le passé et dans le présent, et de profiter des admirables exemples de piété et de vertu que l'Évangile du Christ ne cesse de produire dans son sein. Mais ils devront surtout marcher dans la voie ouverte par leurs devanciers et mettre en commun leurs trésors. L'apport de Luther ne sera assurément pas le moins précieux. Il renferme cette vérité dont les plus admirables progrès sociaux, fussent-ils accomplis sous l'égide de la foi chrétienne, ne sauraient affaiblir la portée, à savoir qu'aucun bonheur ne surpasse, ni même n'égale celui de l'âme qui se sait délivrée du poids de ses péchés, unie à Dieu, affranchie par son esprit.

EUGÈNE EHRHARDT.

LA RÉFORME FRANÇAISE

RÉFORME ET PRÉRÉFORME
JACQUES LEFÈVRE D'ÉTAPLES

Quelque opinion que l'on se fasse de l'événement auquel on a donné le nom de Réformation, on ne peut nier qu'il marque le moment où les peuples de l'Europe passèrent par la crise de croissance qui correspond, dans chaque individu, au passage de l'adolescence à l'âge de virilité. Pendant tout le moyen âge ils avaient vécu dans la soumission morale, religieuse et sociale. Soumission traversée de nombreux accès d'insubordination que l'Église, maîtresse souveraine des âmes et des corps, considérait comme des actes d'indiscipline et châtiait sans rémission avec la plus extrême rigueur. Qu'un individu ou un peuple s'avisât de penser, de croire ou d'agir autrement qu'elle l'avait prescrit, c'était le crime par excellence, celui par lequel l'enfant se soustrait à la tutelle de sa mère, celui que, pour cette raison on appelait l'hérésie, la séparation du corps de l'Église, et qui ne pouvait être expié que par le châtiment ou la suppression du coupable, seul moyen d'en empêcher la propagation et le retour.

S'il paraît incontestable que, dans l'état où était alors l'humanité, son éducation ne pouvait se faire que par une autorité indiscutable et indiscutée, il est non moins certain que cette méthode, appliquée sans relâche et sans discernement, entraîna d'innombrables abus. Un grand corps social, organisé hiérarchiquement, ne pouvait disposer pendant des siècles, de privilèges exorbitants et d'un pouvoir souverain, sans être fatalement amené à en abuser. De là les luttes des gouvernements pour s'affranchir de la tutelle ecclésiastique, de là les hécatombes de populations entières, Albigeois, Vaudois, sorciers, etc. qui méconnaissaient ces privilèges ou protestaient contre les abus qu'ils engendraient.

Mais, de même qu'on ne peut empêcher un être humain de grandir et d'essayer de se faire sa place au soleil, de même on ne peut supprimer l'effort des collectivités vers l'indépendance. Les voix qui réclamaient des réformes se faisaient de plus en plus nombreuses; elles s'élevaient, non seulement des rangs de ceux qui essayaient de vivre en dehors de l'Église, mais peu à peu les meilleurs de ses enfants se joignirent à ce concert. Un grand nombre de conciles se firent l'écho de ces doléances et essayèrent d'y porter remède. Ces efforts échouèrent toujours devant la mauvaise volonté de la papauté et de tous ceux qui bénéficiaient du pouvoir et avaient intérêt à l'exploiter.

*
* *

La Réforme du XVIe siècle ne fut donc, après beaucoup d'autres, qu'un effort de plus, destiné à aboutir là où les autres avaient échoué. Quelle fut, dans cet effort, la part de la France? On répond par un nom, Jacques Lefèvre, d'Étaples, dont on a voulu faire un réformateur, antérieur et même supérieur à Luther.

Il est très certain qu'alors que Luther n'était pas né, Lefèvre, son aîné d'une cinquantaine d'années, était déjà très connu; non toutefois comme réformateur religieux, mais comme réformateur des études secondaires et supérieures auxquelles le premier il fournit des textes authentiques d'Aristote dont la philosophie formait, avec les « sentences » des pères de l'Église, presque l'unique objet de ces études. « C'est lui, dit Th. de Bèze qui l'a encore connu, qui, de vive voix et par très doctes écrits, a remis sus en l'université de Paris, la vraye logique d'Aristote, et les mathématiques, au lieu de la sophisterie qui y régnoit auparavant. » Ce qui distinguait ce travailleur infatigable de la plupart de ceux de son temps, épris de science et surtout de la gloire qu'elle procurait, c'étaient son désintéressement, son humilité et le désir, on pourrait dire la passion d'être utile aux autres. Pédagogue dans l'âme il multipliait les manuels, les explications, pour permettre aux étudiants de substituer des idées claires, simples, logiques, au fatras d'abstractions et de sophismes de la scolastique. A ce désir de faciliter, de renouveler les études, de les rendre plus fécondes, qu'il partage, mais à un degré exceptionnel, avec d'autres picards, ses devanciers ou contemporains, comme Guiard des Moulins le premier traducteur de la Bible, Vatable le futur professeur d'hébreu, Gérard Roussel grécisant distingué,

l'imprimeur Pierre de Wingle, Louis de Berquin, etc., Lefèvre joignait une profonde piété. C'est pour l'intensifier qu'il publia, dans les premières années du XVIe siècle, les écrits mystiques de Denis l'Aéropagite, de Jean de Damascène, d'Ignace d'Antioche, de Raymond Lulle. Deux ou trois ans avant que Luther entrât au couvent des Augustins d'Erfurt (1507), Lefèvre avait songé, lui aussi, à embrasser la vie monastique. Il en fut empêché par son état de santé et résolut alors de se consacrer aux « études divines, en comparaison desquelles les doctrines humaines lui apparaissaient comme des ténèbres ». C'est dans ce but qu'il publia, en 1509, son commentaire sur les *Psaumes* et, en 1512, celui sur les *Épîtres de l'apôtre Paul*.

On a voulu voir dans ce dernier ouvrage le manifeste de la Réforme spécifiquement française. On en donne comme preuve que, plusieurs années avant Luther, Lefèvre enseigna, d'après l'apôtre, que l'homme est justifié, c'est-à-dire délivré de la condamnation qu'entraîne le péché, non par ses œuvres, par les mérites qu'elles lui confèrent, mais par la foi au Christ qui a souffert pour lui. En d'autres termes, le salut ne peut être gagné, acquis, au besoin à prix d'argent, il est une grâce, un don gratuit, accordé pour l'amour du Christ crucifié à celui qui se repent et qui croit :

Quand on s'occupe de saint Paul qui attribue tout à la grâce de Dieu, il est presque profane de parler du mérite des œuvres, surtout vis à vis de Dieu. Car un mérite semble ne pas demander une grâce, mais exiger ce qui est dû. On ne peut attribuer réellement de mérite qu'à Jésus-Christ; pour nous, confessons que nous n'avons aucun mérite devant Dieu et espérons en sa grâce.... Aucune des punitions et des mortifications que nous nous infligeons ne peut satisfaire pour nos péchés. Autrement pourquoi Christ aurait-il eu besoin de mourir? Mais Christ a satisfait pour nos péchés.... Il y a des hommes dans ce temps qui apprennent au peuple une piété folle au lieu de la doctrine de Jésus-Christ. A quoi me sert de jeûner de nouveaux carêmes et de payer la légitime? Pourquoi me fier à des formules de prières dont l'auteur est inconnu et laisser de côté les prescriptions apostoliques? Pourquoi mourir dans le froc quand on a vécu toute sa vie dans l'habit séculier? Rien de tout cela n'est ordonné par l'enseignement de Jésus-Christ qui nous apprend à rechercher la grâce et la miséricorde de Dieu pour le salut et non d'autres choses plutôt superstitieuses que religieuses. Attachons-nous donc au seul Christ et à la doctrine apostolique; car elle suffit, elle est la première et la principale pour le salut.

Cette doctrine que Lefèvre n'a d'ailleurs nullement inventée, ni découverte, mais qu'il expose en interprète respectueux du texte

apostolique, est, en effet, la doctrine fondamentale de la Réforme, celle dont, dans ses cours sur les mêmes épîtres pauliniennes, Luther partira en 1516, pour attaquer la doctrine traditionnelle du mérite des œuvres, clef de voûte de l'enseignement de l'Église. Mais d'une part, en l'exposant, Lefèvre cherche à la concilier avec ce dernier : « Si tu as la sagesse de l'esprit, ne mets ta confiance, ni dans la foi, ni dans les œuvres, mais en Dieu et, pour obtenir de Dieu, le salut, l'essentiel est que tu te tiennes à la foi de Paul et y ajoutes les œuvres de Jacques, car elles sont le signe d'une foi vive et féconde; quand les œuvres font défaut, c'est le signe d'une foi oisive et morte. » — Ailleurs il dira, à propos de la messe : « Ainsi le ministère des prêtres ne consiste pas tant dans la *répétition* du sacrifice que dans la *commémoration* d'une seule victime qui n'a été offerte *qu'une seule fois.* »

D'autre part, s'il songeait à la réforme de l'Église, le professeur du collège du cardinal Lemoine ne songeait nullement à détourner d'elle ceux auxquels il s'adressait. S'il pressentait, comme il le répétait à l'un de ses élèves, que « Dieu renouvellerait le monde et qu'il le verrait », il voulait préparer cet avenir en ranimant la piété, « morte disait-il, depuis qu'on avait abandonné les études divines pour les doctrines humaines », en ramenant les esprits de ses contemporains à l'étude des textes sacrés débarrassés des systèmes dogmatiques et des interprétations subtiles, artificielles, de la théologie scolastique. Après avoir renouvelé l'étude de la philosophie, en substituant des textes authentiques aux textes corrompus et méconnaissables d'Aristote, il poursuivait un but analogue sur le terrain religieux, en opposant aux abstractions dogmatiques, aux discussions verbales, le texte même des Écritures. Il fit cela, comme il le dit expressément plus tard, sans « s'appuyer sur les travaux d'autrui, aimant mieux, dans sa pauvreté, dépendre du Seigneur ».

*
* *

Ce retour aux sources mêmes du christianisme, conséquence directe de la Renaissance scientifique et littéraire qui multipliait les éditions originales de l'antiquité classique, d'autres, en effet, l'avaient tenté avant Lefèvre. Pour ne pas remonter plus haut, et ne citer qu'un fait entre plusieurs, en 1496, à Londres, John Colet avait inauguré des leçons publiques sur les épîtres de l'apôtre Paul

qu'il interprétait suivant leur sens littéral et historique. Et c'est ce John Colet, aussi sincèrement et humblement pieux que Lefèvre, qui avait décidé Érasme à prendre directement part aux travaux de rénovation religieuse. Alors que Lefèvre était plongé dans la publication des auteurs mystiques, Érasme avait fait paraître son *Enchiridion militis christiani*, ou *Manuel du chevalier chrétien* dans lequel il démontrait que la religion ne consistait pas dans la soumission à des dogmes, mais dans la foi en Jésus-Christ notre roi. Mais ce qui montre bien la différence entre lui et Lefèvre, cet écrit qui, entre 1503 et 1520 eut plus de trente éditions, dont une anglaise, une allemande, une tchèque, fut, en réalité, un écrit de circonstance :

Je l'entrepris, écrit-il en 1523, il y a près de trente ans, à Tournay ou la peste m'avait chassé de Paris. J'y avais, avec Batt, un ami, commun, époux détestable d'une femme remarquablement pieuse.... Il méprisait tous les théologiens sauf moi. La femme, très angoissée au sujet du salut de son mari, me fit demander par Batt de rédiger un écrit capable de lui inspirer des sentiments religieux, mais sans qu'il sût que c'était à son instigation, car il était si violent qu'il allait jusqu'à la battre, comme un soudard qu'il était. Je consentis à noter quelques réflexions inspirées par les préoccupations de ce temps. Comme elles plurent même aux savants, surtout à Jean Vitrier, le franciscain dont l'influence était prépondérante dans ce pays, après que la peste qui régnait partout m'eût de nouveau pourchassé, de Paris jusqu'à Louvain, je profitai de quelque loisir pour achever l'ouvrage.

Ce Jean Vitrier, pour le dire en passant, avait été censuré par la Sorbonne pour avoir, en 1498, à Tournay, prêché contre les indulgences, allant jusqu'à dire : « On ne doit point donner d'argent aux églises pour les pardons, les pardons viennent d'Enfer. »

Alors que Lefèvre obéissait à une sorte de vocation intérieure dont rien ne pourra plus le distraire, Érasme, observateur pénétrant, « élevé dans le sérail et en connaissant tous les détours », poursuivait un but essentiellement critique, celui de montrer que la religion était autre chose que ce qu'on croyait et pratiquait dans les milieux réputés les plus religieux. C'est pour en fournir la preuve par le ridicule qu'au moment où Lefèvre travaillait avec ferveur à son commentaire sur les épîtres de saint Paul, Érasme écrivit son célèbre *Éloge de la folie*, satire mordante de l'Église et des écoles que le doux, le conciliant Lefèvre n'aurait jamais écrite, bien qu'il ne manquât point d'esprit et connût aussi bien qu'Érasme, les causes de la décadence que déploraient tous les

hommes de bien. Si quelques-uns, parmi lesquels, en Allemagne Luther, en Suisse Zwingli que préoccupait tout particulièrement la question religieuse, appréciaient à leur valeur la piété et le labeur de l'humble commensal de l'abbé Guillaume Briçonnet, à Saint-Germain-des-Prés, l'admiration de tous les lettrés allait au brillant humaniste de Rotterdam. De 1511 à 1520 son *Moriae Encomium* eut plus de trente éditions, dont une allemande et une française, alors que le Commentaire de « Fabry » sur les épîtres pauliniennes n'en eut, dans le même laps de temps que deux après celle de 1512.

Cette constatation, à elle seule, prouve combien on est loin de compte lorsqu'on veut faire de cet in-folio rédigé en latin, le manifeste de la Réformation française. Elle s'explique d'ailleurs aussi par d'autres raisons. La première c'est que, contrairement à ce qu'on imprime encore parfois, Lefèvre n'était, ni clerc, ni théologien et ne donnait pas de leçons de théologie. Il était simplement maître ès arts et ne donnait, au collège du cardinal Lemoine, que des leçons de philosophie auxquelles il mêlait — nous le savons par un de ses disciples, un Parisien, ami de Farel — des exhortations religieuses. De là, si on rendait hommage à la pureté de sa vie et de ses intentions, l'action relativement restreinte qu'il exerça sur les théologiens de profession.

Ce n'est que plus tard qu'ils s'occupèrent de lui, lorsque vers 1518 ou 1519, après avoir interrompu la publication d'un calendrier mensuel des légendes des saints destiné à en populariser le culte, Lefèvre fit paraître un livre dans lequel il démontrait que — contrairement à l'opinion exprimée dans la liturgie de l'Église — Marie-Madeleine, Marie sœur de Lazare et la femme pécheresse de l'Évangile (Luc, VII, 36), n'étaient pas une seule, mais trois personnes distinctes. Alors ces gardiens jaloux de la tradition, pour lesquels il n'y avait pire hérésie que celle qui s'attaquait aux usages vénérables de l'Église, s'avisèrent d'éplucher son fameux commentaire. Et encore eurent-ils un peu de peine — et c'est la deuxième raison du silence qu'ils avaient garde jusque-là — à y relever des preuves manifestes d'hérésie. On a vu en effet, que si, dans ce commentaire, Lefèvre ne dissimule pas les différences, voire la contradiction qu'il y avait entre l'enseignement apostolique et celui de l'Église, il l'avait fait dans un esprit de modération, de conciliation et sans attaquer délibérément, surtout sans persifler, comme Érasme, ses représentants.

*
* *

Ce qui, aux yeux des initiés, des professionnels dirions-nous, caractérisait essentiellement l'hérétique, c'était la critique, la discussion, la polémique contre l'enseignement officiel. En voici une preuve plus convaincante que les explications que je pourrais donner et qui montre du même coup ce que l'on pensait de Lefèvre dans les milieux théologiques conservateurs. En septembre 1514, donc deux ans après l'apparition du Commentaire de 1512, Martin Van Dorp écrivait, de Louvain, à Érasme :

J'apprends que tu as purgé les lettres de saint Jérôme des fautes dont jusqu'ici elles fourmillaient, que tu as marqué les passages altérés et éclairci ceux qui étaient obscurs. Tu as fait là une chose digne de toi et par laquelle tu as bien mérité des théologiens, de ceux surtout qui veulent joindre aux lettres sacrées l'exactitude et l'élégance. Mais j'entends dire que tu as aussi corrigé le nouveau Testament et l'as annoté en plus de mille endroits, non sans profit pour les théologiens. C'est ici, encore un coup, que je voudrais, le plus amicalement, avertir l'ami. Je commence par passer sous silence ce que Laurent Valla et Jacques Lefèvre ont accompli, au prix d'un grand labeur, dans la même arène, car je ne doute nullement que tu les dépasseras de bien loin. Quelle que soit la méthode suivie pour corriger le texte sacré, voire si elle prétend amender le latin au moyen du grec, il faut l'examiner de près. Car si je prouvais que la traduction latine n'est ni fausse, ni erronée, n'avoueras-tu pas que le travail de tous ceux qui s'efforcent de la corriger est superflu, à moins que tout aussitôt ils nous avertissent que tel passage aurait pu être rendu avec un peu plus de clarté ? Mais je parle de vérité et d'intégrité et je soutiens que c'est le caractère de notre texte de la Vulgate. Car il n'est pas admissible que l'Église catholique ait erré depuis tant de siècles, elle qui s'est toujours servie de ce texte et aujourd'hui encore l'approuve et s'en sert. Et il n'est pas vraisemblable que tant de saints pères, tant d'hommes accomplis se soient trompés, eux qui, s'appuyant sur ce texte, définirent dans les conciles généraux, les questions les plus ardues, défendirent, élucidèrent la foi et posèrent des règles devant lesquelles les rois eux-mêmes abaissèrent leurs faisceaux. Et il est reconnu par la plupart des théologiens et des jurisconsultes que ces conciles, régulièrement réunis n'errent jamais en ce qui touche à la foi....

On avait donc pu tolérer qu'un humaniste comme Laurent Valla attirât l'attention des érudits sur quelques erreurs de la Vulgate, ou qu'un professeur de philosophie aussi respecté que Lefèvre joignît à un commentaire sur les épîtres pauliniennes une traduction de son cru qui se permettait, mais sans y insister, de s'écarter

çà et là du texte reçu. Mais, annoncer une édition critique de tout le Nouveau Testament et ainsi révéler au monde des études combien ce texte était fautif, quel scandale!

On sait qu'Érasme, non seulement ne recula pas devant cette révélation mais qu'il eut la suprême habileté de la faire sanctionner par le bref qu'il obtint, en remerciement de sa dédicace, de Léon X, le 10 juillet 1515 et de fermer, par cette préface, la bouche à ses détracteurs. Tous les yeux de ceux qui travaillaient à réformer les études sacrées et profanes, se portèrent dès lors sur le prince des lettres qui avait su, si élégamment résoudre une première difficulté et auquel Lefèvre, qu'il avait fait saluer, avait écrit : « qui donc, parmi les hommes de bien et cultivés, n'admirerait, n'aimerait, n'honorerait Érasme? » (22 oct. 1514).

Le confesseur de François Ier, Guillaume Petit et son ancien précepteur François de Rochefort lui font un si grand éloge du savant qu'il charge, au commencement de l'année 1517, son médecin, le balois Guillaume Cop, de sonder son ami. Cop écrit aussitôt à ce dernier « qu'il ne se repentirait pas d'avoir répondu à cet appel ». Érasme, toutefois, le déclina poliment dans ses lettres au chancelier Etienne Poncher, du 14 et au roi lui-même, du 21 février 1517, en lui recommandant le glaronnais Henri Lorit à qui le roi accorda, en effet, une pension de 150 francs et qui s'installa la même année à Paris.

Deux années plus tard, pendant que Lefèvre était plongé dans ses recherches sur les trois Marie et écœuré par la tempête qu'elles avaient soulevée; pendant que Luther, se préparant à la fameuse dispute de Leipzig, se demandait sur quoi se fondait le prétendu « droit divin » de la papauté que le vice chancelier de l'université d'Ingolstadt Jean Eck, lui reprochait d'avoir attaqué en attaquant, le 30 octobre 1517, le trafic des indulgences, Érasme recevait, entre autres, cette lettre qui jette un jour très vif sur les préoccupations et les espérances des milieux « réformistes » en France. Elle est d'un des meilleurs humanistes du temps, de l'Orléanais Nicolas Bérault qui fut probablement un des maîtres de Louis de Berquin, plus tard, d'Etienne Dolet, de Melchior Wolmar et des frères Odet et Gaspard de Coligny, le secrétaire d'Etienne Poncher, etc.

J'ai souvent été très fâché, très savant Érasme, que deux de mes lettres à toi adressées ces deux dernières années, aient disparu; car je

pense qu'elles ont été perdues puisque tu n'y as pas répondu. Je préfère attribuer cet accident à la négligence plutôt qu'à la malveillance de François Calvus qui les avait reçues pour te les remettre à Bâle, ayant pu parfaitement apprécier sa bonne foi et sa loyauté pendant une entrevue de trois jours. En attendant, je pensais qu'il serait déplacé de t'assommer de nouvelles lettres, alors surtout que tu étais occupé de travaux plus importants, t'étant apparemment consacré depuis quelques années déjà à renouveler la théologie et t'appliquant, comme on le dit, de toute ton âme et sans épargner ni les veilles ni les plus grandes peines, à éclairer les épîtres pauliniennes. Car je ne doute pas que la seconde édition du Nouveau Testament soit prête, ainsi que me l'a surtout affirmé notre Nesenus. Il a dit aussi à Louis Deberquin, grand savant et grand admirateur de ton nom lorsqu'il se trouvait naguère avec moi à Paris, qu'il avait vu tes excellents commentaires de l'épître de l'apôtre Paul aux Romains, ainsi que Deberquin me l'a répété à plusieurs reprises. Et plût à Dieu qu'on ait bientôt le bonheur de les voir imprimés en beaux caractères, savoir ceux de Froben dont je ne pense pas qu'on puisse dépasser la netteté, l'élégance et le charme. C'est ce qu'attendent, avec non moins d'impatience, tout ce qu'il y a ici de savants supérieurs, Budé, Ruelle, Ruzé, Deloine et l'évêque de Paris lui-même, l'éminent et presque unique Mécène de ce temps, au point que je ne pense pas qu'on ait jamais attendu ainsi l'œuvre de n'importe quel auteur.

Certes, je vois, excellent Érasme, je vois ce que jusqu'ici j'ai toujours désiré de toute mon ardeur, nos théologiens, depuis longtemps trop adonnés aux sornettes épineuses et sophistiques et aux arguties inutiles, déserter les cabales scotistes, occamistes, voire thomistes, et se tourner, la plupart, vers cette ancienne et véritable théologie, si tu continues à revendiquer sa dignité par les lettres cachées et célestes. Ce que, jusqu'à présent tu me sembles avoir fait avec tant de succès que je ne vois pas, en vérité, quel théologien, parmi les anciens, on pourrait placer au-dessus de toi, soit qu'on examine ou apprécie la connaissance des langues, la science variée et encyclopédique, ou l'ardeur incomparable et l'application en quelque sorte infatigable. Paroles téméraires, dira-t-on, j'en conviens, mais je ne crois pas qu'on puisse en dire de plus vraies. Je sais que tu ne manques pas de panégyristes, qui ne cessent de chanter tes louanges et de t'en distribuer tant que, même si tu les acceptes, pourtant tu ne les sollicites pas. Certes, je n'écris pas pour plaire à Érasme, mais seulement ce que je pense. Je ne connais personne que j'applaudirais plutôt qu'Érasme, à cause de sa si grande modération. Pourquoi ne penserais-je pas de toi ce que j'entends proclamer partout par les plus savants? Ignorant, réfractaire, étranger aux Muses et aux Grâces, qui ne loue pas le talent, la science, l'éloquence, enfin le saint dessein d'Érasme. C'est pourquoi, poursuis ton chemin, illustre ornement de ce siècle, continue à lutter avec toi-même et à te vaincre dans cette carrière de la piété chrétienne et du culte évangélique dans laquelle tu as combattu avec nous jusqu'ici avec tant d'applaudissement qu'il ne te reste plus qu'à te surpasser. Adieu.

Paris, le 16 mars 1519.

Cette lettre qu'on en conviendra, il valait la peine de traduire sans pouvoir, toutefois, en rendre la latinité classique, cette lettre nous fait toucher du doigt l'engouement des intellectuels progressistes pour Érasme et ce qu'on attendait de lui et de ceux qui s'étaient adonnés aux mêmes études que lui.

*
* *

Le mot de Réformation, dans le sens que lui a donné l'histoire serait ici prématuré. Ce qu'on attendait, ce qu'on espérait, ce à quoi on travaillait, en France, au moment où, en Allemagne se posait déjà la question de la légitimité du pouvoir papal, c'était le renouvellement des études sacrées, une connaissance, dans les milieux théologiques où se recrutait le clergé, plus exacte, plus scientifique, plus approfondie, moins arbitraire par conséquent, moins conventionnelle et superficielle, des textes et des faits contemporains des origines du christianisme. C'était le point de départ d'une Réformation, que Luther et Zwingli notamment avaient déjà dépassé.

Quel était, en effet, l'idéal d'Érasme et de tous ceux, y compris Lefèvre, dont les noms reparaissent sans cesse dans le vaste échange d'idées dont il était le centre? C'était évidemment une Église, un état religieux très différents de ceux dont ils connaissaient, déploraient et combattaient les vices et la déchéance. Le 9 août 1519, Érasme avait répondu à Nicolas Bérauld :

> Je n'ai pas la prétention de détrôner Thomas d'Aquin ou Duns Scot, ce qu'on ne pourrait faire que si l'on avait quelque-chose de supérieur à mettre à la place. Il me suffit que la théologie soit traitée avec plus de bon sens que jusqu'à présent, qu'au lieu de se désaltérer dans des mares plus ou moins pures, elle puise aux sources mêmes de l'Évangile.

Comment cette transformation, ou plutôt cette amélioration, — *car ils comptaient maintenir l'organisation ecclésiastique et les formes du culte existantes* — s'opérerait-elle? Lorsque ceux qui détenaient le pouvoir, rois, princes, évêques, abbés, voire le pape, en auraient reconnu la nécessité et y mettraient la main. De là le coup de maître d'Érasme d'avoir réussi à faire paraître en 1516, le texte revisé du Nouveau Testament sous le patronage même de Léon X; de là les démarches pour faire de cet humaniste chrétien le conseiller littéraire et religieux de François Ier; de là les dédicaces, par Lefèvre, de ses ouvrages, aux hommes les mieux placés pour en propager

et, au besoin, en appliquer les idées. Tous ces hommes ne se faisaient aucune illusion sur la valeur des privilèges que réclamait le clergé, de la suprématie du pape, de la plupart des rites et des dogmes de l'Église. Mais ils savaient, en partie par expérience, que la moindre attaque directe, soulèverait une tempête, se heurterait à des intérêts multiples et puissants et entraînerait l'écrasement de l'assaillant. Voilà pourquoi ils temporisaient, et, en attendant, maniaient si supérieurement la satire, pourquoi aussi, plus tard, lorsqu'ils auront échoué, des esprits tout aussi libres, comme Rabelais, l'envelopperont de fantaisies, d'inventions si grotesques que les plus avertis seuls en saisiront tout le sel et la portée.

Mais, ne pouvait-on aussi s'appuyer sur le peuple qui se plaignait d'être exploité, auquel on vendait fort cher la religion qui devait l'aider à supporter ses peines et lui préparer, même au delà de la mort, une existence encore misérable et dépendante du pouvoir souverain de l'Église? C'est ce que pensa dès cette époque, Luther, et aussi Zwingli, hommes du peuple qui connaissaient, pour les avoir partagées, les pensées et les misères de la masse. Et c'est pour cette raison que, par leurs traités, leurs sermons en langue vulgaire, ils l'associaient à leurs luttes, à leurs pensées, à leurs projets. Or, c'est ce qui, dès cette époque, déplut à Érasme. Le peuple! Il était trop ignorant, trop impulsif, trop grossier pour être mêlé directement à des choses de si grande importance. Le peuple devait être instruit, dirigé progressivement. Entre lui et la source de la religion, les écrits sacrés, il y avait le clergé qui devait lui distribuer l'eau vivifiante, mais après s'en être abreuvé lui-même. Pourtant Érasme, comme Lefèvre, admettait, il demandait même que le peuple pût lire l'Évangile dans sa langue et si, sur ce point, il se rencontrait avec Luther, avec tous les réformateurs, il se séparait nettement du clergé, surtout du haut clergé de son temps. Mais il espérait pouvoir gagner les plus honnêtes, les plus pieux, les plus influents à cette révolution dont peut-être il ne mesurait pas toutes les conséquences.

Car c'était une révolution, celle qui, un siècle plus tôt, avait fait exhumer et brûler les ossements et les écrits de Wiclif, après le supplice de Jean Huss — que de mettre entre les mains du peuple, dans sa langue à lui, le texte pur et simple de l'Évangile, de rendre ainsi la foule juge des controverses, en attendant qu'elle tire les conséquences de sa lecture. Ces conséquences, Luther, Zwingli et

d'autres les avaient déjà tirées lorsqu'en 1522, après avoir fait paraître un commentaire latin sur les Évangiles, peut-être moins radical que celui de 1512, — mais dont la préface est un véritable appel aux autorités religieuses et civiles, de prendre en mains l'œuvre de la Réformation, — Lefèvre se mit à traduire, d'après la Vulgate corrigée, le Nouveau Testament en français.

*
* *

En effet, au cours de la dispute de Leipzig avec Jean Eck, en juillet 1519, Luther, mis en demeure de choisir entre l'autorité souveraine du pape et celle de l'Évangile du Christ, s'était résolument prononcé pour cette dernière. En conséquence il avait été excommunié par la bulle pontificale du 15 juin 1520. Exaspéré d'avoir été condamné sans avoir été réfuté et de voir brûler ses écrits, il avait solennellement, devant une porte de Wittemberg, brûlé cette bulle le 10 décembre 1520. Enfin, convoqué à la diète de Worms, trois jours après avoir été condamné par la Faculté de théologie de l'Université de Paris, le 18 avril 1521, il avait définitivement refusé de renier ses écrits, à moins qu'on lui prouvât qu'ils étaient en contradiction avec la parole de Dieu. C'est alors que le mot de luthérien devint, dans les milieux bien pensants, la pire des injures. C'est alors aussi que, dans les milieux libéraux, progressistes, réformistes, on se demanda si, dans le travail de rénovation auquel on collaborait il fallait aller jusqu'à l'adoption du programme radical de réformation du culte et de la hiérarchie que Luther avait exposé et développé dans ses trois traités de 1520, l'*Appel à la noblesse allemande*, *De la captivité de Babylone de l'Église* et le *Traité de la liberté chrétienne*.

Symptôme significatif : Alors que, dans la plupart des États de l'Europe centrale et septentrionale, ces traités étaient largement répandus, réimprimés ou, même traduits, s'ils pénétrèrent en France, par la Suisse et par Strasbourg ils n'y furent, ni réimprimés ni traduits. Seul le jeune Flamand que Nicolas Bérauld appelait Deberquin, c'est-à-dire Louis, seigneur du bourg de Vieux-Berquin, dans le département du Nord, eut l'idée hardie d'en faire connaître quelques-uns aux Français, mais il fut dénoncé et arrêté avant d'avoir pu livrer ses écrits à l'imprimeur. C'est que, dès le 18 mars 1521, à l'instigation de l'avocat Pierre Lizet, le Parlement avait reçu

l'ordre d'interdire la publication d'aucun livre sans l'approbation de la Faculté de théologie, interdiction sanctionnée par un arrêt du 13 juin et qu'à partir du 3 août tous les livres du réformateur durent être apportés au greffe du Parlement, ordonnance renouvelée, à la requête du recteur de l'Université, le 24 novembre. Si ces mesures purent être prises sans protestation, c'est que, pendant les dix-huit mois pendant lesquels, d'octobre 1519 à avril 1521, on avait attendu le verdict de la Faculté de théologie sur les actes de Leipzig, et pu lire les écrits qu'elle avait à juger, le parti qui paraissait favorable à Luther avait été battu, grâce aux intrigues du chef des réactionnaires à outrance, du syndic de la Faculté de théologie, Noël Beda. Les catholiques français, en délicatesse avec la papauté qui, par le Concordat de 1516, avait, en échange des annates ou revenus des vacances, sacrifié les libertés de l'Église gallicane, c'est-à-dire abandonné à François Ier la nomination aux dignités ecclésiastiques, comprirent qu'il fallait éviter jusqu'à l'apparence du reproche de soutenir des idées aussi subversives de l'ordre établi que celles du moine de Wittemberg. Ce sentiment se manifeste clairement dans cette lettre de Guillaume Budé, un de ceux qui ne s'étaient pas privés de critiquer l'état ecclésiastique et religieux de son temps. Elle est adressée, de Dijon, où il avait suivi la cour, le 9 juin 1521, au célèbre nonce Aléandre qui venait d'obtenir l'édit de Worms contresignant la bulle d'excommunication et lui en avait probablement envoyé un exemplaire :

Si ce Martin auquel tu fais allusion à la fin de ta lettre, avait continué à s'illustrer par des moyens louables, ou si, après les débuts flatteurs de ses méditations, il ne s'était laissé détourner du droit chemin par la faveur populaire, il n'aurait pas, en tout cas, commis l'attentat qui, à vrai dire, lui a aussitôt aliéné l'appui des hommes de bien et de jugement. Même si aujourd'hui, après sa condamnation, cet homme obscur qui s'était élancé sur la scène par son propre effort pour jouer les premiers actes de sa pièce, à la fois merveilleux et graves, aux applaudissements et aux acclamations du parterre, voire avec la connivence et l'assentiment d'une partie du chœur, — si cet homme entraîne encore, comme on le prétend, la foule qui l'entoure, — il a échappé aux conséquences extrêmement redoutables d'une catastrophe de telle manière, que les protestations de tous les spectateurs ont dû ruiner une assurance qui tenait du délire. Adieu, illustre ami, achève heureusement ce qui est commencé.

*
* *

Si Lefèvre ne se laissa pas détourner de ses travaux par les clameurs qui flétrissaient du nom de « luthérien » quiconque ne « hurlait pas avec les loups », c'est qu'il avait suivi à Meaux son protecteur Guillaume Briçonnet qui, depuis son retour de Rome, avait entrepris de réformer son diocèse, c'est-à-dire d'y combattre l'ignorance et l'immoralité. Connaissant de longue date sa grande piété, sa science et sa modération, l'évêque l'y avait appelé ainsi que plusieurs de ses élèves ou amis, Gérard Roussel, Guillaume Farel, François Vatable, Martial Mazurier, Pierre Caroli, etc. Lefèvre n'ignorait pas ce que nous raconte Robert Estienne qui travaillait, en 1522, à l'impression d'une édition « bien nette et correcte », des Évangiles selon la Vulgate, dont sans doute le texte servit pour la traduction française (*Les censures des théologiens*, 1552) :

Ils crioyent dès lors qu'il me falloit envoyer au feu pour ce que j'imprimoye des livres si corrompus, car ils appeloyent corruption tout ce qui estoit purifié de cette bourbe commune à laquelle ils estoyent accoustumez. Or, combien qu'en leurs leçons publiques, ils reprinssent magistralement et aigrement le jeune homme duquel telle correction estoit procédée, toutesfois, estans eulx mesmes bons tesmoings de leur propre ignorance, ne l'osérent jamais assaillir ouvertement, encores qu'il fust moins sçavant et craintif.... En ce temps-là, je puis dire ceci à la vérité, comme je leur demandoye en quel endroit du Nouveau Testament estoit escript quelque chose... me respondirent qu'ils l'avoyent leu en Saint-Hierosme ou ès Decrets, mais qu'ils ne sçavoyent que c'estoit du Nouveau Testament, ne sçachant point qu'on avoit accoustumé de l'imprimer après le Vieil.

Pourquoi n'osaient-ils pas assaillir ouvertement le jeune érudit qui, avant de s'expatrier devant leurs persécutions, devait faire sortir de ses presses tant de chefs-d'œuvre typographiques et scientifiques? C'est qu'à ce moment, soit intérêt, pour faire pièce au pape, soit pour complaire à sa sœur Marguerite et à sa mère Louise de Savoie qui étaient catéchisées par l'augustin Michel d'Arande et par Briçonnet, François Ier protégeait et permettait l'impression de la traduction en français du Nouveau Testament. Ce qui est certain c'est que jamais la Faculté de théologie ne l'aurait autorisée et qu'elle parut, en 1523, chez Simon de Colines, le beau-père de Robert Estienne, avec, au bas du titre de chacune des deux parties, les mots *Cum Privilegio*, grâce au privilège exceptionnellement octroyé par Sa Majesté.

On peut juger de la fureur de Beda et de ses acolytes, de voir méconnue une autorité dont, en fait, personne ne les avait investis, mais qu'ils s'étaient attribuée, grâce à la faiblesse et à la connivence des autorités régulières. Il est bien certain que si le roi l'avait voulu sérieusement, il aurait pu refréner la prétention de ces docteurs, la plupart très ignares, d'être seuls juges de l'orthodoxie et de la valeur scientifique, non seulement des Français, mais encore des étrangers ; mais c'était s'exposer à se faire accuser de luthéranisme. Farel raconte en effet plus tard :

Quand premièrement le Nouveau Testament fut imprimé en françoys, où Monsieur Fabry avoit besongné, et estoit dict que l'Évangile auroit lieu au royaulme de France, et qu'on ne prescheroit plus les songes des hommes, de Roma (je l'ay ouy d'un Jacobin nommé de Roma) respondit : Moy et autres comme moy, lèverons une cruciade de gens et ferons chasser le Roy de son Royaulme par ses subjectz propres, s'il permet que l'Évangile soit presché....

Si le roi ne se gênait pas pour faire comprendre au pape qu'il pourrait imiter l'exemple de certains souverains étrangers, il avait partie trop étroitement liée avec lui pour admettre n'importe quelle réforme qui touchait aux prérogatives du prétendu vicaire de Jésus-Christ. Il ne devait d'ailleurs pas tarder à s'apercevoir que la concession qu'il avait faite à sa sœur, à Briçonnet et à Lefèvre, en autorisant l'impression de la traduction française du Nouveau Testament, ne pouvait pas être maintenue. Il y avait, en effet, pour le moins, de l'inconséquence à la mettre entre les mains de tous et en même temps à s'opposer à tout changement, même le moindre, dans le culte et dans l'ordre ecclésiastique. Il est incontestable que pour y trouver la papauté avec son pouvoir absolu, la messe, le culte en langue inconnue du peuple, celui de la Vierge, des saints, le purgatoire, etc., il faut prendre avec les textes de singulières libertés. C'est d'ailleurs ce qu'avaient fait jusque-là les traducteurs de la Bible. Qu'on en juge par ces deux seuls exemples, dont les gloses ne se distinguent en rien du texte proprement dit. On lit, dans la traduction des augustins Julien Macho et Étienne Forget (1476) :

Marc I, 14, Jhesus vint en Galilée, preschant l'Evangile du règne de Dieu, *c'est-à-dire enseignant et écriprant comment l'on peut acquerre et gaignier le royaulme du ciel*

et, dans la Genèse de la Bible de Jean de Rély (1521) :

Or créa donc Dieu et fist le ciel *impérial. Les théologiens disent que en la région du ciel, c'est en paradis, ils sont trois cieulx de diverses couleurs. Dont le premier est de couleur de cristal. Le second, de blanche couleur comme neige. Et le tiers ciel de rouge couleur comme feu, ainsi comme s'il fust tout en feu riens ardant ne mal faisant. Et celluy ciel de rouge couleur est le ciel impérial qui est le plus haut. Et là, selon les théologiens, est le siège de la Trinité. Et le siège de Nostre Dame et des veuves et de tous ceulx qui chastement auront vescu est au ciel de blanche couleur et au tiers ciel qui est de couleur cristal et le plus bas, dient que les sièges des mariez y sont. Et en ces trois estats, de virginité, de continence et de mariage sont contenus tous aultres estats.*

Lefèvre, s'imaginant, dans sa candeur, qu'il serait, non seulement appuyé, mais suivi jusqu'au bout par les « nobles cueurs et chrestiens désirs des plus haultes et puissantes dames et princesses du royaume », qui avaient « fait imprimer le Nouveau Testament pour leur édification et consolation et de ceux du royaulme », avait fait précéder les Évangiles d'une *épître exhortatoire* où l'on lit ces paroles dont je souligne les plus caractéristiques :

Le temps est venu que nostre Seigneur Jésus Christ, *seul salut, vérité et vie*, veult que son évangile soit annoncée par tout le monde, *affin que on ne se desvoye plus par autres doctrines des hommes qui cuydent estre quelque chose et, comme dict sainct Paul, ils ne sont riens, mais se deceoyvent eulx mesmes....* Affin que ung chascun qui a connaissance de la langue gallicane et non point du latin, soit plus disposé à recepvoir ceste présente grâce... vous sont ordonnées en langue vulgaire, par la grâce d'icelluy, les évangiles selon le latin qui se lit communément partout, *sans rien y adjouster ou diminuer*, affin que les simples membres du corps de Jésus Christ, ayans ce en leur langue, puissent estre aussi certains de la vérité évangélique, comme ceulx qui l'ont en latin. Et après auront, par le bon plaisir d'icelluy, le résidu du Nouveau Testament, *lequel est le livre de vie et la seule reigle des chrestiens, ainsi que pareillement est maintenant faict en diverses régions* et diversité de langues par la plus grande partie de l'Europe entre les chrestiens.... Il est de nécessité, en ce temps, que grans et petits sçachent la sainte evangile... *en délaissant toute autre folle fiance en créature quelconque; et toutes autres traditions humaines lesquelles ne peulvent saulver et en suyvant la seule parolle de Dieu qui est esperit et vie.... Sachons que les hommes et leurs doctrines ne sont riens sinon de autant que elles sont corroborées et confirmées de la parolle de Dieu, mais Jésus-Christ est tout* : Il est tout homme et toute divinité et tout homme n'est riens, sinon en Luy. *Et nulle parolle d'homme n'est riens, sinon en la parolle de Luy....*

Disent que, en leur baillant ainsi les évangiles, maintes choses seront difficiles et obscures, lesquelles les simples gens ne pourront comprendre,

mais pourront estre cause de erreur : parquoy n'est convenable de les leur bailler ainsi. Il n'estoit donc point convenable, par ceste mesme raison, que les évangélistes les baillassent ainsi aux Grecs et ainsi les Latins aux Latins. Car il y a moult de lieux difficiles et obscurs lesquels, ne les Grecs, ne les Latins ne peuvent comprendre, et suffit de les croire comme nostre seigneur commande, disant : Croyez à l'Évangile... lequel ne peult estre congneu, si luy mesme ne se manifeste par dedans à l'œil intériore de l'esprit, comme le soleil matériel ne peult estre congneu, si luy mesme ne se manifeste par dehors à l'œil extériore de la chair....

Soyons de bonne foi. L'homme dont Farel nous apprend que, « jamais il n'avoit veu chanteur de messe qui, en plus grande révérence la chantast... qui faisoit les plus grandes révérences aux images qu'autre personnage que j'aye cogneu et, demeurant longuement à genoux, prioit et disoit ses heures devant icelles, à quoy souvent je luy ay tenu compagnie »; — ce vieillard qui, après de longues et laborieuses études, obéissant à sa passion pour la vérité, écrivait les paroles qu'on vient de lire, — était intérieurement aussi détaché du catholicisme traditionnel que n'importe quel réformateur, bien qu'il abandonnât à d'autres le soin de tirer les conséquences des principes qu'il venait d'énoncer et que personnellement il continuât à participer à des rites qu'il interprétait dans un sens très différent de l'interprétation courante. Ne voulant pas, par piété filiale, rompre avec des habitudes associées à toute sa vie, ce mystique se persuadait sans doute, comme sa protectrice, Marguerite d'Angoulême, qu'après tout, les formes extérieures du culte et de la hiérarchie étaient secondaires, voire indifférentes. Il devait vivre assez longtemps encore pour constater que l'attitude qu'il avait adoptée était, au fond, illogique, inconséquente, qu'elle devait aboutir à l'abandon de cet Évangile qu'il avait travaillé à remettre en honneur et finalement au triomphe de ceux contre lesquels, à cause de lui, il avait lutté selon la mesure de ses forces et de son courage.

*
* *

Dès 1523, l'année où parut sa traduction, la réaction commença à sévir. Le 12 avril, avant même que les Évangiles fussent sortis de presse, Briçonnet crut devoir renvoyer quelques-uns des prédicateurs qui les avaient interprétés trop librement; Farel quitta Meaux et peu après la France. Les livres de Berquin, l'ami et le traducteur d'Érasme furent saisis le 1er mai. En juin — les Évangiles parurent

le 23 — la Faculté attaque Érasme et Lefèvre; en juillet le roi dut lui interdire de s'occuper de ce dernier. Le 2 août Berquin est emprisonné, puis relâché sur l'ordre du roi; mais ce jour même, 8 août, ses livres sont consumés et un pauvre ermite augustin, Jehan Vallière, originaire de Normandie, luthérien trop hardi, est brûlé vif devant la porte Saint-Honoré. Le 12 août la Faculté réclame l'interdiction des traductions du grec en latin et du latin en français et devant Notre-Dame de Paris, fait solennellement brûler les livres de Luther avec un grand nombre d'autres. Le 2 octobre, au Grand Conseil, Berquin déclare par écrit qu'il « anathématize toutes espèces d'hérésies et mesmement les hérésies de Luther »; le 15 octobre Briçonnet interdit et voue au feu les écrits du réformateur.

Une seconde et même une troisième édition du Nouveau Testament paraissent néanmoins encore chez Simon de Colines en 1524 et Lefèvre écrit, de Meaux, à Farel, le 6 juillet :

Tu ne saurais croire, de quelle grande ardeur Dieu a enflammé les âmes des simples, en plusieurs lieux, depuis la publication du Nouveau Testament en français.... Quelques-uns, grâce à l'intervention du Parlement, ont essayé de l'interdire, mais notre très généreux roi soutient le Christ, voulant que dans son royaume on puisse, sans aucun empêchement, entendre la parole de Dieu dans la langue qu'on connaît. Maintenant dans tout notre diocèse, les jours de fête et surtout le dimanche, on lit au peuple l'Épître et l'Évangile en langue vulgaire et si l'officiant a quelque chose à dire, il l'ajoute à l'une ou à l'autre ou à chacune des deux péricopes.

Ces homélies que Lefèvre et ses collaborateurs avaient rédigées pour expliquer ces péricopes, parurent, mais clandestinement, ainsi qu'une quatrième et dernière édition du Nouveau Testament, chez un autre imprimeur que Simon de Colines, sous le titre de *Épîtres et Évangiles des cinquante et deux dimanches de l'an*. Mais le parti de la réaction à outrance, opposé à toute réforme, à toute concession, même la moindre, n'attendait qu'une occasion pour triompher. Les événements politiques allaient la lui fournir.

Le 24 février 1525 François Ier était battu à Pavie puis emmené en Espagne. En Allemagne les désordres de Wittemberg en l'absence de Luther, puis l'insurrection des paysans effrayèrent Luther lui-même et le décidèrent à revenir en arrière, à différer l'application de son programme et à remettre finalement le sort de la Réforme entre les mains, non du peuple et du Magistrat, comme on le fit en Suisse et

ailleurs, mais des autorités locales et régionales qui cherchaient comme lui à s'affranchir de la tutelle de l'Église et de l'Empire. En France la régente Louise de Savoie, pressée par le Parlement, s'adressa au pape pour lui demander des mesures exceptionnelles contre les hérétiques; une commission spéciale, sorte de tribunal inquisitorial, en fut chargé; un procès fut intenté à Briçonnet et, le 28 août 1525, le Parlement s'empressa de prendre sa revanche sur sa tentative avortée de l'année précédente, en faisant interdire le Nouveau Testament de Lefèvre. Lui-même dut s'enfuir peu après, avec ses amis, à Strasbourg. Quand ils reviendront, ils ne pourront vivre en France qu'en s'abstenant de toute propagande proprement dite et en se conformant, extérieurement du moins, à l'ordre de choses qu'ils avaient espéré pouvoir, sinon transformer, du moins modifier progressivement.

A partir de ce moment le rôle militant de Lefèvre est terminé. Attendant des temps meilleurs, il ne renoncera pas à son activité réformiste ou réformatrice. Mais son nom — qui, du reste, ne se trouve déjà nulle part dans sa traduction du Nouveau Testament, — disparaît si bien des publications qui peuvent lui être attribuées qu'il faudrait entrer dans de longs développements pour justifier ce que je déduis d'un ensemble de faits certains mais qui, rigoureusement, n'aboutissent encore qu'à une hypothèse. Le cénacle dont « Hippothadée », ainsi que, d'après M. A. Lefranc, l'appelait Rabelais, était, sinon l'inspirateur, du moins le centre, l'âme la plus pure, la plus noble et « d'une modestie incroyable », ce cénacle était dispersé et son activité paralysée. Dans une lettre à François Ier, du 16 juin 1526, écrite à l'instigation de Berquin qui venait de lui raconter son deuxième emprisonnement et sa deuxième délivrance, Érasme s'exprime ainsi :

... Il y a, à Paris quelques esprits de mauvais augure, nés dans la haine des bonnes lettres et de la tranquillité publique, dont les principaux sont Noël Bedda et Pierre Couturier, le moine chartreux. Par leurs écrits aussi virulents qu'ignares ils se livrent à la risée du public en déclamant leurs bouffonneries contre Jacques Lefèvre et moi-même. Les hommes de science et d'intelligence se moquent d'eux, mais auprès des ignorants et des simples, ils n'en portent pas moins atteinte à notre honneur et *anéantissent le fruit des études poursuivi par nous au prix de tant de veilles....*

Ce sont ces hommes qui jugent en matière d'hérésie et sur les dénonciations desquels sont trainés en prison et livrés aux flammes les hommes de bien qu'à tout prix ils préfèrent voir exterminés plutôt que d'être eux-

mêmes convaincus de calomnie.... S'il leur est permis de nous accabler de mensonges manifestes et cela dans des livres et que, d'autre part, il ne nous est pas permis de réfuter leurs calomnies, que deviendra cette académie jadis célèbre, si ce n'est une caverne de voleurs? Si une telle insolence est impunément permise à ces pharisiens, aucun homme de bien ne sera, à l'avenir, en sécurité. Ils se couvrent du prétexte de la foi, mais en réalité ils font autre chose : ils organisent la tyrannie, même contre l'autorité des princes; c'est à cela qu'ils tendent par leurs menées souterraines. Si le prince ne leur obéit pas en tout, ils l'appelleront fauteur d'hérétiques et il pourra être destitué par l'Église, c'est-à-dire par quelques pseudo-moines et pseudothéologiens conjurés. Leurs écrits avouent que c'est là leur but.

*
* *

On ne pouvait mieux décrire et déplorer l'échec de la Réforme modérée, de ce qu'on a naguère appelé la Préréforme, la ruine de l'œuvre à laquelle Érasme et Lefèvre avaient attaché leur nom. L'amitié de Marguerite assurera la retraite des derniers jours de Lefèvre et fera de ses collègues Gérard Roussel et Michel d'Arande, des évêques qui ne se laveront pas du soupçon d'hérésie. Louis de Berquin seul continuera la lutte; mais son courage téméraire exaspérera la Faculté qui profitera d'une absence du roi pour le livrer aux flammes, par un véritable coup d'état, le 17 avril 1529. Budé qui lui avait vainement conseillé la soumission, arrachera l'année suivante à François Ier la nomination des lecteurs royaux parmi lesquels Vatable, et qui fonderont le Collège de France. Enfin Beda payera de l'exil puis de la prison la faute d'avoir défié le roi et y mourra, au Mont-Saint-Michel.

Tous ses ennemis mourront à leur tour dans le catholicisme traditionnel, non toutefois, sans regretter, parfois amèrement, de n'avoir pas pu ou su reconnaître qu'il était impossible de concilier leur idéal avec ses exigences. En 1536 où parut, à Bâle, la première édition de l'*Institutio christianæ religionis* de Jean Calvin, Jacques Lefèvre et Désiré Érasme moururent sans l'assistance d'un prêtre, le premier à Nérac, le second à Bâle. Quelques heures avant sa fin Lefèvre dit à Marguerite, en pleurant : « Comment pourrais-je subsister devant le tribunal de Dieu, moi qui, ayant enseigné en toute pureté l'Évangile de son fils à tant de personnes qui ont souffert la mort pour cela, l'ai cependant toujours évitée dans un âge même où, bien loin de la devoir craindre, je la devais plutôt désirer! » — Quelques années, plus tard, en 1540, Budé mourait

à Paris et fut, à sa demande expresse, enterré sans honneurs funèbres; sa veuve et ses enfants se réfugieront en Suisse.

Est-ce tout? Non. Deux des élèves de Lefèvre, son compatriote Jean Lecomte de la Croix et le Dauphinois Guillaume Farel devinrent les réformateurs de la Suisse de langue française. Ce dernier étendit son activité en Dauphiné, dans le pays de Montbéliard et en Lorraine et c'est grâce à lui que Calvin sera, en juillet 1536, retenu à Genève et y deviendra presque malgré lui, le réformateur français par excellence. Le Nouveau Testament de 1523 est le point de départ de toutes les revisions ultérieures de notre Nouveau Testament français. L'œuvre violemment interrompue sera reprise par d'autres ouvriers. Ils se rattacheront à quelques-unes des ouailles de Briçonnet et de Lefèvre, mais devront entrer en lutte avec tout un parti qui croira, comme eux, comme Marguerite, pouvoir se réclamer de l'Évangile tout en professant extérieurement le catholicisme qui en interdit la lecture. C'est à eux que Calvin adressera son *Traité contre les Nicodémites*. Enfin la liberté de conscience et de culte dont le point de départ est incontestablement la liberté de croire autrement que l'Église ne l'ordonne ou le permet, ne pourra s'affirmer en France qu'à la condition de plonger le royaume dans la guerre civile.

N. Weiss.

LA PRÉDESTINATION D'APRÈS CALVIN[1]

La prédestination n'est pas un dogme exclusivement calviniste, c'est un dogme commun à toute la Réformation. Seul Mélanchthon fait exception. A l'époque où il était complètement soumis à l'influence de Luther, il poussait le prédestinationisme à l'extrême. Plus tard, effrayé par l'objection : la prédestination fait Dieu auteur du mal, il commença à modifier ses idées, et aboutit au synergisme dont voici la formule qu'il donne : « Trois causes concourent dans l'accomplissement d'une bonne action : la parole de Dieu, le Saint-Esprit et la volonté humaine, donnant son assentiment et ne résistant pas à la parole de Dieu, car elle pourrait la repousser. » Calvin reproche à Mélanchthon « de réserver quelque chose à l'homme[2] ». Et les calvinistes lui reprochent d'avoir, par son synergisme, constitué la première défection parmi les Réformateurs. Défection, assurément, mais heureuse défection, et il est à regretter qu'il n'ait pas été suivi immédiatement. En vérité, il n'était pas si malavisé que cela de réserver quelque chose à l'homme, quand ce ne serait que l'acceptation de la grâce de Dieu.

Calvin définit ainsi la prédestination : « Prédestination, comme la saincte Escriture enseigne, est un libre conseil de Dieu, par lequel il gouverne le genre humain et chasque partie du monde, selon sa sagesse infinie et *justice incompréhensible*[3]. » — Il s'agirait de savoir si ce que Calvin appelle justice incompréhensible n'est pas une très compréhensible injustice. — Et voici encore une autre définition : « Nous appelons prédestination le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chascun homme. Car il

1. Cet article est extrait d'un mémoire sur la *Philosophie de Calvin* que l'auteur se réserve de publier ultérieurement.

2. Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss theologi Argentoratenses. Brunsvigae apud C. A. Schwetschke et filium (Appelhans et Pfenningstorff), t. IX, p. 848. — Nous nous bornerons, dans les références suivantes, à désigner cet ouvrage monumental par l'abréviation : *Op.*

3. *Op.* IX, 287.

ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation[1]. »

Calvin ne veut pas qu'on affirme la prédestination des élus sans affirmer celle des réprouvés. Et il a, à coup sûr, raison : « Yci plusieurs faisans semblant de maintenir l'honneur de Dieu, à ce qu'il ne soit point chargé à tort, confessent bien l'élection, et cependant nient qu'aucuns soyent réprouvez. Or cela est trop sot et puérile, veu que l'élection ne consisteroit point, si elle n'estoit mise à l'opposite de la réprobation[2]. »

D'après quelques théologiens, la prédestination se confond avec la prescience divine. C'est parce que Dieu prévoit que tel homme croira qu'il l'élit, et parce qu'il prévoit que tel homme ne croira pas qu'il le réprouve. La prédestination se réduit à dire : Dieu a préconnu la conduite religieuse de chaque homme et l'a jugé en conséquence. Mais ce serait chercher à la prédestination une « cause supérieure » et qui en définitive serait en nous. Et c'est là, aux yeux de Calvin, ne pas avoir « une goutte de crainte de Dieu[3] ». « Quand Dieu nous élit, ce n'est pas pour nos beaux yeux[4] ». C'est le comble de l'absurdité que de faire de la foi la cause de l'élection : « Dieu ne nous a pas élus parce que nous avons cru, mais il nous a élus pour que nous croyons, de telle sorte que nous ne risquions pas de paraître les premiers à élire Dieu[5] ». La cause de l'élection, c'est le bon plaisir de Dieu et non le bon plaisir des hommes.

Il est assez curieux que l'on discute sur la question de savoir si Calvin a été ou non supralapsaire. Disons que le supralapsarisme affirme un décret de prédestination absolu, éternel, antérieur à toute considération, ou prévision, de l'homme et de son existence, tandis que l'infralapsarisme donne pour objet au décret divin les hommes prévus, créés et déchus. Le premier préordonne et le second subordonne la prédestination à la chute. Les historiens se demandent si Calvin fut supralapsaire. Mais comment hésiter quand on rencontre des assertions aussi nettes que celles-ci : « Avant la création du premier homme, Dieu avait décidé dans son conseil éternel ce qu'il voulait qu'il advînt de tout le genre humain. Par ce conseil caché de Dieu, il est advenu que Adam est décheu de l'état normal de

1. *Op.* IV, 461.
2. *Op.* IV, 485.
3. *Op.* LVIII, 39.
4. *Op.* LVIII, 62.
5. *Op.* VIII, 270-271.

sa nature, et, par sa chute, a entraîné toute sa postérité dans une juste condamnation à la mort éternelle. De ce même décret dépend la différence entre les élus et les réprouvés : parce que Dieu a adopté les uns pour leur salut et a destiné les autres à perte éternelle[1]. » « Dieu non seulement a *préveu* la chute du premier homme et, en icelle, la ruine de toute sa postérité, mais il l'a ainsi voulu[2]. » Comment hésiter quand on lit cette explication : Si Dieu avait créé Adam sans déterminer qu'il devait « trébuscher en ruine mortelle », où serait « la puissance infinie de Dieu, par laquelle il dispose toutes choses selon son conseil secret, lequel ne dépend point d'ailleurs[3] ? » Ces paroles nous livrent du reste une fois de plus tout le secret de l'orientation de Calvin. C'est sa conception de l'infinité de Dieu qui le conduit à la prédestination. C'est sa conception de la puissance de Dieu mise au-dessus de la justice et de l'amour. La puissance est bien pour lui l'attribut suprême de Dieu, comme pour Spinoza. Car c'est la puissance seule qui est et demeure infinie en Dieu, tandis que la justice et l'amour sont étrangement limités. Et tandis que la justice de Dieu finit par être d'une autre nature que celle de l'homme, c'est-à-dire se perd et se dissipe dans le vague et le flou de l'agnosticisme, Calvin entend bien que la puissance de Dieu est de même nature que la puissance de l'homme, que tout ce que nous connaissons en fait de puissance, seulement cette puissance est infinie au lieu que celle de l'homme est bornée. Dans le Dieu de la prédestination calviniste, la justice et l'amour sont subordonnés à la puissance : dans le Dieu de l'Évangile, c'est la puissance qui est subordonnée à la justice et à l'amour, c'est la puissance qui est limitée, la justice et l'amour étant infinis.

Au fait, si la pensée et le langage de Calvin oscillent entre le supralapsarisme et l'infralapsarisme, c'est qu'il y a bien une double source au déterminisme de Calvin : une source *métaphysique* — le Dieu infini — d'où résulte que l'homme n'est rien, et d'où résulte une conception inévitablement *supralapsaire*, et une source *psychologique et morale* — l'opposition au pélagianisme catholique, et la constatation de ces données psychologiques : l'habitude, l'hérédité, la solidarité — d'où résulte une conception simplement *infralap-*

1. *Op.* IX, 713.
2. Institution de la religion chrétienne, par Jehan Calvin. Paris. Meyrueis, 1859, t. II, p. 263.
3. *Op.* IV, 494.

saire. Il n'est pas étonnant que Calvin ait oscillé entre les deux conceptions, suivant qu'il était placé à un point de vue ou à l'autre. Quand il était placé simplement au point de vue psychologique et moral, l'infralapsarisme lui suffisait. Mais dès qu'il se plaçait à son point de vue spéculatif fondamental, le point de vue infinitiste, il lui fallait le supralapsarisme.

Calvin se plaît à rappeler à la modestie les adversaires de la prédestination ou ceux qui au contraire en abusent : « C'est perversement faict à eux de vouloir entrer aux secretz de Dieu auxquelz on ne peut atteindre, pour cercher l'origine de leur damnation, et laisser derrière la corruption de leur nature[1].... Contemplons plustôt en la nature corrompue de l'homme la cause de sa damnation... que de la cercher en la prédestination de Dieu, où elle est cachée et du tout incompréhensible. Et qu'il nous face point mal de submettre jusques-là nostre entendement à la sagesse infinie de Dieu, qu'il luy cède en beaucoup de secretz. Car des choses qu'il n'est pas licite ne possible de sçavoir, l'ignorance en est docte : l'appétit de les sçavoir est une espèce de rage[2]. » Cette fin de non-recevoir agnostique est célèbre. On peut se demander toutefois si elle n'est pas un peu bien tardive. Il eût fallu commencer par là. Il eût fallu mettre cet agnosticisme *avant* les décrets éternels et s'abstenir de nous affirmer péremptoirement ce que l'on ignore, à savoir que Dieu a prédestiné les uns au ciel et les autres à l'enfer, pour ne se souvenir de l'agnosticisme qu'au moment où il s'agit d'expliquer et de prouver les thèses qu'on a pris sur soi d'avancer.

Il est bien vrai que Calvin et les calvinistes pensent avoir la Bible pour eux. On assure que Calvin est plus biblique que Zwingle, moins philosophique et spéculatif. Dieltey estime que Calvin a « cassé tous les fils philosophiques » qui, chez Zwingle, pouvaient conduire à une explication du dogme. Calvin aboutit au mystère. « Il se sépare du déterminisme philosophique de Zwingle[3]. » Il est possible, en effet, que Calvin renonce à expliquer philosophiquement le dogme. Mais il s'agirait de savoir si le dogme lui-même ne vient pas de la philosophie : c'est ce qui paraît incontestable. Ritschl et Loofs estiment que Calvin tient à la prédestination parce qu'il trouve cette

1. *Op*. IV, 497,
2. *Op*. IV, 496.
3. Cité par E. Doumergue, Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps, t. IV. La pensée religieuse de Calvin. Lausanne, Bridel, 1910, p. 408.

doctrine dans l'Écriture et qu'il est décidé à se soumettre aux doctrines bibliques. Il y a du vrai là-dedans, mais c'est incomplet. Il est certain que l'on trouve dans la Bible des paroles prédestinationnistes, mais il est non moins certain qu'on y trouve des paroles où le libre arbitre est aussi catégoriquement supposé ou affirmé : d'où vient que Calvin n'a accepté, n'a vu que les paroles prédestinationnistes, si ce n'est de ce qu'il était sous l'influence de certaines doctrines philosophiques? D'où vient qu'il n'a soumis à aucune critique les paroles prédestinationnistes de la Bible et les a au contraire poussées dans un sens infinististe et absolutiste qui n'était pas celui des paroles de saint Paul par exemple, sinon de ce qu'il était sous l'influence de l'idée d'infini qu'il avait héritée de la métaphysique néo-platonicienne? Rien n'est plus curieux, plus faible et plus subtil que la façon dont il cherche à écarter les textes qui gênent sa théorie de l'élection; saint Paul dit : « Dieu veut sauver tout le monde, afin qu'en tant qu'en nous est, nous procurions ainsi le salut de ceux qui semblent estre bannis du Royaume de Dieu, voire du temps qu'ils sont incrédules ». Oui. Seulement « tout le monde » veut dire non pas « chacun en particulier », mais « tous estats et tous peuples [1] ». — Calvin nous offre encore la même explication de 1 Timothée 2, 3 à propos des mots : « Dieu veut que toutes gens soyent sauvez. » « L'Apostre parle de tous estats, et non pas d'une chacune personne [2]. » — « Dieu veut que tous soyent sauvés : il ne faut point ici penser qu'il parle de Jean ne de Pierre. » Autrefois Dieu avait choisi un peuple; maintenant il étend sa miséricorde à tous les peuples. Il n'y a plus de distinction entre les juifs et les païens. Il ne faut donc pas « restraindre la bonté paternelle de Dieu seulement à nous ou à un certain nombre de gens », et le Christ a donné à ses Apôtres « commission de prescher à toute créature ». Mais cela ne veut pas dire que « Dieu veuille sauver chacun homme ». Et, suivant son habitude, Calvin adresse de gros mots à ses adversaires. C'est « folie », ou « plus tôt bestise », que « d'abuser de ce passage pour anéantir l'élection de nostre Dieu ». Ceux qui en abusent ainsi « sont bestes nullement exercez en l'Escriture saincte ». Dieu présente à tout le monde le salut, mais « il n'y attire pas tout le monde ». C'est une grâce spéciale que Dieu fait « à ceux que bon

1. *Op.* LIII, 147-148.
2. *Op.* LII, 268.

luy semble[1]. » Nous nous abstiendrons de retourner à Calvin les qualificatifs peu courtois dont il use pour caractériser ceux qui ne pensent pas comme lui. Nous dirons seulement qu'on n'a pas le droit « d'abuser » de la théorie de l'élection « pour anéantir » des passages aussi clairs. Les échappatoires de Calvin sont contraires au sens simple et naturel des textes. Il cherche à nous convaincre que *tous* ne signifie pas *tous*. — A propos de la scène de l'Évangile où Jésus s'afflige de l'obstination de son peuple, Calvin écrit : « Lorsque le Seigneur se plaint qu'il ait voulu rassembler les enfants de Jérusalem et que ceux-ci n'aient pas voulu, est-ce que la volonté de Dieu fut vaincue par de faibles hommes, si bien que le Tout-puissant n'aurait pu accomplir ce qu'il voulait? Mais que devient alors l'omnipotence grâce à laquelle Dieu fait tout ce qu'il veut au ciel comme sur la terre? Qui sera assez follement impie pour nier que Dieu puisse faire tourner à bien les volontés mauvaises des hommes comme il voudra, quand il voudra, où il voudra[2]? » Évidemment Jésus a eu tort de parler comme il a parlé. Il a oublié à ce moment-là le calvinisme. Heureusement que Jean Calvin devait venir pour le corriger.... Tout de même, les textes sont là, et manifestement inconciliables avec les rigueurs de la prédestination. Lorsque Calvin ne trouve pas la prédestination dans les textes, il l'y met de haute lutte, il la leur impose par violence.

Il est vrai que Calvin s'imagine qu'il fonde la prédestiuation sur un *fait*. L'Évangile n'est pas prêché à tous les hommes, et tous ceux qui l'entendent ne l'acceptent pas. Pourquoi? La souveraineté de Dieu serait-elle donc mise en échec par la malice des hommes? Dieu voudrait sauver, et les hommes ne voudraient pas être sauvés? Parler ainsi serait limiter le pouvoir de Dieu, serait « faire Dieu sujet à nous, qui est un blasphème trop exécrable et duquel il n'y a celuy qui n'ait horreur, voire tant meschant soit-il[3]. » Calvin estime sacrilège l'idée que la volonté de l'homme puisse contrarier jamais celle de Dieu. Lorsqu'un de ses contradicteurs émet la supposition que Dieu n'avait pas préordonné la chute d'Adam, Calvin se scandalise et s'indigne à la pensée de ce Dieu attendant « anxieux et incertain, comme un aveugle, la décision de l'homme[4] ». Le fait

1. *Op.* LIII, 148 et suiv.
2. *Op.* VIII, 303.
3. *Op.* VIII, 103.
4. *Op.* VIII, 294.

terrible et mystérieux de la prédication de l'Évangile limitée et de son acceptation plus limitée encore prouve que la foi n'est pas un mérite de l'homme, mais un don de Dieu. « Or, ce que l'alliance de vie n'est pas également preschée à tout le monde, et mesmes, où elle est preschée, n'est pas également reçue de tous, en ceste diversité apparoist un secret admirable du jugement de Dieu... Or si c'est chose évidente, que cela se fait par le vouloir de Dieu.... de cela sortent grandes et haultes questions, lesquelles ne se peuvent aultrement résouldre, qu'en enseignant les fidèles, de ce qu'ils doivent tenir de l'eslection et prédestination de Dieu. Ceste matière contient en soy deux parties. Car il fault premièrement despecher, comment cela se doibt entendre que les uns sont prédestinez à salut, les autres à damnation. Puis après il fault déclairer comment ce monde est gouverné par la Providence de Dieu : veu que tout ce qui se fait despend de son ordonnance[1]. » « L'Escriture dit... que Dieu donne son Saint-Esprit à qui bon luy semble.... *L'expérience le monstre*, et en sommes convaincus. *Il faut donc conclure de cela* que la foy procède d'une source et fontaine plus haute et plus cachée, c'est assavoir de l'élection gratuite de Dieu[2]. »

Mais le fait que signale Calvin est susceptible d'une tout autre interprétation. Si, parmi ceux qui entendent l'Évangile, les uns acceptent, les autres non, n'est-ce pas que chez les uns la liberté se prononce dans un sens, et chez les autres dans un autre? Cela n'a rien de surprenant, si l'homme est libre, la liberté consistant justement dans la possibilité des actes contraires. Notez bien d'ailleurs que personne ne sait, pas même Calvin, si ceux qui repoussent aujourd'hui l'Évangile, le repoussent définitivement, si c'est leur dernier mot. Dieu dispose d'assez de ressources pour donner dans une autre vie à ceux qui n'ont pas entendu la prédication de l'Évangile l'occasion de l'entendre avant le grand jour des liquidations définitives. Les prédestinationistes prétendent que le Christ n'est mort que pour les élus, et que le Saint-Esprit n'est envoyé qu'aux élus, que Dieu en a rejeté quelques-uns, et que ceux-là il les endurcit, et que c'est un fait d'expérience et de consentement universel, un « fait qui est attesté chaque jour par l'expérience[3] », comme le dit Bucer. Il y a un singulier abus à invoquer ainsi l'expérience, puisque nous *ignorons*

1. *Op.* IV, 454.
2. *Op.* VIII, 94.
3. Cité par Doumergue, p. 406.

quels sont les élus et quels sont les réprouvés, puisque nous *ignorons* s'il y a des uns et des autres, puisque nous *ignorons* ce qui se passera demain dans l'âme de nos frères ici-bas, ce qui se passera dans leur âme de l'autre côté de la tombe. Actuellement l'expérience ne nous montre pas des êtres auxquels Dieu ait refusé pour toujours son Esprit et qui soient perdus sans retour. La prétendue base expérimentale de la démonstration de Calvin se dérobe, elle n'existe pas. On peut — et à notre sens on doit — contester que si actuellement un homme résiste à la prédication de l'Évangile, ce soit que Dieu ait décidé de le damner éternellement, ou ce soit même simplement que Dieu veuille qu'il résiste momentanément. Rien ne prouve que sa résistance ne vienne pas de sa liberté qui tient en échec le désir de Dieu, et qui, du reste, peut un jour se laisser fléchir comme elle pourrait éternellement résister.

Il est exact que l'Évangile n'est pas également prêché à tout le monde. C'est là, si l'on veut, une prédestination historique, c'est celle que saint Paul a affirmé, mais au lieu d'en conclure à une double prédestination pour l'au-delà, il en concluait à une prédestination unique de tous les hommes au salut. La prédestination historique ne visait que l'ordre chronologique d'accession au salut. La différence qu'il y a ici entre Calvin et saint Paul est bien remarquable. Calvin, croyant constater qu'ici-bas, Dieu donne la foi aux uns et ne la donne pas aux autres, éternise le fait, et proclame que de toute éternité Dieu a décrété que les uns auraient la foi, c'est-à-dire seraient prédestinés au ciel, et que les autres ne l'auraient pas, c'est-à-dire seraient prédestinés à l'enfer. Saint Paul, pensant constater les mêmes faits, en conclut simplement que tel est l'ordre pédagogique des dispensations de Dieu, mais que le but du Dieu de justice et d'amour, c'est de sauver tous les hommes, et que, quelque contraires que puissent être à présent les apparences et même les réalités, Dieu qui force le mal à servir au bien, atteindra son but, et que finalement l'humanité tout entière sera sauvée. A choisir une doctrine de prédestination, il est bien clair qu'il faudrait prendre celle de saint Paul qui nous donne une idée bien supérieure de Dieu. Mais il nous semble qu'il ne faut accepter aucune doctrine de prédestination absolue, mais laisser la place à la liberté. Même cette prédestination historique est contestable, du moins si on veut lui donner une rigueur sans réserve. Rien n'empêche de mêler la liberté humaine, qui a son mot à dire dans les naissances et les mariages, au

fonctionnement déterministe des lois de la nature, et de conclure que la diversité entre les hommes ne provient pas tout entière, par conséquent ne provient pas intégralement telle quelle du jugement de Dieu. En tout cas, l'exemple de saint Paul est excellent pour montrer combien font erreur ceux qui, comme Calvin et les adeptes de Calvin, s'imaginent que la doctrine de la prédestination au ciel et à l'enfer repose sur une base expérimentale et est susceptible d'une démonstration expérimentale. Si Calvin va du fait à l'explication, comme le soutiennent ses admirateurs, son explication ne s'impose nullement.

Mais Calvin et les calvinistes insistent et, élargissant leur thèse, prétendent que la prédestination est un fait qui repose sur une série de faits, sur une série d'expériences, non seulement l'expérience des fidèles, mais l'expérience de tous les hommes, pour lesquels leur destinée propre et la différence des destinées humaines sont absolument incompréhensibles et qui sont obligés d'avouer que ni eux ni les autres ne sont les auteurs de leur destinée. — C'est aller infiniment trop vite en besogne. Sans aucun doute les faits montrent qu'il y a de la nécessité, du déterminisme dans le monde, et réfutent toute doctrine de liberté absolue, de contingence pure. Mais aussi qui au monde soutient une semblable doctrine? La question est de savoir si le déterminisme qui règne dans le monde est rigoureusement absolu. Affirmer qu'il l'est, ce n'est pas constater un fait, c'est émettre une hypothèse qui ne cesse pas d'être une hypothèse pour être présentée d'un ton péremptoire comme un fait. Assurément si on ne pouvait être partisan de la liberté qu'à la condition d'admettre une liberté pure et absolue, la liberté ne pourrait se soutenir. Mais rien dans les faits ne s'oppose à ce que, au milieu du déterminisme, le limitant, l'utilisant, on admette, pour répondre aux exigences et aux besoins de la vie morale, une part restreinte, mais réelle de liberté. Si la liberté absolue et le déterminisme absolu sont inconciliables, la liberté relative n'est nullement inconciliable avec le déterminisme relatif et les faits qui l'établissent. Ce qui ressort de toutes les discussions qui ont eu lieu sur le déterminisme et la liberté, ce qui en ressort au point que c'est maintenant un lieu commun, c'est qu'on ne peut prouver par les faits ni le déterminisme absolu ni la liberté restreinte. Comment donc pourrait-on prouver par les faits la prédestination? Que ni nous ni nos semblables nous ne soyons les auteurs *uniques* de nos destinées, c'est un fait. Mais

que nous n'en soyons pas du tout, à aucun degré, les auteurs, c'est une supposition qui contredit les données élémentaires de la conscience morale et que seul l'esprit de système peut ériger en fait.

La preuve que ce n'est pas un fait, mais bien la conséquence d'une déduction tirée de la toute-puissance infinie attribuée à Dieu, se trouve dans des lignes comme celles-ci : « Voilà donc des bestes arrogantes qui ne peuvent point accorder à Dieu qu'il soit tout-puissant, sinon qu'ils l'assujettissent à leur guise et à leur appétit.... Quand ce seroit le plus savant homme du monde et le plus subtil, encores faudroit-il qu'on luy craschast au visage, et qu'on l'eust en détestation quand il oseroit ainsi lever les cornes à l'encontre de Dieu.... Faisons comparaison de nos esprits avec la puissance de Dieu : la pourrons-nous enclorre en nostre cerveau? S'il est question de l'enclorre au ciel et en la terre, ceste mesure seroit trop petite. Retenons bien donc ce qu'est ici déclaré, c'est assavoir que combien que nous trouvions ceci bien difficile que Dieu a en sa main et en sa conduite ceux qui deçoivent et ceux qui sont déceus, il est ainsi néantmoins. Pourquoy? Car Dieu ne seroit pas tout-puissant, si les choses se faisoyent en ce monde contre sa volonté et sans qu'il s'en mesle.... Il faut que Dieu soit recognu sage et puissant; et si tu n'aperçois point encore la raison, eh bien! atten en silence et repos que Dieu te révèle ce qui est maintenant incognu[1]. » Calvin s'installe dans la toute-puissance infinie de Dieu, et, de cette affirmation *a priori*, il déduit, également *a priori*, que Dieu veut tout et fait tout, que l'homme n'est pas libre.... Mais alors il ne faut pas dire qu'il s'appuie sur les faits et que sa doctrine de la Providence et de la Prédestination est fondée sur l'expérience, elle est fondée sur l'expérience interprétée au moyen de certaines opinions spéculatives préconçues et en contradiction avec les faits fondamentaux de la vie morale.

Quelles sont en définitive les racines de la prédestination chez Calvin? On en trouve trois :

1° La négation de la doctrine des œuvres, funeste à la piété et à la morale, la négation du mérite de l'homme;

2° La certitude du salut : ceux qui sont vraiment élus ne peuvent pas se perdre. Leur salut est certain, assuré, car l'élection de Dieu ne peut varier ni faire défaut;

1. *Op.* XXXIII, 586.

3° La souveraineté de Dieu qui, par sa toute-puissance, opère tout en tous.

Ces trois éléments sont les trois éléments constitutifs de la doctrine de la prédestination, née de besoins religieux et moraux, déclare-t-on, issue du désir d'assurer aux consciences épouvantées la certitude de leur salut non par les œuvres, mais par la foi, et d'affirmer les droits souverains de Dieu sur les créatures. Et de ces trois éléments, l'élément suprême, c'est la souveraineté de Dieu, qui emporte la négation du mérite et la certitude du salut. La prédestination est la formule dogmatique de l'idée de la souveraineté de Dieu. Tout le système va de Dieu à Dieu. Honneur de Dieu, donc pas de mérite humain, et par contre certitude du salut. Ou : certitude du salut, et par contre pas de mérite humain, donc honneur de Dieu. « Sachans que nous ne pouvons rien... que nous soyons humiliez » : pas de mérite — et « que nous apprenions à nous appuyer en Dieu, et nous tenir paisiblement en sa fiance; il conduira bien toutes nos affaires[1] » : assurance. « Dieu est invincible. Sachons donc que nostre salut est certain[2] ».

Reprenons ces trois « racines », en retournant l'ordre :

1. *La souveraineté du Dieu* qui, par sa toute-puissance, opère tout en tous. — Naturellement si l'homme n'est pas libre et si c'est Dieu qui fait tout, la question de savoir pourquoi quelques-uns acceptent et quelques autres repoussent l'Évangile ne peut être résolue par la liberté de l'homme qui accepte ou refuse. Il faut que cela vienne de Dieu. De là la prédestination. Mais précisément l'énormité de la conclusion réfute les prémisses. Il ne se peut pas que Dieu prédestine à l'enfer. Dieu n'est pas le diable. Si tels hommes repoussent l'Évangile, ce n'est donc pas parce que Dieu a décidé qu'ils le repousseraient. Ils le repoussent dans leur liberté. Et donc l'homme est libre d'accepter ou de rejeter l'Évangile.

L'honneur de Dieu, la souveraineté de Dieu, ce n'est pas là-dessus que l'Évangile met l'accent. Sans doute l'Évangile contient la prédication du Royaume de Dieu. Mais le Père est plus que le Roi, et exprime mieux la conception fondamentale de Jésus. Et sans doute Calvin parle de Dieu comme Père : aurait-il pu ne pas le faire, puisqu'il était chrétien? Mais il semble qu'il y ait là un dualisme entre sa pensée chrétienne et sa pensée philosophique.

1. *Op.* VIII, 350.
2. *Op.* VIII, 100.

Lorsque, proclamant « le conseil secret » qui « dispose toutes choses », et « lequel ne dépend point d'ailleurs », il fait son célèbre aveu : « Je confesse que ce décret doit nous espovanter » (*decretum quidem horribile fateor*)[1], il a bien raison. C'est le propre de la puissance infinie, supérieure et hétérogène à une justice et à un amour limités, d'épouvanter. Le Dieu Père, lui, n'épouvante pas, il attire. Le Dieu qui est amour provoque l'amour, et remplit le cœur de reconnaissance, d'actions de grâces, de joie.

Nous aussi, nous sommes préoccupés de la souveraineté de Dieu. La grandeur de Dieu ne saurait être indifférente à une âme religieuse. Reste à savoir si c'est bien une conception de la souveraineté divine digne de Dieu que celle qui prétend que Dieu opère tout en tous. Car cela aboutit à faire Dieu l'auteur du mal. Il ne suffit pas d'ajouter dans une incidente : « Dieu qui dirige tout, duquel provient tout ce qui nous arrive, joie et tristesse, prospérité et adversité, tout, excepté le péché (*excepto peccato*)[2]. » Si on excepte le péché, on réserve donc une sphère à l'activité et à la liberté de l'homme, et Dieu ne fait pas tout, et il ne faut plus parler de souveraineté absolue.

Il semble à Calvin qu'en enlevant à l'homme toute causalité, toute liberté, il exalte Dieu. Les calvinistes aiment à dire que ceux qui accordent trop, semble-t-il, à Dieu, fortifient et sauvent l'homme. On pourrait dire : ceux qui accordent trop, semble-t-il, à l'homme, fortifient et sauvent Dieu, et ceux qui diminuent trop l'homme, diminuent et perdent Dieu. Calvin lui-même a fait ces déclarations intéressantes : « Si nous estions comme un tronc de bois ou une pierre, il n'y auroit nulle vertu en nous ... Les bestes brutes quelquefois ne sentent rien, mais elles ne sont pas vertueuses pour cela...[3]. » « Il y en a beaucoup qui tiennent pour je ne sais quel courage admirable le fait de n'être effrayé par aucune menace, de n'être ému par aucun danger, comme s'ils étaient plus durs que la roche de Marpesse. Mais, je vous en prie, fera-t-on un honneur aux pierres et aux troncs de bois, de n'éprouver aucun mal ? Pas le moins du monde. Il n'y a pas place pour la vertu chez ceux qui n'ont point de sentiment[4]. » « Laissons là donc cette philosophie

1. *Op.* IV, 495.
2. *Op.* I, 63.
3. *Op.* XXXIII, 93.
4. *Op.* XXX, 670.

inhumaine, laquelle ne concédant à l'homme nul usage des créatures de Dieu, sinon pour sa nécessité, non seulement nous prive sans raison du fruict licite de la bénéficence divine : mais aussi ne peut avoir lieu, sinon qu'ayant despouillé l'homme de tout sentiment, le rende semblable à une buche de bois[1]. » Si nous estions non pas « des buches de bois », ni « des bestes brutes », mais simplement des hommes doués « de sentiment » sans doute, mais simples automates déterminés par le Créateur à chacun de nos mouvements intérieurs ou extérieurs, ferions-nous autant honneur à Dieu, au point de vue même de ses capacités créatrices, que si nous sommes de vraies causes, des êtres existant par soi et pour soi, et pouvant par leur libre arbitre tenir en échec... même Dieu ! A l'œuvre on connaît l'ouvrier. Un Dieu enchaîné à l'infinité est un Dieu singulièrement borné, car son infinité le rend éternellement incapable d'être jamais un vrai créateur, c'est-à-dire de créer des créatures créatrices.

Il paraît sans doute y avoir quelque chose de noble et de généreux à dire, avec Calvin, qu'il y a pour l'individu quelque chose de supérieur à son salut propre, c'est l'honneur de Dieu. Mais si le but de l'homme doit être l'honneur de Dieu, il faut se hâter d'ajouter que le but de Dieu doit être le salut de l'homme. Autrement tout égoïsme, tout eudémonisme, sera écarté... de l'homme, mais mis en Dieu. Sans doute, c'est notre devoir élémentaire, à nous, de chercher à glorifier Dieu, mais lui, sa préoccupation constante ne peut pas être la préoccupation égoïste de la gloire de son nom, mais bien la préoccupation noble, charitable, et vraiment paternelle du bien de tous ses enfants ! A propos de la paternité de Dieu, Calvin écrit une parole que nous transporterions volontiers dans la question de la liberté de l'homme : « Tous ceux qui engendrent des enfants doivent reconnaître que le père, c'est Dieu, ce Dieu qui les honore au point de leur accorder une partie de la dignité qui lui est propre (*partem propriæ sibi soli dignitatis*)[2]. » Ne faudrait-il pas dire aussi : Dieu honore ses enfants au point de leur accorder une partie de la liberté, de la causalité créatrice qui lui est propre ? Il honore ses enfants au point qu'au lieu de vouloir être seul et tout, pour sauvegarder sa prétendue infinité, il veut créer des êtres qui soient réels, qui aient une vie propre et indépendante, qui puissent être vraiment ses enfants ?

1. *Op.* IV, 221.
2. *Op.* XXIX, 274-275.

Tel n'est pas le Dieu de Calvin, qui est le Dieu infini avant d'être le Dieu père — et singulièrement préoccupé, au moins, de ne pas se diminuer, de ne rien céder de ses droits, de conserver toute sa position intacte ! Calvin assure que Dieu fait tout, et que, tout ce que Dieu fait, il le fait pour sa gloire. Depuis le péché de l'homme sur la terre jusqu'à son malheur éternel dans l'enfer, Dieu a tout fait pour son plaisir à lui, Dieu, pour sa propre satisfaction personnelle. « Le premier homme est cheut, pour ce que Dieu avoit jugé cela estre expédient. Or pourquoy il l'a jugé, nous n'en sçavons rien. Si est-il néantmoins certain qu'il ne l'a pas jugé, sinon pour ce qu'il voyait que cela faisoit à la gloire de son nom [1]. » Le Dieu de Calvin n'est qu'un grand égoïste. Il se soucie fort peu de ses créatures. Leurs souffrances présentes et éternelles ne lui importent guère. Ce qui l'intéresse, c'est sa gloire, à lui. S'il en condamne une multitude à la perte éternelle, leur sort déplorable ne le touche pas; qu'importe, si cela met en relief sa justice à lui ? S'il en destine quelques-uns au ciel, ce n'est pas parce qu'il les aime tout simplement, sans arrière-pensée, mais c'est parce qu'il en rejaillira sur lui de l'honneur ! Toujours *sa* gloire ! la gloire de *son* nom ! Pas un sentiment désintéressé ! Le Dieu de l'Évangile, le Père de Jésus, n'est pas un Dieu de cette sorte.

Si vraiment Dieu ne pense qu'à lui-même dans la création et la rédemption, c'est donc que Dieu, dans une mesure quelconque et à un point de vue quelconque, a besoin de ses créatures. C'est tendre à asservir Dieu à ses créatures. C'est tendre au panthéisme. Secrétan a bien raison de dire que ce n'est pas en lui-même que Dieu trouve les raisons de créer ou de sauver, mais que c'est dans les êtres mêmes qu'il crée ou sauve et dans l'amour que ces êtres lui inspirent. Et cela coupe la racine même de la prédestination. Quel abîme de ces vues de Secrétan à celles que Calvin exprime ainsi : « Propos signifie décret éternel de Dieu, voire qui n'a point ses causes ne çà ne là.... Il ne faut point que nous imaginions des raisons pour dire : Voilà pourquoy Dieu l'a ainsi déterminé, voilà pourquoy il l'a ainsi voulu. Car, au contraire, Dieu nous veut tenir en ceste sobriété, que sa simple volonté nous suffise pour toute raison.... Il a eu son propos, c'est-à-dire il n'a point cherché hors de soy la cause de nostre salut.... Dieu n'est point sorti de soy-mesme quand il nous a élevés à

1. *Op.* IV, 496.

salut[1]. » Donc Dieu n'est ni amour ni justice, mais d'abord puissance égoïste. Dans la prédestination, c'est la puissance égoïste de Dieu qui est mise au premier plan. Elle seule est vraiment infinie, tandis que la justice est finie et l'amour encore plus, et que d'ailleurs même cette justice et cet amour ne sont pas exempts d'une teinte d'égoïsme.

Calvin, en effet, n'a pas la sagesse de « s'en tenir en ceste sobriété que la simple volonté de Dieu nous suffit pour toute raison ». Parfois il invoque d'autres raisons dont on ne peut vraiment pas dire qu'elles soient heureuses :

Par exemple il assure qu'en damnant le plus grand nombre, Dieu montre sa justice, et qu'en sauvant quelques rares élus, il montre son amour. Seulement alors ni la justice ni l'amour ne sont infinis en Dieu : nouvelle preuve que ce sont là des attributs secondaires en regard de la puissance qui, elle, est bien infinie. Et l'amour est de beaucoup inférieur à la justice. Calvin parle de la bonté infinie de Dieu[2]. Peut-on dire que ce soit une bonté infinie que celle d'un Dieu qui pouvant — puisqu'il peut tout — prédestiner tous les hommes à la sainteté et au bonheur, réserve ses faveurs à un tout petit nombre d'élus, et prédestine tous les autres hommes, le plus grand nombre des hommes, au mal et au malheur? La doctrine des prédestinatiens revient à dire : Dieu veut damner, et pour pouvoir damner, il veut créer; la création ne se définit plus la communication aux créatures de quelque bien, mais la préparation du souverain mal. Et que penser de la justice de Dieu — la justice d'un Dieu qui fabrique des êtres pervers afin de pouvoir les condamner justement à l'enfer? Mais ce qui ressort de cette conduite, c'est une injustice accrue, redoublée. Dieu est doublement injuste : il l'est de condamner à l'enfer des êtres qui ne sont pas coupables, alors que le vrai coupable, c'est lui, Dieu; il l'est d'avoir créé des êtres mauvais, des êtres nécessairement mauvais. Lorsque Calvin déclare que Dieu veut « en donnant à aucuns ce qu'ils ne méritent point, démonstrer sa grâce gratuite : en ne le donnant point à tous, démonstrer ce que tous méritent[3] », cette préoccupation apologétique chez le Dieu souverain, infini, absolu, est assez inattendue : à qui donc est-ce que Dieu veut démontrer cela? Et on peut se demander si elle

1. *Op.* LIV, 48-49.
2. *Op.* VI, 57.
3. *Op.* IV, 499.

atteint vraiment son but, puisque, en fait de justice et d'amour, c'est une justice et un amour singulièrement sujets à caution et singulièrement limités, donc très douteux et en quantité et en qualité, qui sont manifestés.

Ailleurs, Calvin paraît avoir recours à un autre mode d'explication qui n'est guère plus satisfaisant : « Dieu, plustôt que de ne permettre point qu'il y eust nul mal, a disposé tellement la vie des anges et des hommes qu'il a voulu montrer en premier lieu ce que pouvait le franc-arbitre, et puis après ce que pouvait le bénéfice de sa grâce et son juste jugement [1]. » C'est-à-dire que Dieu a créé un franc-arbitre nécessité à pécher, Dieu a déterminé le franc-arbitre à pécher, Dieu a déterminé ce qui par essence est non déterminable et non déterminé. C'est là contradiction pure. Dieu a simplement montré que lui, Dieu, avait créé un être déterminé auquel il avait donné l'illusion mensongère du franc-arbitre, et que cet homme avait fait, malgré cette illusion du franc-arbitre, ce que Dieu l'avait déterminé à faire. Dieu n'a pas montré ce que pouvait le franc-arbitre, puisqu'il n'y a pas un atome de franc-arbitre dans tout cela. Et pourquoi donc a-t-il donné à l'homme cette illusion du franc-arbitre? Qui donc est-ce qu'on trompe ici? Et l'on persiste à se demander, quand on lit des déclarations de ce genre, si Calvin, préoccupé qu'il était de la puissance infinie de Dieu, a jamais eu une intelligence nette de ce que c'est que le libre arbitre. Comment, en décrétant d'avance une chute que le libre arbitre serait forcé (!) de faire, Dieu aurait-il démontré ce que pouvait la liberté, la liberté vraie, c'est-à-dire la liberté non forcée, non déterminée, la liberté... libre? Et qu'y avait-il besoin de le montrer, puisque la liberté, c'est la faculté de faire le bien ou le mal par un choix imprévisible et dont l'accomplissement même ne prouve pas qu'il n'eût pu être différent? Et quelle est donc « la galerie » à laquelle Dieu éprouvait le singulier besoin d'administrer cette démonstration?

Ailleurs Calvin paraît avoir recours à un autre mode d'explication encore moins satisfaisant. Si la diversité qui existe en ce monde entre croyants et non-croyants ne saurait sans blasphème être considérée comme un effet de la liberté humaine, il faut voir dans cette diversité « un secret admirable du jugement de Dieu : car il n'y a

1. *Op.* IV, 495.

nulle doute que ceste variété ne serve à son bon plaisir[1] ». Ces lignes sembleraient assigner pour cause à la prédestination un désir en quelque sorte esthétique de variété. Calvin trouverait cela admirable.... Tous élus, trop d'élus ! pensez un peu, cela manquerait de charme.... Mais c'est là la substitution d'un point de vue égoïste et esthétique — le point de vue de Néron regardant Rome brûler — au point de vue de la justice et de l'amour.

2. *La certitude du salut.* — Calvin reproche avec raison au système catholique de ne point déterminer « quand quelqu'un pourra estre asseuré qu'il se soit bien acquitté de la contrition ». Dès lors, il y a deux dangers inévitables : ou le fidèle ne se contente jamais, ou il se contente trop tôt. « S'ils me veulent accuser de calomnie, qu'ils en monstrent un seul qui, par ceste doctrine de contrition, n'ait esté jetté en désespoir, ou bien n'ait opposé une feintise de douleur au jugement de Dieu, pour vraye componction[2]. » Au contraire, d'après Calvin, dans le salut l'homme ne fait rien, pas de mérite, Dieu fait tout. D'où certitude du salut. La prédestination est liée à l'assurance du salut. La prédestination, à l'époque de la Réforme, c'était la certitude dans la paix, dans la joie. — Oui, mais malheureusement cette assurance du salut très ferme, indubitable en soi, objectivement, est tout ce qu'il y a de plus douteux subjectivement, et c'est la prédestination qui la rend douteuse. L'assurance de Calvin est au fond une assurance objective, non point une assurance subjective : « Ceux que Dieu a vraiment retenus à soy, il faudroit que le monde fût reviré plustôt mille fois, avant qu'un des éleus de Dieu périst : cela ne se peut faire. » Et cependant les incrédules seuls se croient « asseurez », c'est-à-dire seuls ils se croient (subjectivement) assurés (objectivement). Les croyants, eux, travaillent à leur salut avec crainte et tremblement. « Or cependant les fidèles ne laissent pas de craindre, combien qu'ils s'asseurent sur la bonté de Dieu.... Voilà doncques comme les fidèles estans asseurés, ne laissent point de craindre, comme au contraire les incrédules ne craignent point, n'estans pas toutesfois asseurez.... Cheminons en crainte et solicitude et advisons de n'estre point enveloppez parmi la condamnation des meschans[3]. » Ainsi la certitude du salut est entière dans la connaissance de Dieu pour ceux qui sont élus. Mais il n'y a

1. *Op.* IV, 454.
2. *Op.* IV, 107.
3. *Op.* LIV, 165, 172.

que Dieu qui le sache. Et l'homme, lui, reste dans l'incertitude. Que m'importe que l'élu soit certain d'être sauvé, si je ne suis pas certain d'être élu? Comme c'est Dieu qui fait tout et comme il ne fait pas le salut en tous, et comme, lorsqu'il le fait, il le fait pour des raisons dans lesquelles l'individu humain ne figure à aucun titre et à aucun degré, comment être assuré qu'il le fera en moi? La prédestination est le fondement de l'assurance du salut. Mais c'est une assurance qui se résout en incertitude. Une assurance qui n'est pas assurée.

Cependant nul ne saurait empêcher le calviniste, alléché par la prédestination et par tous les avantages de paix, de joie, de sécurité qu'on lui en promet, de poser l'inévitable, la grosse question pratique qui se dresse devant chaque fidèle : Suis-je prédestiné ou élu? A quels signes reconnaît-on les élus? D'après Calvin, il ne faut point se préoccuper de l'élection. Se préoccuper de son élection, c'est une tentation du diable! « Le diable n'a nulle plus griefve tentation, ne périlleuse, pour esbranler les fidèles, que quand les inquiétant de doubte de leur eslection, il les sollicite d'une folle cupidité de la cercher hors de la voye. J'appelle cercher hors de la voye, quand le povre homme s'efforce d'entrer aux secrets incompréhensibles de la sagesse divine, et, pour sçavoir ce qui a esté ordonné de luy au jugement de Dieu, cerche depuis le commencement d'éternité. Car lors il se précipite comme en un goulfre profond pour se noyer; il s'empestre comme en des pièges dont il ne se pourra jamais desvelopper; et entre comme en un abysme de ténèbres, dont il ne pourra jamais sortir. Car c'est bien raison que l'oultrecuydance de l'entendement humain soit ainsi punye d'une horrible ruyne, quand elle attente de s'eslever, par sa vertu, à la haulteur de la sagesse divine »[1]. Il faut donc laisser de côté la prédestination, l'élection, le décret éternel.... Mais enfin, tout de même, Calvin nous exhorte à nous préoccuper de la vocation. « Commençons par la vocation de Dieu, et finissons en icelle[2]. » Soit! Mais qu'est-ce donc que la vocation et quel est son rapport avec l'élection? « L'élection, laquelle le Seigneur autrement tient cachée en soy, est en la fin manifestée par sa vocation, laquelle, pour ceste cause, j'ay coustume de nommer le tesmoignage d'icelle élection[3]. » Et ailleurs : « Nous conjoignons, selon la règle de saint Paul, à l'élection éternelle, la vocation....

1. *Op.* IV, 509-510.
2. *Op.* IV, 510.
3. *Op.* IV, 505.

Dieu nous appelle, et comment? C'est quand il luy plaist nous certifier de nostre élection, laquelle autrement nous seroit incompréhensible.... Quand il plaist à Dieu de se communiquer privéement à nous, alors nous avons ce qui surmonte tous sens humains, car nous avons un bon tesmoin et fidèle, c'est asçavoir le Saint-Esprit, qui nous élève par dessus le monde et nous introduit jusqu'aux secrets admirables de Dieu[1]. » Alors, qu'est-ce à dire? C'est qu'il ne faut pas nous préoccuper de notre élection, mais que nous avons le droit et le devoir de nous préoccuper des preuves et signes et témoignages de notre élection? En vérité, cela revient à peu près au même. Et d'ailleurs il serait piquant qu'après nous avoir recommandé la prédestination sous prétexte que là, et là seulement, nous trouverons l'assurance du salut, on veuille maintenant nous interdire de penser à la prédestination! Alors, comment aurions-nous la certitude du salut, et de quel profit pratique nous serait à cet égard la doctrine de la prédestination? Ce que Calvin veut dire sans doute, c'est que, au lieu de nous transporter en Dieu ou dans l'éternité pour nous demander si nous sommes élus, nous devons voir dans notre piété les signes qui nous attestent que nous le sommes. Quels sont donc ces signes?

Les signes de la vocation sont au nombre de quatre. Inutile de nous arrêter aux deux premiers : l'Évangile et le Christ. Ni l'Évangile, ni le Christ, ne nous sont, en soi, garants de notre vocation. Il faut que nous les recevions « par foy ». Car « l'Évangile se presche à beaucoup qui néantmoins sont réprouvez[2] ». Le troisième signe est donc la foi. La foi, voilà « une marque infaillible que Dieu nous tient pour des enfants[3] ». « Tous ceux desquels le Christ sera recu en vraye foi, seront tenus du Père céleste pour ses enfants[4]. » « Quand nous recevons en obéissance de foy la doctrine de Dieu, et que nous sommes appuyés sur les promesses, que nous acceptons cest offre qu'il nous fait de nous tenir pour ses enfants, voilà, di-je, une vraye certitude de nostre élection[5]. » Oui, si nous sommes certains d'avoir la vraie foi. Si la foi est un signe infaillible de la vocation, c'est parce qu'elle est un don de Dieu, et Dieu ne la donne qu'aux élus. « La foy est un don spécial de Dieu qui procède non point de nostre

1. *Op.* LIV, 55.
2. *Op.* LIV, 55,
3. *Op.* LIV, 58.
4. *Op.* IV, 512.
5. *Op.* LIV, 55.

franc-arbitre... mais d'autant qu'il plaist à Dieu de révéler son secret à ceux qu'il a éleus[1]. » Comment savoir s'il a plu à Dieu de me le révéler à moi? Chez les élus seuls se trouve « telle fiance de cœur, par laquelle nous disons que nostre élection nous est certifiée[2] ». Mais comment savoir si j'ai une telle fiance de cœur? « Les réprouvés sont comme un arbre qui n'est pas planté assez profond pour jetter racines vives; combien que par quelques ans il produise fleurs et fueilles, et mesmes quelques fruits, toutesfois par succession de temps desseiche et meurt[3]. » Comment savoir si je ne suis pas un de ces réprouvés qui paraissent avoir la foi, qui ont des feuilles, des fleurs, et même quelques fruits, mais sont prédestinés à se dessécher et à mourir? Ma certitude n'a pas fait un pas, et c'est précisément à me procurer la certitude de mon salut que le calvinisme réussit le moins!

Mais Calvin invoque un dernier signe qui doit attester la sincérité de la foi et la réalité de « la vocation intérieure », c'est la sanctification. La vraie vocation « apporte avec soy l'esprit de régénération, lequel est l'arre et scel de l'héritage futur, et par lequel nos cœurs sont signez jusques au jour de la résurrection[4] ». La sanctification est donc le signe dernier, suprême, de la vocation. Et certes il se comprend que Calvin ait protesté et se soit indigné quand il a vu interpréter sa doctrine comme si elle impliquait ce résultat : ceux qui sont prédestinés au bonheur peuvent se mal conduire; et du moment que les autres sont prédestinés au malheur, peu importe qu'ils vivent bien. « Si nous sommes esleus, il s'ensuit que nous pouvons bien faire mal, car nous ne pouvons périr, ceux-là, dy-je, ne sauroyent donner un plus grand tesmoignage de leur réprobation que celuy-là.... L'élection de Dieu emporte... que quand il nous a choisis, il nous donne l'Esprit d'adoption pour nous gouverner[5]. » Le fidèle est « esleu, afin de s'adonner à bien faire », c'est « blasphémer », c'est « renverser meschamment tout l'ordre de la prédestination », que de ne pas se soucier de bien faire, sous prétexte que « l'eslection suffit » au salut[6]. Prédestination et sainteté, prédestination et bonnes œuvres, sont termes corrélatifs, inséparables, et ceci est

1. *Op.* LVIII, 52-53
2. *Op.* IV, 515.
3. *Op.* IV, 25.
4. *Op.* IV, 517.
5. *Op.* VIII, 107.
6. *Op.* IV, 500.

la manifestation de cela. La grande preuve de la prédestination, ce sont donc les bonnes œuvres. La sanctification et les bonnes œuvres sont une marque de l'élection : « Or ceste est la marque très certaine pour discerner les enfants de Dieu d'avec les enfants du monde, asçavoir s'ils sont régénérez par l'Esprit de Dieu à saincteté et innocence[1] ». Les bonnes œuvres, répète Calvin, « sont signes de la bénévolence de Dieu »; elles « démonstrent l'esprit d'adoption nous avoir esté donné »; elles sont « les fruictz de la vocation », prouvant que Dieu nous a « adoptez pour ses enfants »; elles sont « enseigne de la vocation de Dieu »; « argument et signe que le Saint-Esprit habite dans les saints », « signes de leur vocation, d'où ils réputent leur eslection[2]. » Si les bonnes œuvres sont la preuve de notre salut, plus nous ferons des bonnes œuvres, et plus nous aurons des preuves de notre salut; et comme la grande préoccupation du fidèle, du calviniste, c'est d'arriver à être sûr de son salut, il trouve, par un détour, dans sa conception des bonnes œuvres, un des plus puissants motifs pour accomplir de bonnes œuvres. Loin d'être paralysée, son activité en est surexcitée.

Motif singulièrement personnel, individuel, égoïste, de faire des bonnes œuvres, on en conviendra, motif qui ne pousse guère à s'oublier soi-même, à se sacrifier à fond! Le calviniste n'est sûr de son salut que s'il est agissant par de bonnes œuvres. Il fera donc des bonnes œuvres, non pas tout simplement pour fairé le bien, par amour désintéressé pour les hommes, et par amour désintéressé pour Dieu, mais pour se rassurer et se prouver qu'il ne court aucun risque.... Préoccupation faite pour empoisonner toute l'activité qu'elle inspire! Mais on observera que si Calvin nous indique un signe de réprobation : se mal conduire sous prétexte qu'on est élu, et aussi renoncer à se bien conduire sous prétexte qu'on est réprouvé, il ne nous indique pas un signe bien clair et bien net d'élection. Le calviniste finit par rejoindre le catholique. Oui, par un détour, il revient à ce rôle des œuvres qu'il ne cessait de dénoncer si âprement dans le catholicisme. Sans doute les œuvres ne sont pas pour lui la *cause* de son élection, mais elles en sont le *signe*. Il est invité à regarder à ses œuvres, et comment savoir quand il aura fait assez d'œuvres ou quand ses œuvres seront assez bonnes? La certitude du salut nous fuit toujours, et nous sommes toujours devant cette question angois-

1. *Op.* XLIV, 144.
2. *Op.* IV, 291-292.

sante que le calvinisme soulève et à laquelle il est incapable de répondre : suis-je élu?

Mieux inspiré, le méthodiste John Wesley fondera l'assurance du salut : *objectivement* sur la bonne volonté paternelle de Dieu qui veut vraiment, honnêtement, que *tous* les hommes sans exception soient sauvés, et que nous pouvons être certains de n'avoir jamais contre nous, car il nous a donné à *tous* Jésus-Christ qui a vécu et qui est mort pour *tous* — et *subjectivement* sur le témoignage du Saint-Esprit dans l'âme du fidèle. Du reste, cette conception de l'assurance du salut, il serait erroné de dire que Calvin ne l'a jamais entrevue, même vue. Voici un beau passage qui n'est nullement solidaire au fond de la prédestination, et qui est tout simplement chrétien. Il en résulte que ce qui prouve vraiment notre élection, ce ne sont pas nos œuvres, c'est notre foi. « Nous ne pouvons pas nous assurer de notre salut que par la foy. Car si un homme dit : Et que say-je si je suis sauvé ou damné? Par cela il démonstre que jamais il n'a cognu que c'est de foy ne de l'asseurance que nous devons avoir en Dieu, par Jésus-Christ. *Veux-tu donc bien savoir si tu es élu? Regarde-toy en Jésus-Christ.* Car ceux qui, par foy, communiquent vrayement en Jésus-Christ, se peuvent bien asseurer qu'ils appartiennent à l'élection éternelle de Dieu et qu'ils sont de ses enfants.... Voilà Dieu qui s'abaisse à nous; il nous monstre de quoy en son Fils; comme s'il disoit : Me voicy, contemplez-moi, et cognoissez comment je vous ay adoptés pour mes enfants. Quand donc nous recevons ce tesmoignage de salut qui nous est rendu par l'Évangile, de là nous cognoissons et sommes asseurez que Dieu nous a esleus. Et ainsi il ne faut point que les fidèles doutent de leur élection, mais qu'il ayent cela tout résolu, que depuis qu'ils sont appelez à la foi par la prédication de l'Évangile, ils sont participants de ceste grâce de nostre Seigneur Jésus-Christ, et de la promesse qu'il leur a faicte en son nom. Car nostre Seigneur Jésus-Christ est le fondement de ces deux[1]. » Ailleurs, Calvin déclare que seul le Saint-Esprit donne la foi et l'assurance de l'élection. « Si quelqu'un objecte qu'il y en a beaucoup, lesquels après avoir une fois reçu la parole de Dieu, puis après en déchéent, je respon que le seul Esprit de Dieu est à chacun certain et féable tesmoin de son élection[2]. » « Le témoignage du Saint-Esprit n'est autre chose que le sceau de notre adoption. Parquoi à chacun sa

1. *Op.* VIII, 114.
2. *Op.* XLIX, 312.

foi est suffisant témoin de la prédestination éternelle de Dieu : en sorte que ce serait un sacrilège horrible de s'enquérir plus haut : parce que quiconque fait difficulté de souscrire au simple témoignage du Saint-Esprit, lui fait un grand outrage [1]. » « La vraie persuasion que les fidèles ont de la Parole de Dieu, de leur salut, et de toute la religion, ne procède point du sens de la chair ni des raisons humaines ou philosophales, mais du sceau du Saint-Esprit qui rend leurs consciences tellement assurées, qu'ils n'en sont plus en doute : car le fondement de la foi serait caduque et mal assuré, s'il était assis sur la sapience humaine.... l'Esprit nous est une arrhe de notre héritage, c'est-à-dire de la vie éternelle [2]. » Ici Calvin devance Wesley. L'assurance du salut ne repose plus au fond sur l'élection, mais sur Jésus-Christ et le Saint-Esprit. Donnons à ces déclarations de Calvin leur plein sens en les affranchissant, en les dégageant — ce à quoi Calvin n'eût pas consenti — de l'encombrante prédestination. Dieu aime sincèrement tous les hommes. Son plus ardent désir, c'est que tous soient sauvés. Il a suscité Jésus-Christ pour les sauver tous. Jésus-Christ a vécu, et il est mort pour tous. Jésus-Christ est capable et désireux de les sauver tous, si tous ils consentent à se laisser sauver. Quiconque se rattache à Jésus-Christ peut être sûr de son salut, quant bien même ce rattachement serait imparfait, incomplet. Pour être sûr de son salut, il n'a pas à regarder à ses œuvres ni à sa foi, c'est-à-dire à lui-même, il n'a qu'à regarder à Jésus-Christ qui est capable de sanctifier et de sauver jusqu'au bout celui, quel qu'il soit, qui entre en relation avec lui. Il n'a qu'à regarder à Jésus-Christ et à l'amour que Dieu a manifesté à tous les hommes en leur donnant à tous Jésus-Christ. Et l'âme chrétienne respire soulagée, débarrassée, par l'intensité et l'universalité de l'amour de Dieu en Jésus-Christ, du cauchemar horrible d'un Dieu qui a créé la plus grande partie de ses créatures pour la souillure et la douleur.

On remarquera qu'il est impossible d'invoquer le Saint-Esprit en témoignage pour la croyance spéculative en la prédestination éternelle. Le témoignage du Saint-Esprit concerne notre état de salut actuel. Il vise une expérience présente. « Le Saint-Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes (ὅτι ἐσμέν) enfants de Dieu » (Romains 8, 16). Mais il ne dit absolument rien d'une pré-

1. *Op.* XLVII, 147.
2. *Op.* LI, 153-154.

destination arrêtée il y a des siècles, à l'origine des choses, et encore moins d'une prédestination en dehors du temps, arrêtée dans un présent éternel. Cela, c'est une construction métaphysique des plus contestables, et pour laquelle on n'a aucun droit d'invoquer le sceau du témoignage du Saint-Esprit.

3. *La négation des œuvres.* — Sans doute la doctrine de la prédestination la met en un relief tout spécial. « Jamais, dit Calvin, nous ne serons clairement persuadés, comme il est requis, que la source de notre salut soit la miséricorde gratuite de Dieu, jusqu'à ce que son élection éternelle nous soit quant et quant liquide, pour ce qu'elle nous éclaircit par comparaison la grâce de Dieu, en ce qu'il n'adopte pas indifféremment tout le monde en l'espérance de salut, mais donne aux uns ce qu'il dénie aux autres[1]. » La prédestination fournit la certitude que le salut est gratuit, vient de Dieu seul et non point de l'homme, et de la pure miséricorde divine qui pourrait ne pas sauver, puisqu'il y en a tant qu'elle ne sauve pas, mais qui enfin s'est décidée à nous sauver.

Mais il n'est pas nécessaire, pour repousser l'idée catholique du mérite, d'aller jusqu'à nier absolument toute participation de l'homme à son salut, même sous forme d'acceptation, de consentement, et jusqu'à méconnaître la valeur justifiante intrinsèque de la foi. C'est rendre vraiment inexplicable l'histoire de l'humanité et la conduite de Dieu : pourquoi cette lente préparation et cette lente assimilation du Christianisme, puisque finalement l'homme n'est pour rien dans sa perte ou dans son salut? Pourquoi Dieu s'est-il plu à fabriquer un monde dans lequel il simulerait le développement et l'histoire d'une humanité où l'homme serait et ferait quelque chose et où Dieu ne serait pas et ne ferait pas tout? Pourquoi Dieu s'est-il, si on ose le dire, amusé à se donner à lui-même cette vaine représentation des actes bons et mauvais des hommes, de leurs pseudo-acceptations et de leurs pseudo-refus, pour aboutir au même résultat qu'il pouvait atteindre immédiatement, puisqu'il est le seul acteur dans le drame du monde sous des masques dont l'indépendance n'est qu'apparente?

On a reproché non sans raison aux développements de Calvin sur la justification par la foi, d'être étrangers à la doctrine de la souveraineté de Dieu. On a reproché non sans raison à la prédestination, si

1. *Op.* IV, 455.

elle met en saillie la suzeraineté absolue de Dieu, de rendre singulièrement vaine et fragile l'œuvre de Jésus-Christ. A part le fait qu'il a plu à Dieu de remplacer la circoncision par la foi en Jésus-Christ comme moyen de salut, en quoi la révélation évangélique a-t-elle modifié les rapports de Dieu avec les hommes? Avant comme après Jésus-Christ, l'ire de Dieu, excitée par la violation de la Loi, pèse sur tous les fils d'Adam. Calvin éprouve d'insurmontables difficultés à conserver à l'œuvre du Christ sa signification rédemptrice. Le pécheur ne peut pas plus compter sur Jésus-Christ que sur lui-même : c'est Dieu seul qui rend l'œuvre du Christ efficace et permet au pécheur de se l'approprier, et il ne le permet qu'à quelques-uns. La rédemption tend à devenir une explication de la manière dont Dieu a concilié en soi la justice et l'amour, mais en vérité ce n'est pas Jésus qui, en toute simplicité et en toute bonne foi, assure le salut du pécheur, de tout pécheur qui consent à mettre en lui sa foi. Calvin, sans doute, établit entre la prédestination et Jésus-Christ un lien étroit. La prédestination et le Christ sont, d'après lui, inséparables. C'est que nier la prédestination, c'est rétablir le mérite de l'homme, c'est substituer le mérite de l'homme à l'œuvre du Christ : « L'Évangile ne se peut prescher, c'est un Évangile bastard et profane, c'est une doctrine de Mahommet; il n'y aura plus d'Église, ne de chrestienté, quand on voudra anéantir l'élection de Dieu.... Et pourtant, de nostre costé, avisons de batailler constamment, car c'est le fondement de nostre salut.... Retenons ce fondement, si nous ne voulons que nostre salut s'en aille en ruine et confusion [1] ». — « Ceux qui voudroyent qu'on ne parlast point de l'élection de Dieu diront : Ho, comment? cela n'est pas nécessaire. Or telles gens n'ont jamais gousté que c'estait ne de la bonté de Dieu, ne de l'espérance que nous devons avoir; ils ne sçavent guère que c'est non plus d'aller à notre Seigneur Jésus-Christ[2]. » Sans doute, en ce sens-là, la thèse de Calvin peut se soutenir. Mais, dans un autre sens, si notre salut est fondé sur la prédestination, Dieu pouvait faire l'économie de Jésus-Christ. Il a plu à Dieu de nous prédestiner en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, mais c'est une décision tout à fait arbitraire. Il n'y a aucun lien organique entre notre salut et le Christ. Car le Dieu qui est toute-puissance absolue n'avait aucun besoin de cet intermédiaire et de ce moyen qu'est le Christ. Il n'avait qu'à

1. *Op.* LIV, 50.
2. *Op.* LIV, 51.

prédestiner immédiatement, tout droit, les uns au ciel, les autres à l'enfer. L'emploi de ce moyen est inexplicable, d'abord parce que Dieu n'avait pas besoin de moyen, puis parce que le moyen semble être imaginé exprès, si j'ose dire, pour nous tromper et pour nous faire croire que nous sommes libres. Dieu n'aurait pu recourir à un moyen plus approprié à notre condition si nous étions libres. Et comment serait-ce substituer le mérite humain à l'œuvre du Christ que de dire : l'homme a quelque chose à faire et qui dépend de lui, savoir d'accepter le don de Dieu en Christ? Comment serait-il possible de séparer du don l'acceptation du don et de substituer au don... l'acceptation? Cela n'a pas de sens. C'est dans la doctrine du synergisme et de la liberté qu'il convient et qu'il est permis de dire que le salut et le Christ sont inséparables. La prédestination peut se passer du Christ. La libre acceptation du Christ ne saurait être conçue sans le Christ. Calvin nie le synergisme, pour mieux nier le mérite de l'homme. Mais le terme de mérite est certainement mal choisi pour désigner cette participation qui consiste à accepter librement le don de la grâce de Dieu, à prendre la main qu'on vous tend, à recevoir le remède qu'on vous présente. Il y a collaboration de l'homme. Mais si l'homme est pécheur et désespérément impuissant par lui seul, où est le mérite à accepter le secours qui lui est offert pour triompher du péché? L'initiative ne vient-elle pas de Dieu? N'est-ce pas Dieu qui, dans sa grâce, offre le salut? Le pécheur pourrait-il quoi que ce soit si Dieu n'offrait pas son salut? Supprimez le synergisme, et vous rendez l'Évangile incompréhensible. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas commencé par précipiter les uns dans les enfers, par introduire les autres au ciel? A quoi bon cette comédie de l'histoire qui joue les apparences de la liberté?

Calvin appelle plus d'une fois la question de la prédestination un « labyrinthe » d'où la logique ne peut sortir. Il a bien raison. Mais aussi il n'y a qu'à ne pas y entrer. Les calvinistes nous disent : c'est une régression à l'infini de : *oui, mais non — non, mais oui — oui, mais non...* jusqu'à ce que la pensée se perde. Ce n'est pas précisément là un éloge. Qu'en conclure, sinon qu'il faut se dégager et s'affranchir de cette série de contradictions, s'affranchir du cauchemar prédestinatien et reprendre pied dans la simplicité et la vérité? En définitive, c'est un spectacle intéressant et suggestif que de voir Calvin se débattre dans ses inextricables contradictions. Il voudrait éviter les conséquences logiques de l'infinité de Dieu et de la prédes-

tination tout en conservant l'infinité de Dieu et la prédestination. Il voudrait profiter des avantages et des conséquences logiques de la liberté, tout en persistant à rejeter catégoriquement la liberté. Donner et retenir ne vaut. Pour échapper à toutes ces subtilités embarrassées, il n'y a qu'à écarter la notion spéculative de l'infinité divine, qu'à mettre au premier plan en Dieu la justice et l'amour, qu'à admettre un Dieu non point infini, mais parfait, qui de plus s'est encore restreint lui-même par amour et qui fait éclater une plus grande puissance dans cette limitation même que dans un maintien jaloux et égoïste de sa prétendue infinité, un Dieu qui a créé l'homme libre et respecte sa liberté — un homme dont la chute a été un fait de liberté, et en qui la chute a bien diminué et en partie asservi, mais non point du tout supprimé intégralement la liberté.

Quels sont les sentiments provoqués dans le cœur de Calvin lui-même par cette doctrine de la prédestination? Il les indique dans des lignes prodigieuses que même les calvinistes contemporains ne peuvent lire sans stupéfaction, sans frisson : « En ceste obscurité qui effraye plusieurs, nous verrons combien ceste doctrine, non seulement est utile, mais aussi douce et savoureuse, au fruict qui en revient. Jamais nous ne serons clairement persuadez comme il est requis, que la somme de notre salut soit la miséricorde gratuite de Dieu, jusques à ce que son élection éternelle nous soit quant et quant liquide, pour ce qu'elle nous esclaircit par comparaison la grâce de Dieu, en ce qu'il n'adopte pas indifféremment tout le monde en l'espérance de salut, mais donne aux uns ce qu'il desnie aux autres[1]. » Cette doctrine est « propre à provoquer notre étonnement au sujet de la bonté immense de Dieu à notre égard et à nous exciter à célébrer cette bonté[2]. » Ce qui nous épouvante, c'est ce qui rassure Calvin, et cela seul. Ce qui nous paraît affreux, paraît à Calvin délicieux, et cela le plus. Calvin a-t-il été un monstre abominable de folie et de perversité, demandent les calvinistes, ou bien l'excès même de notre stupéfaction ne doit-il pas nous faire réfléchir, nous rendre prudents dans notre jugement? Je dirai plutôt : il faut penser que Calvin a l'esprit préoccupé de certaines idées qui ne parlent plus à notre esprit et à notre cœur comme elles parlaient aux siens. C'était l'époque de l'Inquisition. Les Inquisiteurs étaient-ils tous, toujours, des monstres abominables de folie et de perversité? Tout

1. *Op.* IV, 454-455,
2. *Op*, VIII, 260.

de même, nous avons marché depuis. Sans doute, on ne saurait exagérer le prix qu'avait aux yeux des hommes du XVIe siècle la pensée que leur salut reposait sur un décret immuable de Dieu. Calvin a toujours affirmé que la pensée de l'élection assurait sa propre paix religieuse : « Je ne prescris rien aux autres que d'après les impressions de ma propre âme. Le Seigneur que sert ma conscience m'est témoin que je médite chaque jour ses merveilleux jugements sans que la curiosité d'en savoir davantage me sollicite; aucun soupçon sinistre ne s'élève en moi au sujet de son incomparable justice; aucun penchant au murmure ne me démange [1]. » Mais, outre que ce serait pure folie de ma part que de me réjouir — car au fond suis-je bien assuré d'être l'un des bénéficiaires de cette miséricorde si parcimonieusement mesurée? — ce serait pur égoïsme. Vraiment, je me réjouirais d'autant plus de la miséricorde dont je suis l'objet qu'elle est déniée à d'autres? Est-ce que je devrais être moins réjoui si Dieu faisait grâce à tous? Est-ce que, comme le Dieu de Calvin, je dois prendre plaisir à la damnation du plus grand nombre des hommes?... D'insinuer que plus les sentiments de Calvin nous paraissent monstrueux, plus nous devons être enclins à penser que ces sentiments sont légitimes et chrétiens..., c'est renouveler sous une forme particulièrement peu engageante le fameux *Credo quia absurdum* qui n'a vraiment rien de protestant.

Quels sentiments Calvin estime-t-il que la prédestination doive inspirer aux élus — ou du moins à ceux qui se croient tels? Sans doute il soutient que la prédestination ne doit pas changer notre conduite vis-à-vis des hommes. Car nous ignorons qui est prédestiné ou qui ne l'est pas. Lui-même se retient de damner le duc de Guise : « De le damner, c'est aller trop avant, sinon qu'on eust certaine marque et infaillible de la réprobation. En quoy il se fault bien garder de présomption et de témérité [2]. » Il ne damne pas Saül : « Nous ignorons ce que, après sa mort, est devenue son âme, et il n'est pas permis de le rechercher [3]. » Il remet leur sort définitif entre les mains de Dieu. « Si la conversion des incrédules ne vient si tost qu'il seroit à souhaiter, il ne faut pas pourtant les placquer là... advisons de nous acquitter de nostre office, c'est d'attirer tout le monde à salut, en tant qu'en nous sera [4]. » L'oraison du chrétien doit

1. *Op.* VIII, 316.
2. *Op.* XX, 246.
3. *Op.* XXX, 721.
4. *Op.* LIV, 207-208.

être « commune » et comprendre non seulement « tous ceux qui luy sont frères en Jésus-Christ », mais — voilà qui est à noter — « tous les hommes qui vivent sur terre, desquelz nous ne sçavons point ce que nostre Seigneur a déterminé de faire : mais seulement leur devons désirer tout bien et en espérer pour le mieulx, ce qui est non moins pieux qu'humain[1] ». Et cela est parfait, mais il en résulte que, de même que pour le stoïcien le sage est supérieur à Dieu, le fidèle calviniste est moralement supérieur en son ignorance au Dieu calviniste en sa toute-puissance absolue. Si le Dieu calviniste avait dans le cœur autant d'amour que son fidèle, il aurait prédestiné toutes ses créatures au salut, au lieu de se plaire à les damner. « Nous ne sçavons pas s'il plaira à Dieu de leur faire merci et les ramener au chemin de salut. Mesmes nous en devons bien espérer, puisque tous sont créez à l'image de Dieu. Et puisque nostre salut ne procède que de la pure bonté et gratuité de nostre Dieu, pourquoy est-ce qu'il ne fera le semblable à ceux qui sont maintenant en train de perdition, comme nous avons esté[2]? » C'est-à-dire que nous devons bien espérer que Dieu sera plus aimant et plus juste que ne nous le donne à croire la théorie de l'élection, et que les perfections morales de Dieu mises en évidence par l'Évangile l'emporteront sur l'infinité métaphysique où une certaine spéculation veut enfermer le Dieu de Jésus.

Ailleurs, par contre, on tombe sur cette phrase dure, sinistre : « A fin que nous laissions là les réprouvez, comme on ne se doit pas beaucoup soucier de tout ce qui leur peut advenir[3]. » Il ne suffit pas de dire que c'est une de ces paroles marquées au coin du XVIe siècle, d'une époque rude et terrible. Il faut dire que là, la dureté et la cruauté du Dieu calviniste ont réussi à faire le fidèle à l'image de son Dieu. — Ailleurs encore Calvin écrit : « Un mesme cœur peut recevoir ces deux affections, assavoir que regardant en Dieu, il ne sera point marri que ceux-là périssent, lesquels Dieu a déterminé de destruire, et que d'autre part se tournant à considérer les hommes, il ait compassion de leurs maux. Ceux-là donc s'abusent bien, qui requièrent que les fidèles, afin de ne contrevenir à l'ordonnance de Dieu, soyent despouillez de toute affection de compassion et de douleur[4]. » Oui, mais il reste que le prédestiné ne peut avoir compas-

1. *Op.* IV, 428.
2. *Op.* LIII, 135.
3. *Op.* V, 191.
4. *Op.* XLIX, 170.

sion des prédestinés qu'à la condition de ne pas regarder à Dieu. L'Évangile, lui, nous recommande de regarder à Dieu pour avoir compassion : « Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux. » Mais le calvininiste ne peut être miséricordieux qu'à la condition d'oublier Dieu, car Dieu n'est miséricordieux qu'envers une toute petite partie de ses créatures. Il n'aime pas, il ne plaint pas la grande masse de l'humanité qu'il a créée exprès pour être dans toute l'éternité la proie du mal moral et du mal physique. La prédestination rétrécit le cœur du prédestiné, le ferme à l'universalité et à l'infinité de l'amour. L'amour pour tous les hommes ne lui est permis en somme que parce qu'il ne sait pas qui sera, qui ne sera pas sauvé. Dans l'ignorance où il est de la damnation du prochain, il doit provisoirement aimer son prochain. Car peut-être sera-t-il sauvé, peut-être est-il un élu. Mais peut-être aussi sera-t-il perdu, et comme le nombre des réprouvés est bien plus considérable que celui des élus, il y a plus de chances pour que le voisin soit un réprouvé, qu'il n'y en a pour qu'il soit un élu. Dans l'ignorance où je suis de l'élection de mon prochain, comme il y a bien des chances pour qu'il soit un réprouvé, comment pourrai-je l'aimer de tout mon cœur, sans arrière-pensée, avec générosité?

Les calvinistes sont absolument convaincus que c'est le dogme de la prédestination qui a produit la moralité supérieure calviniste, et dans l'individu et dans la société. Ils font remarquer avec complaisance que ce sont les penseurs et les peuples qui ont professé des idées prédestinatiennes qui ont marché à la tête de la moralité sociale.... N'est-ce pas le sophisme : *cum hoc*, *propter hoc?* N'est-il pas légitime d'analyser le bloc calviniste et de se demander ce qui, en lui, a été producteur de moralité, si c'est bien et dans quelle mesure et de quelle façon ce peut être la prédestination[1]?

Le dogme de la prédestination niait les autorités humaines sous lesquelles ployaient en gémissant les consciences chrétiennes : rites, hiérarchies, satisfactions innombrables, etc.... En face du décret éternel qu'importe un rite de plus ou de moins? Qu'importe une hiérarchie sacerdotale? Les intermédiaires, les jougs se brisent,

1. La doctrine de la prédestination n'est pas plus une doctrine d'égalité qu'elle n'est une doctrine de liberté. Tous les hommes, princes, nobles, paysans, sont égaux dans leur culpabilité devant Dieu, a dit un calviniste. C'est possible, mais ils sont tristement inégaux au point de vue de l'élection. La doctrine de la prédestination ne saurait être présentée comme créant et fondant l'égalité spirituelle et morale des hommes.

et font place aux droits du fidèle, qui surgissent, à la société des élus, à l'élu en face de Dieu. *Servire Deo vera libertas*, a déjà dit saint Augustin. C'est une émancipation dont l'impression à l'époque devait anticiper l'impression produite au XVIIIe siècle par la Révolution démolissant la Bastille. C'est cela qui explique et l'enthousiasme que la prédestination a pu exciter et les effets que la prédestination a pu produire. Mais cela, c'est *négatif*. Et le protestantisme devait bien arriver à s'apercevoir qu'il ne suffisait pas de nier les autorités humaines si on les remplaçait par une autorité divine conçue sur le même patron, suivant le même type et la même formule. Ce n'était que déplacer la servitude. Et après Calvin il restait à affranchir les consciences chrétiennes du dogme de la prédestination sous lequel elles ployaient en gémissant, à mesure que, l'enthousiasme causé par la libération des autorités humaines venant à se calmer, elles réalisaient mieux ce qu'avait d'excessif, d'erroné, d'asservissant, le dogme de la prédestination pris dans son sens *positif*. Le dogme de la prédestination a dû s'affaiblir, parce que son utilité négative a progressivement diminué, et parce qu'en lui-même il est positivement odieux. La tendance générale des Églises protestantes de langue française a été de plus en plus dans le sens des doctrines de libre arbitre.

Les calvinistes ne se lassent pas de répéter que la doctrine de la prédestination a été en fait et qu'elle est en droit un éperon merveilleux pour pousser les calvinistes à l'activité, que la doctrine de l'élection a été un puissant facteur d'énergie, d'activité, d'activité bonne, de bonnes œuvres.... C'est une question de savoir si l'énergie du calviniste lui venait de la prédestination. Il y a autre chose que la prédestination dans le calvinisme, il y a... ce qui n'est pas spécialement calviniste, le christianisme tout court. Il y a aussi le tempérament spécial de ceux qui eurent assez de vigueur et d'héroïsme pour embrasser le calvinisme et lui demeurer fidèle. C'est une question de savoir si la prédestination ne pourrait pas aussi bien être un oreiller de paresse ou un motif de découragement et de désespoir pour d'autres. Je ne dirai pas ce que l'on a dit parfois que les principes du calvinisme impliquent un quiétisme paresseux et morbide. Mais je dirai : supposons un homme qui aurait la conviction nette et continue d'être pour ainsi dire incessamment manœuvré par Dieu et de ne pouvoir faire à chaque instant que ce que Dieu lui fait faire, vouloir que ce que Dieu lui fait vouloir,

désirer que ce que Dieu lui fait désirer. Demandons-nous ce qui arriverait si cet homme n'oubliait jamais la prédestination, et si sa conviction de théorie demeurait véritablement présente aux modifications, aux déterminations quelconques de sa vie. Supposons cette conscience inébranlable, autant que toujours présente. N'arrivera-t-il pas de deux choses l'une : ou que le sujet mis en expérience étant de nature molle, peu passionnée, se croira dispensé de tout ce que nous appelons effort, lutte avec soi-même, lutte avec le dehors, courage, ardeur, peine volontaire, et que, abandonnant les choses à leur cours, il justifiera les effets de son humeur patiente ou de son cœur lâche par les arrêts de Dieu — ou qu'animé de passions ardentes et se croyant assuré d'un avenir qui comble ses vœux, il s'emportera à tous les excès du fanatisme, se commandant à lui-même les attentats qu'ordonne le ciel, ou accomplira les actions les plus héroïques ou les plus généreuses?... Une troisième chose pourra arriver : le désespoir pourra l'envahir, il se plongera vivant dans la damnation et dans la mort de l'âme. Et si on prend l'histoire du calvinisme depuis ses débuts jusqu'à nos jours, ne trouvera-t-on pas des exemples de ces caractères à tous les degrés, depuis le genre anodin jusqu'aux extrémités les plus sombres? Le dogme de la prédestination peut engendrer, chez l'homme qui le pratique sérieusement, l'inaction ou la fureur, la résignation ou le fanatisme, la paresse ou l'activité. Qu'il ait engendré, chez les âmes héroïques du XVIe siècle, en ces temps troublés, l'activité, l'héroïsme, et parfois le fanatisme, c'est un fait. Mais que les circonstances historiques changent, que les persécutions et les guerres religieuses s'apaisent, que les fidèles trouvent sécurité morale ici-bas, et la doctrine calviniste risquera d'enfanter la paresse ou le désespoir — comme aussi et davantage encore non seulement de devenir de plus en plus étrangère à la conscience des fidèles, mais de leur paraître une monstruosité incompréhensible.

Il est digne de remarque que l'orthodoxie protestante du XIXe siècle en France s'est mise en opposition déclarée avec l'ancien calvinisme en ce qui concerne le dogme essentiel du vieux protestantisme, celui de tous qui a le plus passionné les âmes des réformés, le dogme de la prédestination gratuite. Et ce qu'il y a de plus fort et de vraiment curieux dans cette rencontre, c'est que les membres « libéraux » du synode des Églises réformées de France en 1872 ont été en général beaucoup plus portés, et c'est même trop peu dire,

que les « orthodoxes », à nier le libre arbitre de l'homme et à affirmer l'enchaînement éternel, universel et absolu des décrets de la Providence et des événements du monde. Les libéraux étaient en cela hommes de la tradition; les orthodoxes étaient, eux, les novateurs et les hérétiques; dans les petits livres qu'ils faisaient imprimer et distribuer au peuple protestant, ils accusaient leurs adversaires de nier la liberté morale! Colani en a fait la remarque piquante : « Tenez, Messieurs, sur ce point, je me sens beaucoup plus que vous en communauté de pensée avec cette confession de foi (de la Rochelle); car le libre arbitre, je ne puis y croire comme vous, et tout ce que je vois dans ce monde m'impose l'idée d'une prédestination; seulement, ces deux dogmes, je me hâte de l'ajouter, nous les modifions en faisant intervenir un troisième dogme, bien chrétien celui-ci : « Dieu est amour », Dieu aime toutes ses créatures sans exception et les prédestine toutes au bien, quelle que soit l'apparence du contraire. Là où nous modifions, vous niez, et vous n'en dites pas moins : nous sommes les héritiers de nos pères[1]!... » Pendant tout le cours du XIXe siècle, en France et en Suisse, les chefs marquants de la pensée religieuse protestante dans ce qu'elle a eu de plus spécifiquement évangélique et de plus positif, ont été des antiprédestinationnistes, en tout cas des fervents de la liberté. Il suffit de citer — pour ne nommer que des morts — Alexandre Vinet, Charles Secrétan, Charles Bois, Edmond de Pressensé, Charles Babut, Tommy Fallot, Gaston Frommel.

On le voit, quelque reconnaissant qu'il soit et doive être à Calvin pour tout ce qu'il a reçu de sa puissante impulsion, de son infatigable activité et de sa pensée vigoureuse, le protestantisme n'est pas enchaîné au calvinisme historique. Les protestants d'aujourd'hui ont certes bien le droit, s'ils trouvent dans l'ensemble de la pensée de Calvin des éléments contradictoires, de dire qu'ils sont contradictoires et que cette contradiction ne les satisfait pas. Ils ont bien le droit de chercher l'origine historique et la valeur intrinsèque respectives de ces éléments opposés, de conclure qu'il y a lieu de faire un choix, et de faire le leur. Ils ont bien le droit de démêler par l'analyse les éléments divers vrais et faux, bons et mauvais, momentanés et permanents, de la pensée de Calvin, quoique ces

1. Eugène Bersier. *Histoire du Synode général de l'Église Réformée de France*. Paris. Sandoz et Fischbacher, 1872, t. I, p. 261-262.

éléments aient pu être intimement unis dans la pensée de Calvin lui-même. Certains calvinistes de la stricte observance protestent, on ne sait trop pourquoi. « Abstraire d'un organisme vivant comme la pensée de Calvin, disent-ils, un certain nombre de membres, d'idées, est une opération césarienne à laquelle la vie, c'est-à-dire la vérité d'aucun système ne peut résister, surtout pas celle du système de Calvin. » C'est obscur, équivoque, bizarre. Il va sans dire que nul n'a le droit d'avancer que Calvin a pensé ce qu'il n'a pas pensé, ou inversement. C'est entendu. Mais n'est-il plus permis de juger et d'apprécier? Par quelle autorité voudrait-on nous acculer au tout ou rien, ou plutôt nous imposer le tout? Par quelle autorité ferait-on de la pensée de Calvin un ensemble à prendre ou à laisser tout entier, et, sous prétexte que les bons éléments ont porté des fruits admirables, nous sommerait-on d'accepter les éléments contestables ou erronés, comme s'ils participaient nécessairement à ces mérites d'heureuse et féconde création? Quelle que soit la grandeur incomparable de Calvin, il serait vraiment un peu fort de vouloir ériger le calvinisme en une masse intangible à recevoir ou à repousser d'un coup. Les progrès mêmes de la réflexion religieuse que Calvin a inaugurée ont passablement modifié et même dissous le bloc, en exerçant sur lui une inévitable critique. Personne d'ailleurs n'agit ainsi vis-à-vis de ces géants de la pensée qui s'appellent Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Kant. Sans manquer de respect à leur mémoire, sans s'imaginer forcément qu'il dépasse en ce qui le concerne la moyenne de l'humanité pensante, tout philosophe se croit le droit de signaler chez ces grands génies des erreurs, des ignorances, des contradictions, et de faire son triage personnel. Pourquoi serait-il interdit d'en faire autant pour Calvin?... Mais on n'en agit pas autrement vis-à-vis de la Bible elle-même où l'inévitabilité de la critique, du choix, est de plus en plus acceptée par tous. Faudrait-il donc attribuer aux écrits de Calvin une autorité supérieure à celle de la Bible elle-même? En face de Calvin, le protestantisme moderne ne se sent nullement le devoir d'abdiquer, et de soumettre docilement sa raison. « Eprouvez toutes choses, et retenez ce qui est bon », disait saint Paul (1 Thessaloniciens, 5, 16).

La théologie protestante, spécialement en France et en Suisse, ne s'est pas privée et ne se prive pas d'appliquer ce précepte apostolique aux idées du Réformateur de Genève. On ne peut d'ailleurs s'étonner, vraiment, si les choses sont souvent mêlées et confuses

chez un initiateur même aussi lucide que Calvin, s'il laisse souvent subsister les contradictions sans essayer de les résoudre ou du moins sans y réussir, si sa sobriété est parfois un manque d'analyse et par suite de profondeur. Il y a eu, de lui à nous, tout un travail d'élaboration qu'il avait mis lui-même en train par sa puissante impulsion, et qui a précisé, distingué, creusé les questions, et orienté la pensée protestante vers des résultats fort différents, sur bien des points, de ceux où Calvin avait fixé son esprit. Au-dessus de la souveraineté de Dieu, la théologie protestante moderne élève toujours plus la paternité de Dieu. Au Dieu infini, elle préfère toujours plus le Père de Jésus-Christ. A la place du livre, elle met toujours plus le Christ. Au théocentrisme, elle substitue toujours plus le christocentrisme. Au déterminisme intégral, elle oppose toujours plus la croyance à la liberté.

Et il sera bien permis, pour conclure, de noter que c'est de la notion d'infini que provient au fond presque tout ce qu'il y a de répréhensible dans la philosophie de Calvin et qui réclame correction.

A l'infinité de Dieu se rattache la croyance à l'autorité de la Bible qu'il faut admettre sans critique ni examen. Nous ne pouvons, nous, êtres finis, connaître de Dieu que ce qu'il lui plaît à lui, l'être infini, de nous révéler et de la façon dont cela lui plaît. La doctrine du témoignage du Saint-Esprit, à elle seule, certes, ne conduisait pas là. Enlevez la foi à l'infinité divine, il devient possible de se faire une conception plus souple, plus vivante, plus psychologique, de l'inspiration et de la révélation en général, de la valeur et de l'autorité de la Bible en particulier.

A l'infinité de Dieu se rattachent les exagérations du serf arbitre en l'homme. Il est bien clair que si on donne si peu que ce soit de causalité libre à l'homme, la causalité de Dieu est par là même bornée, et n'est donc pas infinie. L'opposition au pélagianisme dans ce qu'il a d'erroné, à elle seule, certes, ne conduisait pas là. Enlevez la foi à l'infinité divine, il devient possible d'éviter le pélagianisme sans tomber dans le déterminisme absolu.

A l'infinité de Dieu se rattachent les exagérations de la doctrine de la justification par la foi. Il ne faut pas que l'homme ait une part quelconque dans son salut, autrement Dieu n'y ferait pas tout, il ne serait pas infini. L'opposition à la conception catholique du salut par les œuvres, à elle seule, ne conduisait pas là. Enlevez la foi à l'infinité divine, il devient possible d'éviter la notion de « mérite »

sans tomber dans la négation de toute collaboration humaine.

A l'infinité de Dieu se rattache la prédestination. Du moment que Dieu fait tout, c'est lui qui prédestine au salut ou à l'enfer. Le désir de posséder l'assurance du salut, à lui seul, certes, ne conduisait pas là, parce que, en définitive, la doctrine de la prédestination ne produit pas cette assurance. Elle ne la produit pas, parce qu'elle nous laisse dans l'incertitude sur la question de savoir si nous sommes ou non prédestinés au ciel. Elle ne la produit pas, parce qu'elle ne nous donne pas un Dieu sur la bonté absolue duquel nous puissions compter. En Dieu, la bonté est finie, tandis que la puissance seule est infinie. En Dieu, la bonté, qui se décide pour des motifs altruistes puisés en autrui, est subordonnée et même immolée à la puissance qui se décide pour des motifs égoïstes puisés uniquement en soi, en sa propre gloire. Et ainsi finalement la préoccupation de l'infini et de la puissance infinie nous donne un Dieu contradictoire en lui-même, un Dieu infini dont la bonté est finie!

Si on abandonne l'infinité de Dieu, on reconnaît par là que l'homme, fait à l'image de Dieu, a dans sa conscience, sa raison, son expérience religieuse, des données qui lui permettent de connaître et de comprendre Dieu, de critiquer ce qui lui est présenté comme une révélation de Dieu, de s'assimiler ce que l'Écriture lui fournit — l'Écriture document de l'expérience chrétienne et non code infaillible.

Si on abandonne l'infinité de Dieu, on reconnaît en l'homme, à côté d'une part incontestable de déterminisme qui le rend incapable de se sauver tout seul, une part de liberté qui le rend capable d'accepter le salut, et que le salut lui-même une fois accepté vient fortifier et accroître.

Si on abandonne l'infinité de Dieu, il est aisé, tout en repoussant la doctrine de la justification par les œuvres, de reconnaître que la foi elle-même est une œuvre, comme l'a dit Vinet; il est aisé, tout en repoussant la notion du mérite, de reconnaître que toute l'action de Dieu et l'œuvre du Christ demeurent vaines tant que l'homme dans son libre arbitre ne se décide pas à s'y prêter.

Si on abandonne l'infinité de Dieu, il est aisé de considérer l'amour de Dieu comme s'étendant à toutes ses créatures, à tous ses enfants, la justice comme coextensive à cet amour, puisque cet amour a pour désir et pour but de sanctifier le pécheur. Il est aisé d'obtenir la vraie assurance du salut, qui, tout en reconnaissant que

l'homme peut retomber, a confiance en l'amour d'un Père que rien ne rebute, en l'amour d'un Père qui veut toujours sincèrement et honnêtement le salut de tout pécheur, le suppliant de se laisser sauver, en sorte que celui-là seul se trouvera privé du salut qui, dans sa liberté, s'obstinera malgré toutes les offres et les supplications de la miséricorde divine, à le refuser. Il est aisé de retrouver le Dieu Père de l'Évangile dans toute l'universalité et l'intensité de sa grâce.

La Réforme est toujours à l'ordre du jour dans les Églises de la Réforme, et quels que soient les services rendus par ce grand réformateur qu'a été Calvin, la pensée protestante d'aujourd'hui se sent autorisée et même obligée à traverser le Christianisme de Calvin pour mieux saisir dans sa pureté, sa simplicité et sa profondeur le Christianisme de Jésus-Christ.

HENRI BOIS,
Professeur à la Faculté de théologie
protestante de Montauban.

NOTE ADDITIONNELLE

SUR LA RÉFORME FRANÇAISE

LES APÔTRES DE LA TOLÉRANCE

Dans ce tableau général de la Réforme, la *Revue de métaphysique et de morale* n'a pas voulu négliger la « représentation des minorités ». C'est la raison de cette *Note*. En la rédigeant, nous n'avons eu d'autre but que de tirer de l'ombre un point sans doute secondaire au regard de l'histoire, mais sans lequel on ne s'expliquerait pas complètement l'évolution de la Réforme française.

A regarder dans leur ensemble les grands événements du XVIe siècle et leurs résultats, on a raison de rattacher étroitement la Réforme française au nom de Calvin. Il n'en est pas moins vrai qu'il y eut *avant* Calvin, qu'il y eut *contre* Calvin, qu'il y eut *après* Calvin un grand mouvement d'idées religieuses qui ne devait aboutir au triomphe final qu'avec la Révolution de 1789.

On essaiera, dans les lignes qui suivent, de marquer très sommairement quelques traits de cette histoire intérieure.

I. — Avant Calvin.

Les premières années du règne de François Ier marquent, en France, un moment unique. C'est celui où se rejoignent, suivant l'expression d'un perspicace historien, deux courants qui viennent l'un du Moyen Age, la pensée mystique, l'autre de la Renaissance, l'humanisme chrétien. « Un seul nom leur convient alors : l'*Évangélisme*. Le retour à l'Évangile : nous avons quelque peine aujourd'hui à nous imaginer ce que fut cet idéal nouveau, sa profondeur, sa force, son élan[1]. »

L'étude de M. N. Weiss sur Lefèvre d'Étaples[2] fait revivre la

1. Imbart de la Tour, *l'Évangélisme*, p. VI.
2. Il y faut rattacher les nombreux mémoires que ce savant a donnés au

figure principale autour de laquelle se groupent ceux qu'on appela tour à tour les « Bibliens », puis les « Christaudins », enfin les « Évangéliques ».

Ils n'avaient pas attendu Luther pour étendre au domaine religieux l'esprit de rénovation qui transformait le monde. Comme elle a retrouvé l'*Iliade*, l'humanité va retrouver l'*Évangile*. Là aussi, la Renaissance veut qu'on retourne aux sources. C'est la devise d'Érasme, avant d'être celle de la Réforme : *Christum ex fontibus prædicare*. De là ce fait prodigieux : la multitude de tentatives qui se succèdent en un demi-siècle pour traduire la Bible en langue vulgaire. De là ce zèle non seulement des « fabristes », mais d'une grande partie du clergé pour la substitution du français au latin dans les offices, pour la publication de petits livres permettant « au simple peuple de lire l'Évangile souventes fois en la maison » : car qui pourrait « défendre aux enfants de avoir, veoir, et lire le testament de leur Père? » De là aussi, par la plus naturelle des conséquences, ce besoin de simplification, cette soif de communication directe avec le Christ (« tu lis l'Évangile : tu touches Jésus »), enfin ce rôle prépondérant attribué à la foi, non pas à la foi dogmatique et formaliste, mais à la foi vivante, élan du cœur, vive illumination de l'âme qui nous initie à la vie divine en nous libérant des superstitions, en nous affranchissant de l'esclavage de la lettre par la joyeuse liberté de l'esprit.

Ces idées ne restèrent pas enfermées dans un petit cénacle d'hommes d'église. Grâce à la protection de la sœur de François Ier, Marguerite d'Angoulême, elles se répandirent jusque dans l'entourage et dans la famille du roi. Grâce à l'ardeur de l'évêque de Meaux, Briçonnet, elles gagnèrent le peuple.

Il y eut un premier foyer d' « Évangélisme » non encore luthérien dans le diocèse de Meaux, où l'on vit « les artisans, comme cardeurs, peigneurs et foulons, en travaillant de leurs mains, conférer de la Parole de Dieu ».

Le désastre de Pavie et la captivité de François Ier donnèrent à la Sorbonne et aux ordres religieux une première victoire. Contre les ecclésiastiques mal pensants, le roi n'étant plus là pour les soutenir, on prend des mesures de rigueur. Contre le « menu peuple » commence la longue série des supplices et des bûchers. Comme il fallait

Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme, sur les débuts de la Réforme française.

s'y attendre, on établit sans peine une connexité entre « les hérésies » de Meaux et « la secte mauldite » des luthériens. On finit par dire « les luthériens de Meaux ».

François Ier, à son retour de Madrid, essaie de tenir tête à cette fureur de persécution. Mais la mutilation d'une statue de la Vierge à Paris soulève la populace fanatisée par les moines, et le Parlement, profitant de l'absence du roi, condamne à mort et fait exécuter dans les deux heures le conseiller Louis de Berquin, que François Ier avait sauvé jusque-là. La dernière revanche du roi contre, « l'asnerie des théologastres », fut la création du Collège de France. Dans cette maison indépendante que le roi leur ouvrait, des « lecteurs royaux » allaient enseigner librement, à l'indignation de la Sorbonne, le grec et l'hébreu, « ces langues hérétiques et luthérifiques ».

Mais l'affaire des placards (octobre 1534), manifeste violent affiché clandestinement par des « sacramentaires », rouvre l'ère des répressions sanglantes, qui ne se fermera plus de longtemps. François Ier prend part à la procession expiatoire c'est lui-même qui donne le signal pour allumer six bûchers dans Paris.

Enfin, en 1538, il se réconcilie avec le Pape et l'Empereur; il consent à établir un inquisiteur général de la foi; il publie l'édit de Fontainebleau (1540), acte organique de la persécution sans merci. Étienne Dolet (1546), coupable d'avoir imprimé le Nouveau Testament en français, puis les « quatorze de Meaux », sont les premières victimes de l'Inquisition.

Peu de temps après, l'abominable exécution des Vaudois de Provence, prouvait au monde catholique, par une mesure générale, qu'enfin le parti de la mansuétude, vaincu avec le bon évêque Sadolet, cédait la place aux implacables bourreaux.

Cette triste histoire, avec des intermittences, se continue sous Henri II, sous François II, sous Charles II. Sans nous attarder aux détails, qu'il nous soit permis de faire remarquer un fait qu'avec raison les Réformés ont souvent rappelé. Il y a là une période de plus de trente années pendant lesquelles les emprisonnements, les supplices, les pendaisons, les bûchers se comptent par centaines. Et on ne signale pas une seule trace, pas une seule tentative de révolte ou de résistance. Non seulement ces « Évangéliques » ne sont pas encore organisés en Églises, mais ils n'ont même pas une doctrine arrêtée, pas un programme d'opposition, pas une formule théologique, car ils ne se rangent pas au luthéranisme, et Calvin

n'a pas encore levé l'étendard de l'Église nouvelle. Leur protestation est individuelle : elle se borne à un refus personnel de participer à un acte de culte, à une manifestation de respect que leur conscience ne leur permet pas. Ils aiment mieux subir la torture ou la mort que de baiser le crucifix, de réciter l'*Ave Maria*, de prier les saints ou de révérer leurs reliques. Ils meurent pour ne pas mentir, pour ne pas se mentir à eux-mêmes.

Le *Livre des martyrs* de Crespin, à défaut d'autre valeur, a incontestablement celle de montrer cet état d'esprit initial.

C'est le trait distinctif de ce premier âge de la Réforme française : pas de confession de foi, pas de schisme, pas de violences contre les églises ni même contre les couvents, pas de confiscation de biens ecclésiastiques, pas de désordres. Était-il possible que cette attitude se prolongeât? L'étonnant, c'est qu'elle ait duré si longtemps : presque partout, elle s'étend jusqu'aux premières années qui suivirent la mort du roi chevalier. Une des raisons en est, il faut le dire, que le clergé catholique de France avait lui-même montré un esprit de mansuétude et de modération qui n'a disparu que peu à peu sous la pression des Jésuites et des partis politiques.

II. — Au temps de Calvin.

La floraison de l'*Évangélisme* français ne dépassa pas la première moitié du XVIe siècle. Dès ce moment il est avéré que ce sont les violents qui l'emportent : dans les deux camps, ils ont réussi à grouper autour de leur logique les passions qui ne demandaient qu'un prétexte.

Rome, ramenée par l'ordre des Jésuites au principe d'autorité qui est l'âme du gouvernement catholique, resserre les liens de son unité : le concile de Trente achèvera de donner la précision au dogme, la rigueur à la discipline, le pouvoir absolu au chef et l'esprit d'obéissance à toute l'Église.

Contre elle, Genève dresse une autre, une puissante forteresse. Calvin, au nom de la Bible, forge une contre-orthodoxie aussi intraitable que l'orthodoxie romaine. Et c'est, pendant quelques années au moins, un spectacle qui étonne le monde, que la volonté d'un seul homme ait suffi à construire de toutes pièces dans une obscure petite République, une puissance religieuse capable de tenir tête à l'œuvre des siècles et du génie romain.

Étouffée entre ces deux masses, la première réforme française,

celle qui, par instant, avait failli triompher sous François Ier, est aussi suspecte à la nouvelle théocratie qu'à l'ancienne. Elle ne disparaît pourtant pas. Elle essaie de lutter contre Calvin, comme elle avait lutté contre la Sorbonne et contre les Guises. Cette poignée d'Évangéliques français, chassés de France par la persécution, s'unit à trois autres groupes animés du même esprit anticalviniste : un groupe italien qui s'inspire du grand prédicateur Bernardino Ochino; un groupe de professeurs, de magistrats et de ministres de Bâle et de Berne, les uns continuant la tradition d'Érasme, les autres celle d'Œcolampade; un groupe Strasbourgeois qui persiste dans l'attitude conciliatrice de Bucer et des premiers réformateurs, esprits de la même famille que Mélanchthon.

C'est le bûcher de Michel Servet (27 octobre 1553) qui coupe en deux la Réforme elle-même.

« A peine les cendres de ce malheureux étaient-elles refroidies, écrit Théodore de Bèze, que l'on se mit à discuter la question du châtiment des hérétiques. » A Genève même, dans le peuple, on soutient « que cela estoit fort estrange de faire morir en ceste cité gens pour la religion ». Et la protestation qui s'élève, qu'attestent de nombreux propos déférés au consistoire, est assez forte pour obliger Calvin à prendre la plume. Il écrit dès le commencement de 1554 en latin, puis en français, un traité de 300 pages : *Déclaration pour maintenir la vraye foy... contre les erreurs détestables de Michel Servet, où il est aussi monstré qu'il est licite de punir les hérétiques, et qu'à bon droit ce meschant a esté exécuté.*

Quelques jours après paraissait, en latin d'abord, puis en français, un *Traité des hérétiques, à savoir si on les doit persécuter....* C'est un recueil de « sentences de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes », avec une préface et divers morceaux signés de pseudonymes. Ce manifeste contient non pas quelque pressentiment de la tolérance, mais un exposé lumineux, une revendication ardente de la pleine liberté de conscience en matière religieuse. L'auteur de ce « livre impie » était un humaniste français, Sébastien Castellion, qui, après avoir enseigné au collège de Genève, avait rompu avec Calvin et, réfugié à Bâle, tout en travaillant chez Oporin aux éditions d'auteurs grecs, avait entrepris deux traductions de la Bible, l'une en latin, l'autre en français. Dans une admirable préface au jeune roi d'Angleterre Edouard VI, il avait déjà combattu avec énergie la doctrine de la persécution.

Aux arguments de Calvin, qui exhortait les rois et princes à « défendre la vraie religion », Castellion répondait :

« Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, et c'est tuer un homme. Quand les Genevois ont tué Servet, ils n'ont pas défendu une doctrine : ils ont tué un homme.

« Défendre une doctrine, ce n'est pas l'affaire de magistrat. Qu'a le glaive de commun avec la doctrine? C'est l'affaire du docteur.

« Si Servet avait voulu tuer Calvin, le magistrat aurait bien fait de défendre Calvin. Mais Servet ayant combattu par des écrits et des raisons, c'était par des raisons et des écrits qu'il fallait le combattre. »

Ces thèses, a-t-on dit, ne sont-elles pas, à trente-sept ans de distance, le digne pendant de celles de Wittemberg?

Aux écrits de Castellion et de ses amis, Théodore de Bèze jugea nécessaire de répondre à son tour par un *Traitté de l'authorité du magistrat*, tant Calvin avait encore besoin d'être défendu.

Sans doute l'incomparable autorité de Calvin, le devoir de fidélité envers un chef qui menait un tel combat, ne permettait pas aux Églises réformées de Suisse et de France de le désavouer, même en cette question : il obtint donc l'approbation officielle du clergé protestant, enveloppée presque toujours de termes qui trahissaient un grand souci de la modération. Mais c'est une erreur de croire que la Réforme ait ignoré, méconnu ou rejeté l'idée de la liberté de conscience. Ce fut au contraire le premier mouvement de ces Églises composées de proscrits. Elles sentaient, malgré tous les sophismes, l'énormité de cette contradiction : un hérétiqué, à peine sauvé du feu, prétendant y jeter un autre hérétique.

Traqués avec une égale rigueur par l'Inquisition en France et par Calvin en Suisse, les partisans de la liberté de conscience ne cessèrent pourtant pas leurs « abominables calomnies ». Castellion publiait en 1562 un petit ouvrage en français : *Conseil à la France désolée*, véritable chef-d'œuvre de démonstration populaire, appel au bon sens français qui concluait avec la dernière netteté à la seule solution possible : « C'est de permettre en France deux Églises, de laisser les deux religions libres, que chascun tienne sans contrainte celle des deux qu'il vouldra. » Répudiant les mots de guerre « huguenaux et papistes », qu'il remplace par « Évangéliques et Catholiques », l'auteur termine par cette apostrophe : « Le conseil qui t'est donné, ô France, c'est que tu cesses de forcer consciences, ni tuer, ni persécuter, mais permettes qu'en ton pays il soit loisible à ceux qui

croient au Christ, de servir Dieu selon la foi non d'autrui, mais la leur. »

C'est exactement le conseil que donnait quelques mois auparavant, un autre Français qui devait jouer un plus grand rôle que Castellion, Etienne Pasquier. C'était la politique du chancelier de l'Hôpital. C'était la proposition de Coligny à la première conférence des grands du Royaume à Fontainebleau, en 1560. Et pour qui scrute avec quelque attention les documents aujourd'hui si nombreux, mémoires, lettres, pièces d'archives, il n'y a pas de doute : la solution par la tolérance ou plus exactement par le respect réciproque de la liberté religieuse, n'a pas été le rêve de quelques visionnaires, elle a été proposée, envisagée, acceptée de part et d'autre par un grand nombre d'esprits.

Étaient-ils ou non la majorité? Nous ne le savons pas.

Pour faire triompher cette doctrine de sagesse et de paix, il eût fallu pouvoir à l'ambition des Guise, à la fureur théologique de la Sorbonne, aux fureurs populaires et monacales, aux intrigues des nobles, protestants et catholiques, opposer, à défaut d'une opinion nationale consciente de sa force et de ses droits, un pouvoir royal ferme, résolu et maître de lui-même : la France n'eut que la politique ondoyante de Catherine de Médicis, et elle fut précipitée dans l'effroyable aventure des guerres de religion.

III. — Après Calvin.

Il faut considérer la longue période des guerres de religion, ces trente ans d'anarchie sanglante, non pas comme une phase historique que devait nécessairement traverser la France, mais comme un accident tragique qui n'a été rendu inévitable, qui n'a même été rendu possible que par un fatal concours de circonstances.

A travers l'inextricable réseau de passions et d'intérêts sans frein qui, après la Saint-Barthélemy, vont se donner libre carrière dans l'anarchie universelle, à travers les horreurs d'une guerre civile où tous les partis se combattent avec des troupes étrangères et où le fanatisme, si féroce qu'il soit, n'est souvent que le moindre facteur de la ruine de la France, nous ne songeons pas à suivre l'histoire intérieure de la Réforme française.

Il est impossible de méconnaître la transformation qu'elle a subie. Au mouvement religieux, qui dans la première période était

resté pur de tout alliage, ont succédé les entreprises politiques, diplomatiques, dynastiques, militaires, qui font des « réformés » un parti, qui suivant les temps et les lieux, lui donnent pour chefs, ou les chefs d'une noblesse à demi rebelle, ou des princes du sang, ou les représentants du Tiers, ou les délégués de villes déjà éprises des libertés municipales.

Dans ces luttes pour des intérêts d'ordre matériel, les controverses spirituelles ou sont éteintes ou ne se font plus entendre sous le fracas des armes. Pour toute cette fin du XVIe siècle, nous voudrions seulement noter la marche des deux idées qui caractérisent le protestantisme français.

D'une part, les Églises ont senti la nécessité de s'unir. Et plus elles ont conscience de leurs différences d'opinions, plus elles reconnaissent, pour pouvoir lutter contre Rome, le besoin de se plier à une confession de foi. Celle qui porte dans l'histoire le nom de « Confession de la Rochelle », est l'expression du pur calvinisme.

C'est un des plus grands paradoxes de l'histoire, de trouver le dogme de la prédestination inscrit au cœur même des groupements d'où vont sortir toutes les libertés religieuses, politiques et sociales du monde moderne. Depuis des siècles les âmes les plus pieuses restaient troublées devant le mystère insondable du salut des uns et de la damnation des autres : elles n'y avaient découvert d'autre réponse que l'hommage de la créature s'abîmant dans l'adoration d'un décret impénétrable du Créateur. Calvin, le premier, avait entrepris de faire du point culminant de l'exaltation religieuse le point de départ de toute une doctrine qui serait celle du peuple. Il avait fait entrer dans le catéchisme des enfants, dans la « Confession des Escholiers », comme un article de foi obligatoire, cette affirmation sans réserve du droit absolu de Dieu.

C'est sur ce roc que s'établirent les Églises réformées de France.

Et il s'est trouvé que la théologie qui semblait annihiler l'homme et sa conscience, forgeait des hommes d'une trempe incomparable. Ces Églises, où l'on niait avec frénésie le libre arbitre, furent les premiers séminaires de la liberté. Tant il est vrai que l'homme fait plus pour son Dieu qu'il ne ferait pour lui-même : il sait mieux encore mourir par devoir que se battre pour son droit.

Et pourtant cette forme à outrance du sentiment religieux ne pouvait avoir qu'un temps : les Églises de France, avant la fin du siècle, en avaient déjà senti l'intolérable exagération.

Mais c'est dans un autre pays, en Hollande, qu'éclata le grand soulèvement de la conscience contre la dogmatique calviniste. Fauste-Socin et Arminius, reprenant les idées de Castellion et de cet autre grand apôtre de la liberté, Coornhert, préparèrent le triomphe final des Remonstrants qui, malgré le trop fameux Synode de Dordrecht, devaient, sans rompre avec la Réforme, la réformer[1].

L'autre nouveauté qui, elle aussi, semble triompher dès la fin du XVIe siècle, c'est celle qu'on a nommée d'un nom trop modeste, mais, par là même, bien significatif : la tolérance. C'est un mot pour lequel, involontairement, nous sommes injustes. Nous pensons tous un peu comme Mirabeau : « ce mot lui-même, dit-il, me paraît tyrannique, puisque l'autorité qui tolère pourrait ne pas tolérer ». Ne perdons pas de vue le double et long effort qui fut nécessaire avant d'en arriver même à cette transaction : effort intellectuel pour arracher l'esprit humain à ce cauchemar de l'absolutisme dogmatique qui obsédait les nations catholiques; effort politique et social pour détruire les institutions séculaires qui donnaient au dogme force de loi.

Sans doute la France avait dans ses traditions, comme dans son tempérament, bien des chances de s'émanciper plus vite que d'autres peuples latins. Les excès même du fanatisme devaient précipiter le mouvement. L'attitude plus ou moins sincère d'intransigeance doctrinale qu'avait si longtemps affectée la Sorbonne, que les ordres religieux avaient traduite en violentes manifestations populaires, que la Ligue à son tour, puis à Paris le gouvernement des Seize avait habilement dérivée en esprit d'insurrection contre la royauté, ne pouvait survivre au règne troublé des derniers Valois. Avec Henri IV, le bon sens français, qu'avait réveillé la *Satire Ménippée*, devait reprendre ses droits. Il resta des fanatiques, il resta hélas des assassins, mais la cause qu'avait défendue dès le premier jour le Chancelier de l'Hôpital, n'avait plus d'adversaires. Et l'Édit de Nantes en attesta le succès. A sa date, cet édit n'était pas seulement la fin d'une ère abominable, c'était le commencement d'une organisation, la plus libérale sans doute qui se pût concevoir dans les cadres de l'ancien régime.

Pour se rendre compte du progrès que marquait cette étape, il

1. Voir pour le détail des âpres controverses entre protestants sur la « tolérance civile » et la « tolérance ecclésiastique » *Les Précurseurs français de la tolérance au* XVIIe *siècle*, par Frank Puaux (1880).

faut suivre, pendant près d'un siècle, l'inlassable et tenace effort du clergé catholique et des éléments conservateurs à son service pour obtenir les mesures restrictives qui en fait révoquèrent l'édit avant la Révocation. Il faut voir ensuite, sous Louis XIV, les effroyables sophismes ou l'indifférence, plus effroyable encore, que les plus grands esprits opposent aux plaintes des protestants indignement traités.

Une autre série de faits achève de nous instruire. Il faut constater chez ces persécutés eux-mêmes la lutte persistante des deux idées au sujet de la punition des hérétiques. On ne retrouve plus guère, si ce n'est à Genève, la thèse de Calvin dans son extrême rigueur. Là, il est vrai, on voit encore en 1632 les ministres faire envoyer au bûcher, pour diverses hérésies compliquées d'une crise d'aliénation mentale, un de leurs anciens collègues, Nicolas Anthoine. C'était, même à Genève le dernier démenti à la Réforme.

Mais que se passe-t-il en France et surtout aux Pays-Bas où se réfugièrent plusieurs des chefs du protestantisme français? M. Frank Puaux, qui a fait de ce point une étude approfondie et impartiale, a jeté la lumière sur cette page d'histoire religieuse. Il nous montre les défenseurs de la Réforme affirmant beaucoup moins catégoriquement leurs droits contre Louis XIV que ne le faisaient leurs devanciers contre Calvin au siècle précédent. Combien de pasteurs et de théologiens s'épuisent en subtilités pour concilier le pouvoir coercitif du Prince, ainsi que le pouvoir disciplinaire de l'Église avec le respect de la liberté de conscience! Le grand polémiste qui si vigoureusement tint tête à Bossuet, l'auteur de ces écrits terribles la *Politique du clergé de France* (1681) et les *Soupirs de la France esclave* (1686), celui qui osa soutenir sans détour que « le peuple fait les souverains » et que « s'il donne la souveraineté, c'est qu'il la possède », Jurieu lui-même n'ose pas réclamer la pure et simple tolérance : dans ses luttes avec ses propres coreligionnaires, il déploie une orthodoxie incroyablement jalouse et haineuse.

A leur tour les nombreux synodes néerlandais condamnent solennellement, jusqu'à la fin du XVIIe siècle, en les déclarant propositions « fausses et scandaleuses », des thèses comme celles-ci : « Il n'y a de véritable Christianisme qu'autant qu'il y a de tolérance » ou : « Il n'y a proprement d'hérétique coupable devant Dieu que celui qui est convaincu dans sa conscience que ses dogmes sont faux ».

Mais ne nous y trompons pas : ce n'est là qu'une survivance, c'est un reste de la discipline et de la doctrine officielle des Églises,

disons même plus exactement du corps pastoral. Et celui-ci n'avait-il pas l'excuse d'être avant tout préoccupé de démontrer, à l'encontre de Bossuet et des évêques, que la religion prétendue réformée n'avait rompu ni avec l'Évangile, ni avec la grande tradition chrétienne? Et pour cela ne fallait-il pas répudier violemment l'arminianisme, le socinianisme, le pélagianisme, qui de toutes parts donnaient l'assaut à l'orthodoxie calvinienne?

Malgré tout, dans la masse du peuple protestant, plus profondément encore au XVIIe siècle qu'au XVIe, quoique sous une forme moins vive, moins jeune et moins prime-sautière, pénétrait la notion nouvelle. Elle fut notablement fortifiée par le cartésianisme : l'École protestante de Saumur applique hardiment aux vérités religieuses la méthode de Descartes et la résolution de ne rien admettre en sa créance dont la vérité ne soit démontrée.

Le premier ouvrage à notre connaissance dont le titre porte le mot même de « tolérance » est celui d'un jeune avocat, Basnage de Beauval, qui en 1684, sous ces simples mots : *Tolérance des Religions*, présente un plaidoyer très mesuré, mais très fort pour les protestants peu à peu dépouillés de toutes les garanties de l'Édit. Il proteste contre « les saintes violences et les salutaires rigueurs » qu'on sollicite et qu'on obtient du roi, en attendant mieux. Il est vrai, dit-il, que par l'extirpation du protestantisme on lui promet une plus magnifique page dans l'histoire. « Peut-être que les siècles suivants, qui regarderont les choses avec des yeux désintéressés, n'en porteront pas ce mesme jugement! »

Les outrances même de la persécution firent affirmer, comme en un sursaut d'indignation, des thèses jusque-là jugées dangereuses. Claude écrivit les pages les plus émouvantes à la fois et les plus solidement raisonnées en faveur des minorités religieuses.

Peut-être faut-il réserver à un autre grand écrivain et orateur, Elie Saurin, le mérite d'avoir trouvé la formule qui, à cette époque, répondait aux nécessités opposées de la foi et de la politique. Elle vaut d'être retenue : « Le magistrat doit faire pour l'établissement et la propagation de la vraie doctrine et pour l'extinction de l'erreur, tout ce qu'il peut faire *sans violenter les consciences et sans priver ses sujets de leurs droits naturels et de leurs droits civils* » (dans les *Réflexions sur les droits de la conscience*, 1697).

Enfin paraissait, un an après la Révocation, l'ouvrage qui pour le grand public devait effacer tous les autres. Il avait pour titre :

Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ : « contrains les d'entrer » où l'on prouve qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs par contrainte.... » C'était un des premiers ouvrages de Pierre Bayle et, on peut bien le dire, le premier exposé complet en langue classique de la théorie que le XVIIIe siècle allait élever au-dessus de toute contestation. Désormais, la liberté religieuse s'affirmait définitivement dégagée des restrictions que l'ancien monde y apportait.

C'était la France protestante qui l'emportait.

Il avait suffi, pour lui permettre de réduire à néant tous les sophismes répétés depuis des siècles, de trouver ce mot, qui sera celui de la Révolution : *les droits de la conscience.*

F. Buisson.

LA RÉFORME ANGLAISE

LE PROTESTANTISME EN ANGLETERRE

« J'ai toujours vécu dans l'Église Protestante d'Angleterre » : telles furent les dernières paroles prononcées par l'archevêque Laud sur l'échafaud, en 1645. Laud est une des figures les plus caractéristiques de l'histoire religieuse anglaise, et le terme qu'il choisit pour définir sa foi était une expression bien faite, alors comme aujourd'hui, pour toucher le cœur de la nation.

Nous allons, dans cet article, essayer de définir en quel sens ce terme fut alors et est encore de nos jours employé par les Anglais. Et si l'auteur, qui est historien, s'occupe plus de dates et d'événements qu'on n'a l'habitude de le faire dans une Revue philosophique, il peut invoquer pour se justifier non seulement ses préférences personnelles, mais encore une nécessité inhérente au sujet. Les pensées ne deviennent intelligibles que si les circonstances au milieu desquelles elles se développèrent et grandirent sont prises en considération.

Les sources du protestantisme anglais remontent bien au delà du XVIe siècle. Le mouvement de Wyclif, bien qu'il ait avorté en Angleterre, ne fut pas sans exercer une profonde influence, directe et indirecte, sur le continent. Il y eut ensuite répercussion sur son pays d'origine, premièrement par l'intermédiaire de la Réforme allemande avec laquelle il se confondit, et en second lieu, au XVIIIe siècle, par l'influence que les Frères Moraves exercèrent sur les idées méthodistes, ainsi que M. Augustin Léger l'a récemment prouvé dans sa *Jeunesse de Wesley*. Mais ce qui fait principalement l'importance historique de Wyclif, c'est qu'il est un symptôme de la valeur moindre que l'opinion publique commençait à attacher aux institutions de l'Église chrétienne en tant que distinctes de la foi.

Pour les esprits réfléchis, en Angleterre comme ailleurs, l'apparition d'un mysticisme orthodoxe avait tendu à déplacer le centre de gravité de l'idée religieuse : ce n'était plus l'organisation, c'était l'émotion qui importait; et Richard Rolle, l'hermite de Hampole en Yorkshire, peut être considéré comme le précurseur littéraire de Wyclif. L'organisation de l'Église se trouvant, depuis le Pape jusqu'en bas de la hiérarchie, dans l'état de déchéance que l'on sait, ce fut un soulagement pour les âmes élevées de détourner leur attention des circonstances extérieures, sans que toutefois personne ait songé, avant le temps de Wyclif, à contester la légitimité de l'ordre ecclésiastique établi. Mais déjà bien avant Wyclif la controverse entre le pape et l'empereur — ce dernier ayant pour avocats l'Italien Marsile de Padoue, recteur de l'Université de Paris, et l'Anglais Guillaume d'Occam, — avait donné naissance à l'idée que l'Église, tout en étant l'autorité suprême dans son propre domaine, est cependant inférieure au Souverain, personnel ou collectif. Notion féconde, qui survécut à la défaite de l'Empereur Louis de Bavière, en faveur de qui elle avait été invoquée et qui finit par transformer la constitution religieuse de toute l'Europe du Nord.

C'est ainsi qu'avant la fin du XIVe siècle la stabilité de l'Église était sérieusement ébranlée. Elle était discréditée par les scandales et les schismes. Alors que des papes rivaux se traitaient réciproquement d'Antéchrist, peut-on s'étonner s'ils étaient souvent pris au mot, et si l'existence même du trône pontifical, quel qu'en fût l'occupant, était considérée comme incompatible avec les principes du Christianisme? Mais en Angleterre cette nouvelle doctrine ne réussit pas dans le domaine pratique. Le mouvement de Wyclif fut, en somme, un mouvement négatif. Malgré sa Bible anglaise, Wyclif ne parvint pas à inspirer un enthousiasme réel; et, si l'on tient compte du nombre des accusés, peu de persécutions ont provoqué un plus grand nombre de rétractations que celle des Lollards. Wyclif s'était laissé entraîner par la politique de son temps. Ses adeptes, sinon lui-même, prêchaient un socialisme qui dressa contre eux les classes dirigeantes. Cependant les Lollards ne disparurent pas tout à fait, et les disciples de Wyclif montaient encore sur le bûcher quand les Luthériens commençaient à y monter à leur tour.

A ces causes de déséquilibre il faut en ajouter deux : le mouvement des Conciles et la Renaissance. Le premier prouvait aux

fidèles, même les plus conservateurs, qu'il existait une autorité vénérable et acceptée, capable, quand il le fallait, de dominer le pape, qui se montra capable, en 1409 et en 1451, d'aller jusqu'à déposer effectivement des papes. Donc, le pape n'était pas un autocrate indiscuté et, quand le besoin s'en faisait sentir, des monarques pouvaient en appeler contre lui à une juridiction supérieure. Mais le système dont il était la tête allait lui-même être ébranlé. La Renaissance rendit sujettes à caution les traditions médiévales qui l'avaient étayé, et dirigea l'attention publique vers de nouveaux objets d'intérêt qui éclipsèrent les vieilles croyances. L'influence d'Érasme fut grande en Angleterre. Il tourna en ridicule le pèlerinage de Canterbury, une des institutions les plus caractéristiques de notre vie religieuse, et, par l'essor qu'il donna à l'étude du grec, éveilla un sentiment nouveau de dévotion intelligente pour la Bible. Signalons en particulier la nouvelle interprétation des écrits de saint Paul qui discrédita pour toujours la Vulgate. Saint Jérome, pour rédiger cette partie singulièrement importante de son œuvre, s'était contenté de reviser, rapidement et superficiellement, une vieille traduction. S'il avait fidèlement exécuté cette tâche, au lieu de se contenter d'associer son nom à un travail hâtif, la théologie du moyen âge eût été en harmonie avec la pensée de l'apôtre. En retrouvant le texte grec, on n'aurait pas éprouvé la joie révolutionnaire de faire une grande découverte religieuse ; on n'aurait pas pris en dégoût un système qui apparaissait maintenant fondé sur l'ignorance, sinon sur la fraude.

Quand ces coups répétés assaillirent l'ancienne Église, elle se trouva mal faite pour leur résister. Le seul élément sain de l'Église était le clergé paroissial. Les hauts dignitaires étaient sécularisés, les ordres monastiques en décadence. Beaucoup de maisons religieuses avaient disparu : il leur restait si peu de membres (parfois elles étaient absolument vides) qu'on les avait supprimées, et leurs biens avaient été affectés à l'entretien d'étudiants dans les Universités. Celles qui subsistaient étaient bien déchues. Même dans les plus fameuses — celle de Saint-Alban, par exemple — le nombre des moines était tombé de moitié depuis le temps de leur fondation. Les Franciscains de Londres avaient passé du nombre de 100, au XIIIe siècle, à 25 au début du XVIe siècle. Et parmi ceux qui restaient un profond mécontentement régnait. Les futurs chefs de la Réforme, en Angleterre comme ailleurs, furent

pour la plupart des hommes qui avaient prononcé leurs vœux monastiques. Whitgift, archevêque calviniste du règne d'Élisabeth, raconte que son éducation religieuse lui fut donnée, lorsqu'il était enfant, par son oncle, un abbé augustinien. Il y a tout lieu de croire que d'innombrables moines furent heureux d'être relevés de leurs vœux par l'abolition des couvents.

Tel était l'état de l'Église quand la séparation d'avec Rome survint. Ceux qui effectuèrent cette séparation ne prononcèrent ni ne prétendirent prononcer une condamnation religieuse de l'ancien système. Il n'y eut, en fait, qu'un déplacement du centre de gravité : on le chercherait désormais dans le cercle plus restreint de l'Église nationale. L'initiative de Henri VIII, qui consistait à respecter les pratiques familières à son peuple tout en négligeant le pape, n'était, en fait, pas plus révolutionnaire que celle des rois de France lorsqu'ils signaient des concordats avec ce même potentat. Dans un cas comme dans l'autre, l'autorité de celui-ci cessait d'être illimitée, et l'attitude de François Ier, traitant avec le pape d'égal à égal et concluant une affaire avec lui, n'était guère moins arrogante que celle du souverain anglais. Le système religieux de Henri VIII, éphémère dans la mesure où Henri VIII a voulu imposer un dogme, n'en a pas moins été durable comme organisation sociale; il a donné à l'Église anglicane un caractère qui la distingue de toutes les autres Églises réformées.

Ceux qui désirent connaître l'organisation de l'Église anglicane telle qu'elle fonctionna depuis le temps de Henri VIII jusqu'à la réforme de 1836 ne peuvent mieux faire que d'étudier les ouvrages de savants tels que M. Henri Marion et P. Delannoy sur le régime de l'Église catholique en France au XVIIIe siècle. Dans les deux pays il y avait de grands dignitaires de l'Église qui jouissaient des revenus de fondations anciennes, ainsi que de certains droits constitutionnels, droits particulièrement importants dans un pays comme l'Angleterre où la Chambre des Lords avait une importance extrême. Dans les deux pays subsistaient tous les abus de la pluralité des bénéfices et de l'absentéisme que le droit canon tolérait. Quoique en Angleterre la richesse des monastères eût passé aux mains des laïques ou des universités, il ne faut pas oublier que les maisons religieuses de ce pays avaient moins empiété qu'en France sur les ressources du clergé paroissial. En Angleterre il n'y avait pas, comme en France, une multitude de prêtres mourant de faim,

réduits à la « portion congrue », pendant que la dîme de la paroisse était accaparée par des abbés *in commendam* ou par des corporations de moines. Beaucoup de prêtres étaient, il est vrai, pauvres, mais la plupart des membres du clergé paroissial, ceux qui étaient vraiment représentatifs de cet ordre, possédaient des revenus largement suffisants, et vivaient en bons termes avec ses chefs hiérarchiques. Nous jugeons inutile de décrire en détail ce système où partout les analogies sont frappantes avec le système français. Il produisait un clergé dont on peut caractériser les tendances comme aristocratiques et conservatrices; et il y avait quelque chose de plus que de la simple courtoisie dans les compliments qui s'échangeaient au XVIIIe siècle entre prélats français et anglais, entre Bossuet et Bull, entre Fleury et Wilson. Sans doute beaucoup de différences subsistaient, et la plus importante, c'était la négation anglaise de la souveraineté du Pape. Mais on sentait que, de part et d'autre, on occupait la même place dans la vie de la nation : la position occupée par l'Église en Angleterre ne fut que renforcée vers la fin du XVIIIe siècle, quand des forces révolutionnaires commencèrent à se manifester.

Henri VIII donna donc au Christianisme anglais sa structure permanente. Celle-ci ne fut pas modifiée par les nouveaux courants intellectuels qui se manifestèrent bientôt dans le pays. Sous Henri les croyances et les pratiques restèrent celles du passé. L'hérésie était punie de mort. La fidélité au pape, de mort aussi. En dehors de la disparition des couvents et de l'abolition des pèlerinages, il n'y eut rien de changé. Seulement une gravité nouvelle, plus de sérieux dans la conduite des membres du haut clergé. Les évêques se montrèrent, au point de vue moral, supérieurs à ceux de Rome et de la Renaissance : il n'y eut pas un second Wolsey. Ce nouveau catholicisme sans pape fut universellement accepté. Les hommes mêmes qui sous Marie devinrent les chefs de la réaction et de la persécution n'en avaient pas moins accepté d'être faits évêques par son père : ils avaient appuyé sa politique lorsqu'il en avait appelé à un futur Concile général pour justifier sa présente désobéissance et son assertion que le monarque est, après Dieu, le vrai chef de l'Église.

Mais si le système de Henri VIII était destiné à durer et à différencier l'Église d'Angleterre d'avec toutes les autres Églises réformées, les idées religieuses du temps n'en étaient pas moins destinées,

d'autre part, à subir des modifications violentes et répétées. Cette idée d'un catholicisme sans pape allait être bientôt dépassée, et, quoiqu'elle dût renaître au XVIIe et au XIXe siècle, se trouver bientôt privée, pour ne la jamais retrouver, de cette adhésion unanime qui avait été le rêve de son fondateur. Comme nous l'avons déjà dit, la Renaissance était là, et les pensées qu'elle stimulait trouvaient leur plus vigoureuse expression dans la littérature de révolte de la Réforme allemande. Les volumes latins publiés sur le continent eurent vite fait d'arriver en Angleterre : ils éveillèrent immédiatement un écho sympathique dans l'âme de tous les jeunes hommes des universités, et même jusqu'au fond des couvents.

Des controverses surgirent, conduites selon les méthodes de la vieille scolastique. Chaque combattant prenait l'attitude traditionnelle du *doctor irrefragabilis*. Il définissait sa doctrine en termes absolus, il était prêt à la défendre point par point. Comme il s'agissait d'un duel, il fallait bien se mettre d'accord sur le choix du terrain : ce fut la Bible que l'on choisit. Nulle part, et en Angleterre pas plus qu'ailleurs, on n'examina sérieusement quel droit l'Écriture pouvait avoir à être considérée comme une révélation religieuse, infaillible et complète. On accepta à cet égard sans critique les hypothèses admises par les Pères de l'Église et les docteurs du Moyen Age. L'autorité du grand saint Augustin demeura aussi un article de foi professé par les deux partis. La question fut de savoir quelle école pouvait se réclamer de lui, chaque parti déclarant, avec une confiance égale, que son point de vue était le leur. Le résultat fut que chez les Réformateurs il y eut un vrai débordement de littérature : si cette littérature n'était heureusement tombée en oubli, elle embarrasserait fort ceux qui se considèrent aujourd'hui comme les héritiers de la pensée des hommes du XVIe siècle. Par exemple, ayant admis que toute vérité religieuse peut être tirée de la Bible, et de quelque partie de la Bible que ce soit, il fallut, comme corollaire, accepter le principe allégorique d'interprétation : et les lecteurs curieux de voir jusqu'où il est possible de pousser l'absurdité en matière d'exégèse feront bien d'étudier non pas les commentaires de saint Bernard de Clairvaux sur le *Cantique des Cantiques*, mais ceux des presbytériens écossais sur le même poème, au XVIIe siècle. Autre idée fondamentale admise par les réformateurs : ils acceptaient sans hésiter cette idée de la philosophie antique, que toute évolution est

une dégradation et que l'âge d'or est dans le passé. Ce principe, bien qu'il soit en contradiction avec l'enseignement des prophètes Juifs et des apôtres chrétiens qui toujours nous promettent un avenir meilleur, dominait la pensée des réformateurs. Avec une heureuse inconsistance ils en rejetaient le pessimisme et ne doutaient pas que la constitution primitive de la chrétienté n'ait été une constitution idéale qui pouvait et devait être reproduite. C'est quand il s'agissait de définir cet état primitif qu'ils cessaient de s'entendre; ils étaient seulement tous d'accord pour dire que Rome en était la caricature.

Quelques évêques de Henri pensaient de même, et il en fut qui le dirent assez clairement pour perdre leurs sièges. Avec la mort de Henri et l'avènement du petit Édouard VI l'ère des réformateurs commença. Le nouveau gouvernement, appuyé par l'archevêque de Canterbury, fit définitivement passer l'Église d'Angleterre dans le camp de la Réforme continentale. Des docteurs furent appelés de l'étranger, les principales chaires de théologie à Oxford et à Cambridge furent confiées à un Italien et à un Allemand, on demanda docilement conseil à des maîtres allemands et suisses. Il y avait quelque chose de timide dans l'attitude que les Anglais adoptaient : ils avouaient que la constitution de leur Église, héritage du Moyen Age, était inférieure aux institutions plus pures dont le continent leur offrait le modèle nouveau. Mais ils pouvaient aussi alléguer, à leur honneur, que, pour ce qui concernait les points essentiels de la doctrine et aussi lorsqu'il s'agissait de répudier Rome, ils étaient au-dessus de tout soupçon. Et c'est pourquoi leurs chefs et amis continentaux jugèrent que malgré tout ce qu'elle avait conservé du passé — ordination des ministres, vêtements du culte et formes de prières empruntées, en les anglicisant, au rituel du Moyen Age, — ils n'en restaient pas moins unis aux Églises réformées du continent : ces questions-là, on pourrait laisser chaque Église nationale libre de les régler à sa manière. Si Édouard n'était pas mort jeune, l'Église anglicane eût probablement fini par faire partie d'une fédération de toutes les Églises réformées d'Europe, et adopté — le fait ne semble pas douteux — leur constitution et leur rite. Et par Églises réformées, nous n'entendons pas les Églises Luthériennes. Entre celle-ci et l'Angleterre une barrière se dressait, qui allait de la mer du Nord aux Alpes, composée de communions que l'on peut, pour la commodité de l'expression, qualifier de

calvinistes. La réforme luthérienne, plus conservatrice, eut peu d'influence directe en Angleterre, si ce n'est sur la liturgie et quelquefois sur la politique de la Réforme anglaise.

Donc, rien d'original jusqu'ici; tout a été importé. En fait, ce ne fut que sous Élisabeth — lorsque le système eut été solidement établi, après la violente mais courte réaction qui devait enraciner dans l'âme anglaise une invincible répugnance pour Rome et pour la mémoire de Philippe et de Marie que nos réformateurs commencèrent à se montrer capables d'indépendance intellectuelle. Et ce fut la nécessité de se défendre qui les amena à définir leur attitude. Les réformateurs plus logiques qui s'étaient pénétrés de la doctrine de Calvin avaient l'avantage de l'offensive. C'étaient là des hommes qui pouvaient attaquer un système de gouvernement ecclésiastique évidemment défectueux. Les abus du Moyen Age que l'Église avait maintenus après la Réforme étaient, nous l'avons vu, criants, indéfendables. Mais ils étaient défendus par les autorités de l'Église qui craignaient de voir l'édifice s'effondrer tout entier s'ils cessaient d'en censurer les parties même les plus faibles. En fait ces abus, tels que la pluralité des bénéfices et l'absentéisme, devaient survivre, quoique ayant perdu une partie de leur extravagance, jusqu'en 1836. Les calvinistes — ou, selon l'expression anglaise, les Puritains — exploitèrent les abus du système pour prouver que le système lui-même était corrompu; ils désirèrent le remplacer par cette forme de gouvernement que Calvin avait définie à Genève, que Knox avait amplifiée, à Edimbourg, en un système capable de s'appliquer à toute l'étendue d'un royaume. A leurs yeux, le mérite du système consistait en ce qu'il n'avait pas de caractéristique nationale. Universellement valable, il atteindrait son point de perfection le jour où les Églises nationales se réuniraient en un concile général des Églises réformées : concile dont la France, on en avait le ferme espoir, serait la tête. Il y aurait égalité entre les ministres, prédication systématique de la doctrine calviniste de la prédestination, discipline morale rigoureuse. Et tout reposait sur la conviction que telle avait été la structure et la discipline des Églises au temps des apôtres, que cette structure et cette discipline avaient été décrites dans les Écritures afin qu'il fût possible de les reproduire avec exactitude dans les temps à venir.

Ce système avait ses partisans non seulement parmi les plus fervents théologiens mais aussi parmi les hommes d'état pour qui

ses avocats étaient les adversaires les plus hardis, les plus logiques de Rome, et par conséquent de l'Espagne : ils y voyaient aussi un trait d'union avec les Huguenots de France et les champions des libertés hollandaises. Il fallut donc bien que les partisans du système existant le défendissent. Ils le firent d'abord avec quelque timidité. Ils alléguèrent que la Réforme anglaise était légitime, bien qu'imparfaite : ils avaient fait ce qu'ils avaient pu, et organisé une Église qui appartenait, pour ne pas dire plus, nettement au parti de la Réforme. Les traces d'antiquité qu'elle avait conservées ne portaient que sur des points que n'importe quelle Église pouvait régler elle-même. Ces particularités ne l'empêchaient pas de tenir la place qui lui était due à côté des Églises réformées qui s'étaient accordées sur la question essentielle de l'opposition à Rome. Mais, en butte aux critiques calvinistes, le ton des anglicans se fit plus tranchant. Ils commencèrent par plaider que leur système valait bien celui de leurs rivaux, ils en vinrent à affirmer qu'il lui était supérieur, non seulement en pratique mais aussi en principe. D'ailleurs, avec tous ses défauts, le système était spécifiquement anglais. Ce fut pour lui une cause de popularité en Angleterre. Cette circonstance qui exaspérait les Puritains fut précisément ce qui séduisit les conservateurs, et le moment vint où seuls les extrémistes de chaque parti — force très considérable de part et d'autre — continuèrent à rejeter le compromis d'une Église faite pour conserver tout ce qui pouvait être conservé de l'organisation et de la pensée traditionnelles, tout en s'inspirant de la pensée moderne. La présence de délégués anglais siégeant sur un pied d'égalité aux côtés des autres délégués des Églises réformées en 1619 à ce concile œcuménique des calvinistes que fut le synode de Dort et approuvant leurs conclusions, prouve combien leur théologie était exactement la même que celle des Réformés.

La bataille ne continuait donc à faire rage que sur le terrain restreint du ministère et de la discipline de l'Église. En réponse à la thèse puritaine que seul un clergé du type calviniste était légitime parce que seul conforme aux Écritures, les Anglicans rétorquaient que toute Église nationale (car ils étaient d'accord avec leurs adversaires pour admettre que chaque nation doit avoir une Église et forcer tous ses habitants à y adhérer) est libre de légiférer à sa guise en ce qui concerne l'ordination des prêtres. On ne songeait pas, pour l'instant, à prétendre que la forme historique de

l'ordination fût supérieure à toute autre; on se contentait de dire qu'elle en valait bien une autre. D'ailleurs, tout gouvernement, par le fait même qu'il existe, inspire des sentiments de respect; et le système anglican, tel que ses meilleurs interprètes l'exposaient, était certainement de nature à satisfaire les besoins spirituels des fidèles. On découvrit donc à l'Anglicanisme des vertus propres à justifier ceux qui voulaient en imposer la discipline. L'archevêque Whitgift, rigoureux entre les calvinistes, fut aussi parmi les plus stricts quand il s'agit de forcer les rebelles à se conformer aux règles de son Église. L'Église acquérait ainsi une confiance chaque jour croissante dans la stabilité de sa position lorsque Richard Hooker lui fit hommage, en 1593, de son *Ecclesiastical Polity*. Hooker n'est pas seulement le plus grand maître de la prose anglaise classique; il est aussi le fondateur de la philosophie anglaise moderne. Il examine dans son ouvrage les principes qui fondent le gouvernement de l'Église, embrasse dans ses recherches tout le domaine de la philosophie politique et morale. En opposition aux puritains, qui considèrent que l'Écriture est la seule source de vérité, il allègue que la vérité peut jaillir de n'importe quelle source, et que l'Écriture n'est qu'une de ces sources. La loi naturelle qui est, avec l'Écriture, une des manifestations de la sagesse suprême, doit être consultée en même temps que l'Écriture, et tout gouvernement ecclésiastique et civil doit se conformer à cette loi. Il est vrai que l'Écriture complète la loi naturelle par une loi surnaturelle, et nous ne pouvons nous passer de ses lumières. Mais l'Écriture ne contient pas de règles définies quand il s'agit du gouvernement ecclésiastique, et c'est dans l'histoire et la théorie politique qu'il faut aller chercher les lumières qui nous manquent. La théorie politique de Hooker devance Locke et Rousseau, car il voit l'origine de l'organisation sociale dans le fait que d'abord les hommes ont collectivement consenti à être gouvernés par des personnes désignées à cette fin. De l'histoire il tire cette conclusion que l'institution épiscopale remonte aux premiers temps de la chrétienté et a produit de bons résultats. Elle constitue — la chose est prouvée en théorie aussi bien qu'en pratique, — la meilleure forme de gouvernement ecclésiastique. Hooker supprimait ainsi pour l'Église anglicane la gêne que lui imposait l'obligation présumée d'une interprétation littérale des Écritures. Signalons encore quatre ans plus tôt, en 1589, une

démarche dont la date peut être considérée comme également importante dans l'histoire de l'anglicanisme, mais qui peut être considérée comme un recul. Se heurtant à cette assertion calviniste suivant laquelle l'égalité entre ministres est prescrite par l'Écriture, et qu'elle s'impose par conséquent à tous, Bancroft, le futur archevêque, avait relevé le défi et ressuscité la doctrine immémoriale mais abandonnée par les Réformateurs anglais, suivant laquelle, pour l'Église, la seule constitution légale, c'est l'épiscopat. Un prêtre, pour être légitimement prêtre, doit avoir été ordonné par les successeurs des apôtres : il y a donc une différence de nature et non seulement de qualité entre les Églises qui ont reçu en héritage cette institution primitive, et celles qui ne l'ont pas reçue.

Ce fut le tournant décisif dans l'histoire de la religion anglaise. Ceux qui acceptèrent le point de vue de Bancroft se séparèrent (il s'agissait d'une question de principe et de devoir) de ceux qui refusaient de l'admettre, l'unité religieuse de la nation devint impossible. On voit clairement les causes qui avaient provoqué l'affirmation : sans parler des nouvelles provocations auxquelles se livraient les Calvinistes, provocations qui appelaient une riposte, la formule même de l'ordination anglicane, le fait qu'elle continuait à être administrée par l'évêque, devaient évidemment remettre en vogue l'interprétation primitive du ministère sacré. D'ailleurs les découvertes des savants du XVIe et du XVIIe siècles éveillaient un intérêt, un sentiment nouveau de respect pour tout ce qui touche au passé. Le célèbre Casaubon qui quitta la France pour l'Angleterre parce qu'il y trouvait cette Église primitive et pourtant protestante que ses recherches lui avaient fait désirer exerça une grande influence, et il ne fut pas isolé. La découverte du Levant par les commerçants Anglais mit nos théologiens en contact avec une Église ancienne et vénérable, aussi hostile à Rome qu'ils pouvaient le désirer, digne d'être admirée et imitée. Les plus cultivés parmi les Anglais aimaient à visiter l'Orient comme chapelains des colonies commerciales, et ils rapportèrent non seulement des manuscrits pour les bibliothèques mais encore des modèles à suivre en matière de culte et de théologie : les livres de Pères de l'Église tels que saint Jean Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie ont laissé sur l'Église anglicane une forte empreinte. Vinrent enfin la Contre-Réforme, et la renaissance du catholicisme romain. L'aristocratie anglaise compara le protestantisme au catholicisme, et le trouva vulgaire. La cour, surtout pen-

dant le règne de Henriette-Marie, fille de Henri IV, subit fortement l'influence romaine. Rome ressuscitait le vieil idéal de sainteté, elle créait ses organisations charitables, elle était indiscutablement pittoresque. De simples négations ne suffisaient pas pour faire contrepoids à tant d'attractions. Des chefs anglicans tels que Laud voulurent résister. Ils alléguèrent que l'Angleterre avait déjà tout ce que Rome pouvait offrir; que l'Église anglicane était, par droit d'héritage et par nature, sur le même plan que les Églises de Rome et d'Orient; que, plus pure, elle était donc la meilleure des trois. Les sceptiques n'avaient rien à gagner à un changement de maître. Si bien que l'Église d'Angleterre fut catholique, mais aussi resta protestante par son opposition aux revendications et aux erreurs de Rome; et c'est en ce sens que Laud proclama son protestantisme du haut de l'échafaud. En Angleterre, protestant finit par désigner ceux qui n'étaient ni catholiques romains ni puritains. Aujourd'hui même, en Irlande, où le vocabulaire demeure archaïque, cette partie de la population — un quart environ — qui descend des immigrants anglais ou écossais du XVIIe siècle et qui est séparée par le culte d'avec les indigènes d'origine celtique, se subdivise en *Protestants* et en *Presbytériens*. Le premier terme s'applique aux membres de la communauté anglicane qui d'ailleurs, il faut l'avouer, appuient tant sur leur protestantisme qu'ils sont fort éloignés de l'idéal de Laud.

Mais la force de ce mouvement qui tendait à dresser une barrière entre l'Église anglicane et les autres Églises réformées n'avait pas seulement pour cause un renouveau de confiance dogmatique, résultat de la controverse. L'esprit romantique de l'époque prenait une forme religieuse. Des poètes tels que Herbert et Vaughan, tous deux d'origine celtique, prêtèrent du charme au mouvement. Un troisième poète, le plus grand peut-être, Crashaw, finit pour trouver la paix de l'âme, pour rentrer dans le giron de l'Église romaine. Cette manière de jouer avec le passé, de se laisser fasciner par les splendeurs de la Rome contemporaine, répugnait à l'humeur grave et rigide du Puritanisme. La tolérance intellectuelle de la nouvelle école lui répugnait aussi. Celle-ci insistait sur la nécessité d'un culte qui portât les marques de la dignité et de l'uniformité, mais laissait volontiers en suspens de nombreuses questions auxquelles les Puritains faisaient des réponses dogmatiques. Les Platoniciens de Cambridge, la première en date des écoles philosophiques de l'Angleterre moderne, restaient fidèles à l'Église anglicane à cause

de la liberté de pensée spéculative qui leur était laissée; et leur enseignement était en réaction contre le calvinisme rigide qui avait longtemps dominé leur Université. Enfin, bien que ni les Platoniciens de Cambridge ni les disciples de Laud ne fissent preuve d'un grand goût pour les nouvelles sciences de la nature, cependant ceux qui les pratiquaient restaient, eux aussi, fidèles à l'esprit anglican, en tant qu'il s'oppose à l'esprit puritain.

Ce conflit entre les deux esprits était particulièrement aigu sur le terrain de l'Augustinianisme. Les Puritains, dans la rudesse de leur orthodoxie scolastique, niaient la liberté humaine, recourant pour la nier à des arguments aussi peu scientifiques que peu philosophiques : ils ne se fondaient que sur l'interprétation de certains passages de l'Écriture, considérée comme infaillible. A la longue leur position ne put être défendue, et leurs descendants l'ont abandonnée. Mais à cette doctrine d'esclavage moral ils avaient associé la défense de la liberté politique, et leur victoire momentanée dans le domaine ecclésiastique fut une expiation infligée aux Anglicans pour avoir affiché, en matière religieuse, un royalisme aussi intense que pouvait être, chez les Gallicans intransigeants, le culte de Louis XIV. Aujourd'hui même, chez les descendants des Puritains, il subsiste certaines tendances intellectuelles, une certaine force de caractère, qui proviennent de leur hostilité traditionnelle à l'égard du pouvoir arbitraire et de l'autoritarisme religieux.

L'avenir n'appartenait à aucun des deux partis; aucun ne devait voir triompher d'une façon définitive les principes qu'il défendait au temps de la guerre civile. Car ceux-ci allaient être momentanément submergés par la marée montante des recherches scientifiques et des théories sur la Providence qui en découlent. En outre, les Puritains abandonnèrent l'idéal d'une réorganisation nationale de la religion conforme à leurs systèmes, et cherchèrent des inspirations nouvelles chez les sectaires hollandais qui avaient développé certaines pensées latentes, à l'état embryonnaire, dans le sud de l'Allemagne et en Bohême, et bien plus anciennes que la Réforme du XVIe siècle. En Angleterre, et plus encore dans l'Amérique anglaise, l'idée avait pris racine que le vrai système chrétien consistait en un nombre indéfini d'Églises, chaque Église complète en elle-même, composée de membres qui se sont rassemblés parce qu'ils se sentent unis par la croyance. Une telle société n'oblige personne à se joindre à elle, et on ne peut exiger qu'elle accepte

personne. Le système est purement volontaire, il dépend d'un choix individuel. Les unités qui le composent peuvent se diviser et se regrouper à l'infini. L'adhésion ne donnant aucun privilège, la séparation n'entraîne pas de châtiment, et, à la longue, les discussions devenant moins vives, il en résulte beaucoup de tolérance. Il est vrai que pour des raisons pratiques ces Églises isolées sont amenées à former une fédération qui tend à devenir de plus en plus étroite; cependant le principe que chaque secte est parfaite et complète en soi, avec le Christ à sa tête, reste sauf. Et la conviction que ce sont des considérations de sympathie, non de dogme, qui doivent déterminer la décision des individus quand ils ont à effectuer leur choix entre diverses communions, a exercé une influence énorme sur la pensée du monde anglo-saxon; sur la pensée anglo-saxonne intégrale, et non pas seulement sur la pensée religieuse. Cette notion des Églises « séparées » ou « rassemblées », a, nous l'avons dit, passé de Hollande en Angleterre. Elle inspira un véritable enthousiasme à quelques-uns des hommes les plus éminents de l'époque : citons Olivier Cromwell dans le domaine de l'action, John Smith de Cambridge dans le domaine de la pensée. Ce ne fut guère plus qu'un accident si les premiers propagateurs de cette théorie se trouvèrent être, pour la plupart, des Anabaptistes. Ils n'avaient rien en commun avec les fanatiques de Münster et leur principe était susceptible d'applications très variées. Parmi leurs descendants les Quakers se signalent à l'attention par leur logique irréductible; et des savants américains, membres de cette communion ou d'autres communions similaires, se consacrent aujourd'hui avec beaucoup de succès à l'étude de la vie et des pensées de leurs prédécesseurs hollandais, dont la mémoire était tombée dans un trop long oubli.

Mais la Hollande n'a pas été seulement le berceau du système « congrégationaliste ». Le fameux Arminius, l'adversaire du Calvinisme, devait exercer une influence décisive sur la pensée religieuse anglaise. Peu d'années après le Synode de Dort, la doctrine qu'on y avait condamnée était adoptée par l'Église anglicane. Elle séduisait parce qu'elle représentait la pensée de l'élite, dans les pays protestants les plus civilisés et les plus progressifs; et elle eut pour résultat d'éveiller cet intérêt pour la morale pratique qui a toujours, depuis lors, caractérisé l'Anglo-saxon. La part prise par les Écossais à ce mouvement est due au fait que les intellectuels des Universités d'Écosse ne tardèrent pas à se joindre à ce mouvement de révolte

contre l'Augustinianisme, quoiqu'il ait fallu longtemps aux théologiens écossais pour dépouiller leur calvinisme héréditaire. En Angleterre les Universités, dont les professeurs étaient cependant des clercs, prirent avec ardeur la défense de la cause anglicane, qui était en même temps la cause du libéralisme philosophique et du libre arbitre; et la majorité des professeurs y adhérèrent pleinement. D'où la naissance d'une casuistique anglicane, sœur de celle de Rome. Nous n'avons pas à regretter que les tentatives faites dans cette direction par Jérémie Taylor et Sanderson aient avorté, mais nous sommes en droit d'être fiers qu'une base ait été ainsi établie, capable d'étayer cette conception pratique de l'éthique qui trouve son représentant typique chez le docteur Johnson, le moins systématique mais le plus national des moralistes anglais.

Une ère importante de découvertes scientifiques, à laquelle la Hollande prit une part distinguée, coïncida avec le temps où, sur le continent, prirent fin les guerres de religion. Ce mouvement scientifique avec lequel l'Angleterre se familiarisa surtout par l'intermédiaire de la Hollande — pays qui n'inspirait pas de méfiance parce qu'il était protestant — balaya tout devant lui. La théologie glissa à l'arrière-plan. On nous raconte qu'à Cambridge les salles où étaient enseignés les dogmes traditionnels se vidèrent, et que les jeunes théologiens achetèrent des télescopes. Ce n'étaient pas seulement l'attrait de la nouveauté, mais on était positivement dégoûté par les vieilles controverses. Elles étaient devenues ennuyeuses, et les plus intelligents se révoltaient contre des affirmations dogmatiques qui, sans jamais convaincre un adversaire, avaient noyé l'Europe dans le sang. Ils étaient attirés par une foi plus simple qui semblait fondée sur le triomphe des sciences de la nature : foi dans la bonté de Dieu, révélée par une nature qui semblait organisée par un père bienveillant pour le plus grand bonheur de ses enfants. Tel était l'optimisme régnant. Et ce n'étaient pas seulement les sciences de la nature, c'étaient l'homme et la société humaine qui excitaient la curiosité : autre terrain neutre pour les exercices de l'intelligence. La théologie était tenue en dehors des discussions, reléguée dans un domaine à part où elle était respectée, mais où aussi, puisque rien ne la mettait en contact avec les problèmes de la pensée moderne, elle risquait fort d'être oubliée.

L'orthodoxie fut ébranlée par deux mouvements, issus l'un et l'autre de ce nouvel optimisme. La tendance qui finit par se

cristalliser et former l'Unitarianisme existait dès le milieu du XVIIe siècle. Il y eut des gens pour considérer que l'élément fondamental du Christianisme, c'était la bonté de Dieu le Père telle qu'elle se révèle dans la Nature et dans les Écritures, que les autres éléments de la Chrétienté peuvent sembler secondaires, et que la théologie courante en exagérait, en dénaturait peut-être même la valeur. On peut trouver des germes d'Unitarianisme chez Clark, le moraliste, chez Sir Isaac Newton, chez Watts, l'auteur des hymnes populaires, aussi bien que chez les écrivains qui plus tard firent, d'une manière agressive, profession de cette doctrine. La tendance converge avec la tendance à l'Arianisme qui existe implicitement dans les poèmes de Milton; mais les deux tendances sont en réalité d'origine distincte. Chez Milton, l'Arianisme dérive de l'Augustinianisme; l'Unitarianisme des autres se fonde sur la négation de cette doctrine. Le second adversaire de l'orthodoxie, ce fut le Déisme qui eut une influence plus générale en France qu'en Angleterre. Il suffit de moins d'une génération pour le voir, en Angleterre, naître, atteindre son apogée, et s'effondrer sous les attaques de Butler : puis ce fut pour ne pas renaître. Rousseau et ses disciples sont typiquement français.

Ce n'est point par des arguments que l'optimisme devait être balayé. Voltaire l'avait ridiculisé dans Candide : mais il n'y a pas eu de Voltaire dans notre pays, l'ironie et le sarcasme ont été le plus souvent mis au service du conservatisme et de l'orthodoxie. Ce fut l'effet d'une réaction nécessaire si une vague de mélancolie suivit une vague d'optimisme. Pendant quelque temps la mort, sous tous ses aspects, devint le thème d'une véritable littérature des cimetières : on observe le même phénomène en Allemagne. A cette tristesse adoucie, frelatée, succéda le sentimentalisme si caractéristique du XVIIIe siècle, qui a son représentant le plus typique, sinon le plus édifiant, dans le pasteur rural Sterne. Mais le dénouement véritable de cette phase de tristesse, ce fut l'explosion d'enthousiasme et de joie religieuse qu'on appelle le méthodisme. La raison et le bon sens avaient caractérisé une époque dominée par la science, par les mathématiques surtout, et lui avaient enseigné à faire de la précision française son modèle en matière de goût. Une période de poésie succéda à une période de prose. Charles Wesley, quoique ses chefs-d'œuvre soient presque noyés dans la masse de ses vers exaltés, atteint parfois le niveau des meilleurs lyriques religieux du XVIIe siècle.

Son frère John reconnaissait une âme sœur dans celle de sainte Thérèse. Pour d'innombrables fidèles la religion devint, après eux, une chose personnelle et passionnée. Et, quoiqu'il ait reçu des deux Wesley sa meilleure définition et son organisation la plus efficace, le mouvement méthodiste devait avoir d'autres avocats. Les Wesley représentent la tradition anglicane, arminienne. Whitefield, orateur puissant et pathétique, était, quoique élevé dans l'Église anglicane, un disciple de saint Augustin. Il y eut de nombreux frottements entre les deux écoles méthodistes rivales : d'où, en fin de compte, leur échec commun quand ils voulurent édifier un grandiose édifice ecclésiastique et exercer une influence décisive sur la pensée de la nation. Des frères Wesley, on peut dire qu'ils relevèrent considérablement le niveau moyen de l'intelligence parmi leurs adeptes : John Wesley encouragea avec succès l'éducation populaire. Mais, pour ce qui est de la noblesse de la pensée, l'école de Whitefield le surpassa. A la renaissance de la théologie augustinienne qui fut provoquée par les tendances intellectuelles dont elle était l'organe, il faut rattacher tout à la fois le déterminisme scientifique de Priestley et le déterminisme orthodoxe de Jonathan Edwards. D'ailleurs, en dépit de cette scission, les deux types de méthodisme se combinèrent quand il s'agit de développer une nouvelle théorie concernant les principes selon lesquels les Chrétiens doivent s'associer : théorie qui a exercé une grande influence sur la pensée générale du monde anglo-saxon. A l'idée catholique d'une organisation autoritaire, qui avait été adoptée par tout ce qu'il y avait de typique parmi les maîtres de la pensée anglicane, — mais non point cependant par tous les Anglicans et, à une certaine époque, par un très petit nombre seulement d'entre eux — avait succédé l'idée calviniste d'une Église également autoritaire conçue sur le type presbytérien. Puis vint la théorie suivant laquelle on considère la chrétienté comme une agglomération d'unités indépendantes et égales entre elles, sous la forme de groupes isolés de croyants. Chaque système avait eu des avocats également convaincus : ce fut une nouveauté quand les Méthodistes proclamèrent que le seul critérium, c'est le succès de la prédication. Les Chrétiens, enseignèrent-ils, doivent chercher l'édification; et le système qui produit des ministres édifiants justifie par là son existence. Aucune hostilité envers le système existant. On admettait respectueusement que chaque système conservait sa valeur pour ceux qui l'acceptaient, mais on taxait de fanatisme ceux qui reven-

diquaient des privilèges exclusifs en faveur du sien propre. C'est pour ces raisons que Wesley s'était détaché de la tradition anglicane, et il avait vu sans déplaisir se développer chez ses adhérents un esprit de corps qui rendit la séparation inévitable après sa mort. Cette théorie de l'organisation chrétienne est maintenant très répandue en dehors même du Méthodisme, et elle a longtemps prévalu dans le parti évangélique de l'Église anglicane, celui qui se rapproche le plus du Méthodisme. Une fois admis que tous les clergés protestants orthodoxes sont de valeur égale, on en conclut qu'un Anglais patriote doit adhérer à l'Église de son roi et de son pays. Aujourd'hui des considérations historiques militent en faveur de la même résolution.

La Révolution française n'affecta la pensée religieuse anglaise que d'une manière négative. Elle inspira au public anglais un sentiment de profonde répugnance, sentiment que les Méthodistes surtout partagèrent avec les Anglicans. Les Méthodistes se plaisent à affirmer qu'ils ont épargné à l'Angleterre la déchéance religieuse de la France, et, si la prétention est exagérée, elle n'en repose pas moins sur des faits. Tant que la guerre dura avec la France, les chrétiens orthodoxes furent en général passionnément conservateurs. Les Unitariens se compromirent pour la cause de la liberté : il n'en fallut pas plus pour dresser contre eux l'opinion. Le loyalisme impliquait d'ailleurs un protestantisme sans réserve, car la constitution anglaise était protestante : c'est ainsi que ce qui avait été au début du XVIIIe siècle le cri de guerre des whigs se trouve devenir, au début du siècle suivant, le mot d'ordre des conservateurs extrêmes. Wellington et son parti éprouvaient pour « le roi protestant et la constitution protestante » un enthousiasme comparable à celui de Polignac pour l'absolutisme et pour Rome. Pendant une génération entière, du haut de toutes les chaires, les thèmes favoris des prédicateurs furent l'iniquité de Rome et la folie que ce serait de concéder des droits politiques aux catholiques. Jamais l'ancienne prière qui se récite dans la Convocation, cette assemblée représentative du Clergé anglais — n'exprima plus fidèlement l'état d'esprit de ses membres — et il faut le dire celui de la foule des non-conformistes — « quia ad amussim sanctae Reformationis nostrae errores, corruptelas et superstitiones olim hic grassantes tyrannidemque papalem merito et serio repudiavimus ».

C'était une proposition indéfendable à la longue, Wellington dut

céder devant la menace de la guerre civile en Irlande. Mais l'amertume des sentiments protestants fut intensifiée par l'émancipation catholique, considérée comme une trahison contre la religion nationale. Les Anglais, la tête pleine d'arguments antipapaux, ne se trouvèrent donc pas d'humeur à faire un accueil favorable à une interprétation nouvelle du Christianisme qui insistait sur les analogies de l'Église anglicane et de l'Église romaine.

Cet état d'esprit dérivait du mouvement romantique. Pendant tout le XVIIIe siècle, le XVIIe siècle avait paru absurde. Le XVIIIe devait maintenant subir le même sort. On devint imaginatif, idéaliste, épris de pittoresque. Coleridge apporta le système d'un nouveau Christianisme, plus profond et plus large; son interprétation répondait aux besoins de l'époque. La nouvelle tendance, quand il s'agit de la traduire par des actes, tomba dans des excès inévitables. Il arriva qu'on se conduisit d'une manière aussi extravagante que les chefs du romantisme littéraire en France. C'était l'état d'esprit de Walter Scott moins son sens de l'humour et de la réalité. Le mouvement inauguré à Oxford en 1833 fut un plongeon dans le passé. Quel passé? Ses partisans auraient eu de la peine à le dire. Les uns copièrent l'époque de Charles Ier, d'autres copièrent Byzance, d'autres encore le Moyen Age. Et ces derniers se sentirent attirés par les particularités de la Rome moderne, représentation vivante de l'Antiquité. Cet esprit d'imitation fut un symptôme des temps. Pendant qu'on publiait les *Tracts for the Times*, vrai manifeste de l'École, un tournoi avait lieu à Eglinton qui constituait une tentative pour remettre à la mode les mœurs du Moyen Age. Le mouvement était donc essentiellement conservateur. Il constituait une protestation contre le libéralisme croissant du siècle, contre l'alliance conclue entre les non-conformistes de plus en plus passionnés de réformes et la jeune école utilitaire qui faisait à peine profession d'être chrétienne. Mais le conservatisme avait régné trop longtemps pour être encore toléré; il redevint, comme aux temps de Laud, un danger pour l'Église qui avait accepté son appui. Il y avait de grands abus dans l'organisation ecclésiastique, abus qui subsistaient, nous l'avons dit, depuis le temps de la Réforme; et les champions de l'état de choses existant étaient en même temps les champions des autres « intérêts établis » qui opprimaient la nation. A toutes les protestations contre ces abus les chefs du mouvement d'Oxford s'opposaient. Keble, leur poète, fit campagne

contre la réforme parlementaire, et, quand l'esprit d'innovation s'attaqua aux abus financiers de l'Église, dénonçant le nombre excessif des évêques dans l'Église d'Irlande, qui était alors unie à l'Église d'Angleterre, leur indignation devint plus vive encore; ils crièrent au sacrilège. Sur un point, ce nouveau conservatisme innovait; il différait du conservatisme ancien; en ce qu'il rejetait le *modus vivendi* qui pendant si longtemps avait ignoré les distinctions entre les communautés protestantes, et aussi par la manière dont il insistait sur les éléments catholiques de la tradition anglicane. Cependant, les chefs du mouvement ne connaissaient qu'une forme de courage, et c'était le courage d'imiter. Pusey, le plus savant d'entre eux, était un amateur d'antiquités; Newman ne fut pas, jusqu'au jour de sa conversion au catholicisme, un philosophe. Tous deux prirent pour point de départ ce principe qu'une autorité est nécessaire; ni l'un ni l'autre ne se donna la peine de discuter le principe. Malgré sa faiblesse essentielle, le mouvement gagna du terrain. Progrès dû en partie à la haute valeur morale des chefs, en partie à ce que le mouvement s'harmonisait avec le romantisme de l'époque. Et cela malgré de nombreuses conversions au catholicisme romain, comparables aux conversions qui, à la même époque, se produisaient aussi dans l'Allemagne luthérienne. Extérieurement tout au moins le mouvement a révolutionné le Christianisme anglais : car non seulement il a doté l'Anglicanisme de méthodes et d'institutions — des ordres monastiques par exemple — qui rivalisent dignement avec celles de l'Église romaine, mais il a introduit un élément esthétique dans les communautés non-conformistes. Cependant il est un point sur lequel il a complètement échoué. Il n'a pas influencé la pensée anglaise, et il serait difficile de lui trouver un adhérent de marque parmi les grands hommes de la nation : Gladstone est peut-être la seule exception.

Si le mouvement dont nous venons de parler est un mouvement propre à l'Église Anglicane, le mouvement intellectuel qui suivit et dont nous voulons parler maintenant, intéresse le Christianisme anglais tout entier. Plus rapidement dans l'Église établie qu'en dehors d'elle, en butte à plus d'opposition de la part des non-conformistes politiquement libéraux que parmi les Anglicans, l'esprit critique s'est développé. Il a, dans une certaine mesure, son origine en Allemagne. Mais cette tendance est, dans l'ensemble, d'origine anglaise, et elle est le fruit naturel du progrès de la science et de

l'application des méthodes scientifiques à l'étude des phénomènes religieux. En fait, vers la fin du XIXe siècle, il s'en fallut de peu qu'à force d'étudier les origines du dogme et de l'Église, on négligeât de s'occuper de leur nature et de leur valeur intrinsèque. Une certaine aridité de pensée en résulta. Cependant tout le monde se trouvait intéressé en commun aux mêmes questions : d'où parmi les âmes pieuses une tendance à se rapprocher. De sorte que pendant la dernière génération la vieille animosité qui séparait les non-conformistes d'avec les conformistes a disparu. Le déclin de l'individualisme a établi de nouveaux courants de sympathie : ceux qui vibrent aux mêmes émotions doivent, même s'ils appartiennent à des communautés religieuses différentes, être en harmonie les uns avec les autres. Il n'y a pas eu de Karl Marx en Angleterre où le socialisme est toujours resté susceptible d'une interprétation chrétienne. Si Maurice et Kingsley, chez les Anglicans, furent ses champions aux jours du Chartisme, les leaders modernes du « labour party » ont souvent appris l'art de la parole dans les chapelles méthodistes où ils exerçaient les fonctions de prédicateurs laïques. Enfin cette large conception de la fraternité chrétienne a été encouragée par la philosophie néo-hégélienne qui devint populaire il y a une quarantaine d'années. L'influence de cet idéalisme n'a pas encore cessé de s'exercer : la doctrine rivale qui pendant quelque temps a paru constituer à son égard une sérieuse menace, le pragmatisme, a lui-même presque épuisé ses forces.

Si le goût de l'action sociale n'a pu être accueilli qu'avec faveur par le Christianisme, il en a été de même pour le goût de la recherche scientifique. Non seulement on peut considérer qu'en règle générale les maîtres de la pensée scientifique ont été des croyants (que l'on songe à Faraday et à Clark Maxwell, à Kelvin et à Stokes); mais encore les chrétiens, pris en masse, ont découvert que la science, soit dans la sphère historique soit dans la sphère naturelle, vient souvent soutenir et éclairer leur foi. Et il faut dire aussi qu'il n'y a rien de plus antipathique au tempérament britannique que l'attitude adoptée par la minorité agnostique : attitude de détachement, presque d'arrogance et d'exclusive admiration mutuelle.

Cependant il faut convenir qu'aujourd'hui comme toujours les âmes consciemment religieuses sont, elles aussi, une minorité. Cette minorité est-elle en voie d'augmentation ou de diminution? Il serait

difficile de le dire; mais il est clair qu'à l'heure actuelle il existe en Angleterre, largement répandu, un sentiment de dépendance à l'égard d'une puissance supérieure, un désir de foi réfléchie qui attend seulement l'impulsion décisive pour se cristalliser comme une solution saturée. Et ce choc, s'il se produisait, précipiterait l'union manifestement imminente des éléments qui restent distribués entre les Églises distinctes. Car l'Église Anglicane, organe principal du sentiment religieux national, est comme un fleuve dont les eaux entraînent, à l'état non seulement de suspension mécanique mais encore de combinaison chimique, les éléments des différents terrains qu'il traverse; et les autres types du Christianisme anglais sont également susceptibles de subir l'influence de l'époque. Or, l'intérêt dominant du jour, c'est la philosophie, ce n'est pas l'histoire; c'est la recherche de l'unité et non pas l'étude de tous les points qui nous divisent. Nous vivons dans un temps où domine également le souci pratique. Nous méprisons les anciennes querelles. Nous savons les avantages que donne l'unité dans l'action.

Le siècle aspire donc à la réunion des Églises, mais sans cependant pour cela renier le passé. Notre passé, c'est le principe protestant de la liberté de pensée religieuse, et la méfiance protestante à l'égard de Rome, considérée comme la négation formelle de cette liberté. De plus, le peuple anglais a besoin de continuité. Nous n'avons pas eu de 1789, ni de 1776. Si l'on veut chercher dans notre histoire une date significative, ce sera 1215, l'année de la Grande Charte. Ce besoin de continuité est actuellement très fort chez les non-conformistes. Ils désirent puiser librement dans l'héritage du passé. Chez les Anglicans l'aspiration à l'unité est rendue plus intense par un certain désenchantement à l'égard de doctrines qui les avaient pendant quelque temps séduits. La théorie anglo-catholique nous a été inculquée pendant trois générations successives, et aucun système de pensée religieuse n'a, dans l'Église Anglicane, depuis la Réforme, duré davantage. Chacune à son tour a passé de mode, et le système anglo-catholique partage le sort commun, en dépit de tentatives désespérées, et tout à fait sincères, pour en réveiller le goût, soit en lui prêtant la pompe de l'Église romaine, soit en lui donnant l'aspect d'un mouvement politique.

L'Église Anglicane cherche donc une orientation nouvelle; les non-conformistes soupirent après l'unité. Nous avons devant nous la

perspective d'un christianisme national fort et uni, où personne ne sera forcé de répudier le passé et où tous les croyants, d'accord sur ce point qu'aucun principe d'association n'a besoin d'être accepté comme article de foi, constitueront une société dont la continuité et le succès seront la justification providentielle.

Canon E. W. WATSON.

Christ Church, Oxford.

LA MARCHE DU COURANT CALVINISTE
EN GRANDE-BRETAGNE

A l'heure où l'on célèbre le IVe centenaire de la Réformation, il nous a paru intéressant de retracer la marche, en un pays où il a pu se répandre victorieusement, d'un des grands courants religieux qui ont bouleversé le XVIe siècle. Voir la pensée protestante, telle qu'elle a jailli de la puissante personnalité de Calvin, s'y frayer un passage, parfois très disputé, disparaître dans le sous-sol de l'âme populaire pour revenir à la surface en des temps plus propices, non sans subir des alluvions qui ont modifié sa couleur, et puis, par un effort intérieur produit par son grand principe, le libre examen, s'élargir peu à peu, en cherchant à s'adapter aux exigences de la science et de la vie sociale, n'est-ce pas pour nous, philosophes français, un spectacle d'autant plus attrayant qu'il nous fait mieux comprendre la mentalité de nos alliés anglais?

I

Le fleuve impétueux du calvinisme n'a pénétré qu'assez tard en Grande-Bretagne. Des difficultés diverses s'y sont, en effet, opposées à sa marche. Il y a eu, d'abord, l'obstacle géographique. Les sommets d'où jaillissaient les idées nouvelles étaient lointains, et le flot mit du temps à venir. Il se heurta, d'ailleurs, à un puissant barrage, le tempérament conservateur de la race. Longtemps elles parurent indésirables à ce peuple, pourtant si hospitalier[1]. Cet immobilisme doctrinal des Anglais s'explique, en outre, par leur indifférence pour la spéculation religieuse. Ce n'est pas qu'ils soient réfractaires à la méditation.... « Ils sont recueillis, disait Montesquieu, ils vivent beaucoup en eux-mêmes et pensent tout seuls. » Ils sont les fils de

1. Comme l'a remarqué Lechler, auteur d'une *Vie de John Wicleff*, jusqu'après le milieu du XIVe siècle aucune hérésie n'était apparue sur le sol anglais.

la vieille race saxonne, concentrée et mystique. Mais, s'ils ont le sens du recueillement, ils n'ont pas celui de la métaphysique. Sur ces hauts sommets, ils sont mal à l'aise ; ils aiment mieux la plaine, où les machines sifflent. Héritiers des Normands positifs, ils se complaisent dans l'activité pratique et utilitaire. Leur savoir est surtout empirique[1]. Ils ont des idées, mais ce sont des anneaux qui ne forment pas toujours des chaînes. Le goût de la généralisation n'est pas leur qualité maîtresse. Chez eux, « on amasse des faits et des exemples comme des pièces d'or; quant aux idées générales, on ne les admet que comme des billets de banque, dont toute la valeur est d'être convertible en numéraire[2] ». Leurs législateurs répugnent aux principes abstraits[3]. Leur code est un « monceau de coutumes », des plus embrouillées. Quant à la philosophie, les Anglais, à part d'illustres exceptions, l'ont cultivée à un point de vue inductif plutôt que déductif; ils ont surtout aimé la psychologie, et ce qu'ils y ont approfondi, c'est l'analyse des sentiments et l'observation naturaliste. Au fond, ils préfèrent à la spéculation théologique les questions morales et sociales, et, en particulier, les préoccupations ecclésiastiques et liturgiques....

Voyez plutôt l'histoire. Avant Wicleff, ce sont elles qui, en Angleterre, ont passionné les esprits. Qu'on se rappelle la lutte des évêques et des rois, se disputant la juridiction de l'Église jusqu'à ce que Jean sans Terre eût cédé, ou encore la protestation de l'évêque Grosse-Tête (vers 1240) contre la corruption du clergé. Wicleff lui-même, comme l'a observé Luther, « ne s'était attaqué, d'abord, qu'à la vie et non à la doctrine ». Dans les collèges théologiques, ce qui passionnait le plus les professeurs, c'était le rituel. Plus tard, la cause de plusieurs guerres civiles fut la rivalité ecclésiastique des épiscopaux et des non-conformistes.

La Réforme — ajoutons-le — n'a pas trouvé au delà de la Manche cet enthousiasme pour les lettres, ce sublime délire de la Renaissance qui lui a été un si précieux véhicule sur le continent. Le clergé préférait l'argent à la science, et le peuple garda longtemps son bandeau d'ignorance[4]. On ne signale guère que deux visites d'Érasme

1. Voir dans les *Notes sur l'Angleterre*, de Taine, le chapitre pétillant sur « l'esprit anglais ».

2. Alfred Fouillée, *Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1875, p. 865.

3. Bentham se plaignait de ce que les Français « au lieu d'examiner les lois par leurs effets », les jugeaient « par leur rapport avec un prétendu droit naturel ».

4. « Il est faux de soutenir, dit M. Brewer, que le peuple commençât alors à

(en 1498 et 1509), qui ne laissa derrière lui qu'un petit groupe de disciples.

Ce qui a retardé, enfin, l'irruption des idées nouvelles en Angleterre, ce sont des raisons politiques[1]. Déjà Wicleff, soutenu d'abord par la royauté, la noblesse et le parlement, avait été sacrifié aux rancunes sacerdotales, et ses partisans (les *lollards*), avaient été décimés. Au XVIe siècle, la Réforme naissante fut violemment combattue par Henry VIII, le *défenseur de la foi*, ce roi dissolu et intolérant, qui, tantôt serviteur du pape, tantôt son ennemi, fut toujours cruel pour les novateurs, persécuta ceux qui refusaient d'adhérer à son credo très catholique en *six articles* (1539), et obligea les érudits à se taire ou à partir en exil. Plus tard, en 1553, elle se heurtera aux vengeances de Marie Tudor, la fille aînée d'Henry VIII, qui, poussée par le clergé et la vieille noblesse jalouse de la nouvelle, fera mourir de hauts dignitaires et forcera de nombreux théologiens à s'expatrier.

II

En dépit de ces obstacles, la Réformation réussit à envahir l'âme anglaise. Elle eut des champions héroïques, tels que le prédicateur Latimer[2]. Elle eut une arme pénétrante, la Bible, répandue dans le texte grec par Érasme, à Oxford, et traduite en anglais par Tyndale (Anvers, 1526). Elle trouva aussi des intelligences dans la place, l'assentiment joyeux des âmes qui soupiraient après une religion renouvelée, plus évangélique, plus démocratique. Elle finit même par rencontrer des alliés chez les successeurs des souverains qui avaient voulu l'extirper. Sans parler d'Henry VIII qui lui avait ouvert la voie, bien malgré lui, en arrachant l'Église d'Angleterre au joug de Rome, ne sait-on pas que, sous son fils Édouard VI (1547-1553), les six « articles de sang » furent abolis, les derniers monastères confisqués, les images enlevées des églises, la Bible anglaise introduite dans chaque paroisse? Plusieurs docteurs revinrent, accompagnés de divers savants chassés du continent par la persécution, Bucer, Pierre Martyr, John Knox (devenu chapelain du roi). L'Université d'Oxford — comme celle de Cambridge — s'ouvrit aux

se livrer avec ardeur à l'étude de la Bible. » (*Revue historique*, 1876, t. I, p. 293.)

1. Voir dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de F. Lichtenberger, l'exposé de l'éminent professeur genevois E. Chastel (article *La Réformation en Angleterre*).

2. Cf. quelques pages pathétiques sur Latimer dans l'admirable *Histoire de la Littérature anglaise* de Taine (t. II, p. 323-331).

idées nouvelles avec cette curiosité fiévreuse et mobile qui avait déjà fait d'elle le nid de la scolastique anglaise avec Duns Scot, et la citadelle de Wicleff. En 1552, on voit apparaître une Confession de foi, qui s'inspire de Calvin, les *Quarante-deux Articles de Religion*, rédigés en opposition au Concile de Trente. Les *Trente-neuf Articles* de la *Confession Anglicane* (1571), promulguée sous le règne d'Élisabeth (1558-1603), reproduisent également la forte et paradoxale doctrine calviniste, si religieuse sous sa carapace logique, opposant au dogme du salut par les œuvres, source à la fois d'orgueil et de tourment, celui de l'absolue souveraineté de Dieu, qui va jusqu'à choisir parmi les créatures humaines celles qu'il prédestine au salut (*élection*), mais devant qui le fidèle, justifié par la rédemption du Christ, se relève confiant, fort de sa force surnaturelle, libre par la foi et esclave par amour!

La théologie de Genève s'établit donc au cœur du pays, où elle avait écrasé la tête du romanisme. Et pourtant, elle recevait en même temps sa piqûre au talon, car la constitution anglicane des *Trente-neuf Articles*, qui sanctionnait le régime épiscopal et un cérémonial à demi romain, arrachait l'Église d'Angleterre à l'esprit démocratique et à l'austère simplicité du calvinisme, en donnant trop de crédit à des tendances ritualistes qui devaient entraîner, à trois reprises, la conversion de plusieurs grands dignitaires au catholicisme.

Au fond, cette piqûre se trouva être une plaie.... C'est bien ainsi qu'il faut appeler le mal que fit à la religion nouvelle ce ritualisme militant. De lui vinrent les luttes qui déchirèrent l'Angleterre au XVIIe siècle[1]. Qu'on se rappelle les persécutions dirigées par la royauté contre les « dissidents » restés fidèles au calvinisme strict, et la revanche des « indépendants » avec Cromwell, qui, pourtant, proclama une liberté religieuse relative! Puis vint la restauration du système épiscopal et du despotisme, avec Charles II et Jacques II, jusqu'à ce que la révolution de 1688, balayant définitivement les Stuarts, vint consacrer à la fois le triomphe des évêques et la liberté religieuse pour tous (*Acte de tolérance* de 1689), à l'exception des catholiques et des sociniens[2]. Ces convulsions religieuses furent peu

1. Voir, pour les détails, Dorner, *Histoire de la théologie protestante* (trad. Paumier), p. 395-402, et Kurtz, *Kirchengeschichte*, § 155.

2. Les disciples de Socin, qui a vécu au XVIe siècle, rejetaient la Trinité, tout en croyant à la révélation surnaturelle contenue dans la Bible.

propices à la spéculation théologique. S'il y eut, à cette époque, de bons ouvrages d'érudition, tels que la Bible « polyglotte » de Walton, évêque de Chester, ou la magnifique édition du Nouveau Testament, de John Mill, principal à Oxford, ou des livres de piété renommés tels que le *Voyage du Chrétien*, du chaudronnier baptiste Bunyan, cette fiction enfantine et sublime, touchante épopée allégorique de la « grâce », la dogmatique, par contre, suscita peu de chefs-d'œuvre, et on ne peut guère citer que les noms de l'archevêque Leighton et de Richard Baxter, chapelain dans l'armée de Cromwell [1]. Quant à son orientation, elle fut nettement calviniste, comme le prouve la *Confession de foi de Westminster* (1643-1646). Elle enseigne l'élection et l'éternité des peines, l'égalité du Christ et de Dieu, l'expiation au Calvaire [2]. Quant à l'autorité divine de la Bible, elle y est appuyée, non pas sur sa prétendue infaillibilité verbale, mais — et ceci est très calviniste — sur le témoignage que lui rend le Saint-Esprit au fond de l'âme humaine [3].

III

Cette Confession devait exprimer la foi des Anglicans et des Non-conformistes, mais, en réalité, elle ne fut adoptée que par ces derniers, malgré sa confirmation par le Parlement. Les Anglicans laissèrent tomber peu à peu cet étendard, trop éclatant pour eux. Singulière évolution que la leur! Au début du XVIIe siècle se dresse la terrible figure de Whitgift, qui rédige les articles ultra-calvinistes de Lambeth, pour enrayer les tendances arminiennes [4] des non-conformistes. En 1618, Jacques Ier commande aux cinq délégués envoyés au Synode de Dordrecht, en Hollande, « de ne favoriser aucune innovation en doctrine ». Mais peu à peu le vent tourne, et la tolérance doctrinale devient remarquable, au moment même où l'intolérance ecclésiastique était extrême. Sous Charles Ier, l'archevêque Laud ferme les yeux sur les hérésies dogmatiques secondaires. Plus tard, cette largeur alla jusqu'à l'hérésie. Le recteur Whitby, orthodoxe fanatique, mourut en 1726 arminien et même arien. Un apologiste

1. Cf. Dorner, *op. cit.*, p. 403 et suiv.; Kurtz, *op. cit.*, § 162.
2. *Confession de Westminster*, ch. II, art. 3; ch. VIII, art. 2.
3. *Id.*, ch. Ier, art. 5, etc.
4. Arminius, pasteur à Amsterdam, puis professeur à Leyde, où il mourut en 1609, opposait au dogme de la prédestination l'idée que la grâce divine est offerte à tous.

de valeur, Samuel Clarke, de Londres, le célèbre adversaire de Leibniz, arrivait lui aussi à des conclusions analogues. Cette tendance rationaliste eut un nom officiel, le *latitudinarisme*, qui combattit l'intransigeance calviniste et même les confessions de foi, et prépara le berceau où devait naître l'enfant terrible du Christianisme anglais : le déisme du XVIIIe siècle.

Les non-conformistes suivirent une marche inverse. D'abord arminiens, ils finirent par prendre pour drapeau la Confession de Westminster. Cette évolution s'explique, comme celle des Anglicans. La rigidité du dogme convenait à la piété austère mais virile des « puritains », autant qu'elle répugnait à l'élégance des seigneurs nourris de mythologie antique et raffinés par l'éducation italienne. Quant aux « indépendants » ou « congrégationalistes », si, au début du césarisme de leur chef Cromwell, ils firent une déclaration « de foi et d'organisation » reproduisant le Credo de Westminster, ils n'en suivirent pas moins des directions diverses. A côté des conservateurs tels que John Howe, chapelain du Protecteur, le grand poète Milton, l'avocat enthousiaste de la Révolution et de la Réforme, exposait dans un essai sa foi arminienne et arienne. Ce parti eut même des hérétiques, les « niveleurs », qui remplacaient l'autorité des Écritures par celle de leur raison, décorée du nom de lumière intérieure du Saint-Esprit. Cette tendance s'affirma de même, avec puissance, dans l'étrange secte des quakers, qui, tout en proclamant l'autorité de la Bible, mettaient au-dessus d'elle la « parole intérieure ». Au nom de cette parole, ils remplacèrent les dogmes par une « union mystique », susceptible, au dire d'un de leurs théologiens, de s'épanouir en sainteté absolue, mais qui, en tout cas, ne les a pas mis à l'abri des excentricités [1] !

IV

En Écosse, le calvinisme s'implanta plus fortement encore qu'en Angleterre, grâce à un robuste et rude lutteur, John Knox.

Au milieu du grand cimetière de Glasgow, sur une colline parsemée de tombes et de plantes, se dresse la statue du réformateur. Du haut de son piédestal, il brandit son arme, la Bible. Sous la toque modeste, la tête est droite et fière, et la fermeté du regard

1. Qu'on se rappelle l'histoire de ce quaker qui va distribuer des coups d'épée à plusieurs membres du Parlement, et déclare en souriant que c'est l'Esprit qui l'inspire !

évoque la ténacité invincible de cet homme qui « ne craignit le visage d'aucun homme ».

Ce héros, dit l'historien Froude, « créa une nation et réforma une Église [1] ». La nation, il la créa en lui infusant les vigoureuses vertus calvinistes, en la dressant contre les Stuarts qui prétendaient tout dominer, même les âmes [2]. L'Église, il la réforma en la ramenant à la simplicité apostolique, en la délivrant du système épiscopal que la royauté cherchait à rétablir comme un instrument du règne, et surtout en lui donnant une confession de foi (1560). Rédigée en quatre jours, sous sa direction, la *Confessio Scoticana* est la reproduction brève et vigoureuse des credo du temps, et surtout de l'*Institution Chrétienne*, de Calvin. Knox avait été à Genève [3] : la Confession le prouva bien. Elle ôta aux croyances écossaises la couleur luthérienne qu'elles avaient déjà. Le Parlement la ratifie; l'Église entière l'adopte en 1567; en 1580, Jacques II la signe. Elle s'effacera en 1647 devant le Credo de Westminster.

Après Knox, la spéculation suivit résolument la voie qu'il avait tracée [4]. Son principal représentant fut Samuel Rutherford, professeur à Saint-Andrews, auteur fécond d'ouvrages ecclésiastiques et de profonds écrits sur la « grâce ». Mais ici encore, le principe de liberté inhérent à la Réforme produisit ses fruits. A ce courant orthodoxe s'opposèrent des tendances plus libérales : tentative, infructueuse d'ailleurs, faite par Jean Cameron pour concilier le point de vue de Calvin et celui d'Arminius; enseignement de James Wood, collègue de Rutherford, auquel il opposa une prédestination mitigée. En résumé, au début du XVIIIe siècle, le calvinisme pur, la tendance évangélique modérée et l'école semi-rationaliste se mêlaient fraternellement au delà des Cheviot.

1. A son nom il est juste d'associer celui de son ami et continuateur Andrew Melville, qui tint tête à Jacques VI.

2. Rappelons la fameuse entrevue du 26 août 1561, au palais de Holyrood, entre Marie Stuart et John Knox : le hardi réformateur plaça au-dessus de la volonté royale celle de Dieu, à laquelle « princes et sujets doivent obéir », et il affirma le droit et le devoir de ceux-ci de résister à ceux-là, quand « ils agissent à l'encontre de ce qu'ils devraient faire ». (Voir le bel ouvrage de Ch. Borgeaud, *L'origine et le développement de la démocratie moderne dans la vieille et la nouvelle Angleterre.*)

3. A consulter : *Les protestants anglais réfugiés à Genève au temps de Calvin* (1555-1560), par Charles Martin, chez Jullien, à Genève, 1915.

4. Cf. James Walker, *Theology and divines of Scotland*, 1888.

V

L'aurore du XVIIIe siècle a été pour la Grande-Bretagne le crépuscule de la foi : ce fut l'époque du Déisme [1].

L'horreur soulevée par les guerres civiles et l'évolution de la pensée religieuse, qui avait inspiré au comte Herbert de Cherbury (mort en 1648) un credo rationaliste, firent naître en Angleterre un état d'esprit peu favorable à l'orthodoxie calviniste. La restauration catholique de Charles II, ainsi que la révolution de 1688, stimulèrent indirectement ce levain antidogmatique en créant des mœurs peu conformes à l'austérité protestante. Un roi (Charles II) insouciant et impudique, une cour rampante et vénale, un théâtre devenu immoral pour être accessible aux viveurs qui avaient remplacé les auditeurs naïfs et enthousiastes de Shakespeare; puis, après 1688, des intrigues sans nom, des premiers ministres qui achetaient les consciences, un roi (Georges Ier) s'enivrant sans pudeur, une jeunesse dissipée qui troublait Londres la nuit, toute cette licence morale regrettable, se greffant sur l'activité légitime de la libre pensée religieuse, affaiblit le Christianisme au profit du déisme.

A partir de Charles II, l'indifférence en matière de foi devient à la mode. Le « Latitudinarisme » progresse. La piété austère déplaît, et l'on appelle « bigots moroses, hypocrites tondus » les pasteurs restés sérieux. Avec l'autorité de l'Église décroît celle de la Bible. Dans les chaires, les dissertations morales remplacent la prédication du Christ crucifié. On signale un archevêque disant des Trente-neuf articles : « Qu'importe qu'on les croie, pourvu qu'on les signe! » C'est l'époque dont Montesquieu écrira : « Si quelqu'un parle de religion, tout le monde se met à rire! » La crise s'étend à l'Écosse [2]. Vers 1720 s'ouvre pour elle la période du *Moderatism*, ou modérantisme moral et religieux, hérésie, d'ailleurs, de piété plutôt que de doctrine. Jurer « rondement » devient la marque à laquelle on reconnaît le gentilhomme. Des clergymen assistent à des pièces de théâtre où certains dogmes chrétiens sont ridiculisés.... Le niveau moral fléchit à son tour. L'ivrognerie et la légèreté s'accroissent.

Cette éclipse, au moins partielle, de la foi calviniste, les apôtres

1. Cf. Dorner, *op. cit.*, p. 408-433; Taine, *Littérature anglaise*, t. III; Sayous, *Les Déistes anglais et le Christianisme*, Fischbacher, 1882.
2. Voir Norman Walker, *History of the Scottish Church*, p. 118 et suiv.

du déisme l'aggravent par leurs livres. Le comte Arthur de Shaftesbury célèbre l'attrait de l'idéal aux dépens de celui du Christ. Tindal, professeur de droit à Oxford (mort en 1733), formule un credo de religion naturelle. Toland chasse de la Bible les mystères. Gibbon, disciple d'Helvétius, et Collins attribuent les succès de l'Évangile à des causes extrinsèques. Le gantier Chubb réclame une interprétation allégorique. Un grand seigneur, Lord Bolingbroke, encouragé par les libres penseurs de France, crible de railleries ce qu'il appelle les superstitions et l'ascétisme chrétiens. Enfin, voici David Hume, avec son scepticisme radical et universel....

Sa critique semblait être le glas funèbre du Christianisme, et pourtant, c'est le contraire qui fut vrai. On peut l'appeler le chant de mort du déisme, qui s'affaissa dans le tombeau qu'il s'était creusé à son insu. Hume, en effet, avait jeté son dissolvant sur lui, comme sur la foi chrétienne. Que vit-on au fond du creuset? « Ce qui était fort, dit le professeur Sayous, — la foi chrétienne — résista, et ce qui était faible, déjà en pleine décadence, le déisme anglais, acheva de mourir[1]. » Cette religion purement rationaliste n'avait guère de prise sur les âmes[2] et son injustice pour le Christianisme la perdit. Une ardente armée d'apologètes la combattait, d'ailleurs, depuis longtemps. Empruntant au déisme ses propres armes, et s'inspirant de l'exemple de Locke[3], ils produisirent toute une littérature féconde mais indigeste, appelée *Evidences*, véritable scolastique qui s'évertuait à légitimer l'Évangile devant la raison. Mais l'insuffisance de leurs arguments les amena peu à peu à recourir au raisonnement par analogie. Le célèbre Butler, évêque de Durham, excella en ce genre : son Traité, devenu classique[4], s'applique avec finesse à élever la doctrine à ce degré de probabilité qui, dans les questions pratiques, suffit pour déterminer la conduite d'un homme raisonnable. Cette apologétique termina son évolution en glissant sur le dogme, pour célébrer la supériorité de la morale chrétienne. Un des derniers combattants, Lardner, le savant pasteur de Londres, était nettement unitaire.

1. Sayous, *Les Déistes anglais*, etc., p. 203.
2. Rappelons la conclusion dernière de Hume, telle que la résume M. Sayous : « Le dernier mot du grand douteur écossais constatait l'insuffisance de la religion naturelle et semblait une sorte de retour fatigué sous l'abri de la révélation. » (*Op. cit.*, p. 206.)
3. Auteur du livre *The reasonableness of Christianity*.
4. *Analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature* (1736).

VI

Au fond, ce fut le méthodisme qui porta le coup fatal au déisme, en rallumant la vie religieuse en Angleterre. Cette protestation de la piété populaire et nationale, secondée par le rare talent d'organisation de Wesley[1] et la merveilleuse parole de Whitefield[2], fut une puissance de résurrection singulièrement plus efficace que les apologies de plus en plus timides et incolores. La foi de Wesley n'a rien eu, d'ailleurs, de rétrograde ou d'autoritaire; si son ami était calviniste strict (ce fut la cause de leur rupture en 1741), il était lui-même arminien et tolérant[3]. Il n'a pas fait de confession de foi, et il n'a mis à l'entrée de ses « sociétés » aucune condition dogmatique.

Les efforts des méthodistes favorisèrent donc la réaction morale et religieuse qui se produisit vers 1760. On vit alors la conscience anglaise revenir à l'Évangile, dans lequel elle se plut à voir, comme l'avaient fait Swift et Addison, le lien de la société civile et le soutien des vertus privées. Vers 1790, un homme politique, Edmond Burke, parle avec dédain du « troupeau » des déistes, et, cinq ans plus tard, Pitt se fait l'organe de la classe pensante et influente quand il déclare au Parlement qu'on ne peut traiter avec la France parce qu'elle est « une nation d'athées ». Plus tard, Wilberforce, qui plaida devant le Parlement la cause des noirs, soutint devant les gens du monde celle du christianisme (1821). Les Églises, qui avaient frissonné sous la douche glacée du déisme, se ranimèrent et s'unirent pour fonder diverses sociétés de missions de traités, de propagande biblique[4].

Il en fut de même en Écosse. Le méthodisme y réveilla les âmes. De plus, selon la remarque d'un historien écossais, les excès de la Révolution française les « rendaient plus désireuses d'éviter l'accusation d'irréligion qui s'était identifiée avec l'anarchie et l'effusion du sang[5] ». James Haldane, ancien capitaine de vaisseau, prêche avec puissance dans les églises, sur les places et dans les cimetières. Son frère, Robert, consacre ses 70 000 livres sterling à des œuvres religieuses. L'illustre Chalmers, ancien « modéré », porte la flamme qui le consume dans son professorat, à Saint-Andrews puis à Edim-

1. Macaulay l'a comparé à celui de Richelieu.
2. Hume et le célèbre acteur Garrick venaient l'entendre et l'admirer.
3. *Encyclopédie Lichtenberger*, article « Wesley », par M. Lelièvre.
4. A signaler surtout la *Société des Traités religieux* de Londres (1799).
5. Thomas Mac-Crie, *The history of the Scottish Church*, p. 514.

bourg. En 1824, un projet de missions parmi les païens est voté à l'unanimité par l'assemblée générale des églises écossaises. Leur vitalité religieuse s'affirme encore davantage, en 1843, par la retraite d'une partie imposante de l'Église nationale, qui, lasse de l'*acte de patronage*[1] injurieux pour sa dignité, fonde l'Église libre d'Écosse. Ce renouveau d'activité s'accompagne d'une recrudescence d'orthodoxie. Elle se montre dans les écrits du Dr Chalmers, qui enseigne l'élection, et de Robert Haldane qui soutient l'inspiration verbale de la Bible. Elle se manifeste par son opposition à la littérature théologique allemande, qu'on appelait alors, en Écosse, *rationalisme*, *athéisme*, ou, ce qui voulait tout dire, *germanisme*. Cela n'empêcha pas quelques hérésies de germer. Un ancien avocat, Thomas Erskine, retiré dans sa propriété de Linlathen, près de Dundee, esquissa, dans son *Essay on Faith* (1822) une conception rationaliste du Christianisme. Plus tard, le Dr Macleod Campbell, de Glasgow, combattit l'élection, et soutint, dans son pénétrant et célèbre ouvrage sur la rédemption (1851), que l'expiation offerte par le Christ consiste, non pas dans ses souffrances et sa mort, mais dans la « parfaite confession » qu'il fit du péché des hommes.

VII

A la période d'union qui avait ligué les consciences anglaises contre le déisme succéda bientôt une ère de divisions, comme il arrive souvent après les victoires. L'Église nationale d'Angleterre (Anglicane) se scinda en trois tendances, connues sous le nom d'Églises Basse (*Low Church*), Haute (*High Church*) et Large (*Broad Church*), où s'incarnèrent respectivement l'intransigeance calviniste, l'orientation vers le catholicisme et l'aspiration à une théologie scientifique.

La *Basse Église* prôna les antiques confessions de foi avec tant d'insistance qu'on l'appela, par dérision, « lente » ou « arriérée » (*slow*). Quant à la *Haute Église*, hostile à la Réforme aussi bien qu'au libéralisme politique et à la démocratie, elle fit, en 1833, le fameux « mouvement d'Oxford ». Le poète John Keble, le professeur d'hébreu Edward Pusey et le grand littérateur John-Henry Newman s'y présentèrent comme les parrains d'une dogmatique

1. Cet Acte, décrété en 1712, donnait à certains laïques le droit de nommer dans les paroisses les ministres qui leur plaisaient.

pseudo-romaine, dite *Anglo-Catholicisme*, qu'ils exposèrent dans 90 traités (*Tracts for the times*). Battus dans le célèbre procès du révérend Gorham, leur adversaire, dont la destitution fut cassée en 1850 par la cour ecclésiastique suprême, les « tractairiens » reprirent l'avantage en 1858, avec l'acquittement d'un des leurs, l'archidiacre Denison[1]. Treize ans auparavant, Newman était passé au catholicisme avec quatre cents de ses partisans. Le mouvement dégénéra plus tard en un ritualisme taillé sur le patron du romanisme le plus pur. Ce fut le *Puséisme*, qui dure encore.

Insistons davantage sur l'*Église Large* (la *Broad Church*), où la pensée calviniste s'est montrée singulièrement active et intéressante. Loin de former un parti ecclésiastique bien tranché, ses membres aspiraient à faire de l'Église nationale une sorte de maison assez élastique pour abriter, si possible, tous les fidèles avec leurs nuances doctrinales particulières. Ce fut là le rêve, en particulier, d'un savant chef d'institution, Thomas Arnold. Ils se distinguaient aussi par leur tendance au mysticisme et leur esprit d'ardente sympathie humaine.

L'Église Large date de l'invasion en Angleterre du rationalisme allemand, apporté par les étudiants qui revenaient du continent.

Le *rationalisme philosophique*[2] apparut chez le célèbre poète Samuel Coleridge (1772-1833), père d'une théologie assez panthéiste, renouvelée de Schelling, peu radicale, d'ailleurs, car tout en protestant contre la « bibliolâtrie », et en proclamant la raison juge des Saintes Écritures[3], elle retenait divers dogmes chrétiens. Plus hardi fut Frédéric Maurice, professeur au *King's College*, à Londres. Destitué en 1853 comme suspect d'hérésie, il lança, l'année suivante, un manifeste, les *Theological Essays*, où il niait la chute et l'expiation, et voyait dans la Bible, non pas une « règle de foi », mais un guide qui apprend à connaître Dieu. A cette école s'est rattaché le romancier philosophe bien connu, Charles Kingsley, chanoine de Westminster. Sa prédilection pour les problèmes sociaux, qui déborde dans ses romans *Alton Locke*, *Yeast*, etc., son goût pour les questions d'hygiène, qui l'a fait appeler par ses adversaires « le père du christianisme musculaire », sa grande charité s'affirmant

1. Cf. L. Bastide, *Le mouvement ritnaliste anglican*, 1890.
2. Voir, pour les détails, *History of Rationalism*, par John Hurst; *Modern Anglican Theology*, par J. Rigg; *Encyclopædia Britannica*, passim.
3. Cf. ses *Confessions of an inquiring spirit*.

jusque dans son épitaphe[1], lui avaient fait retenir de l'Évangile les préceptes de philanthropie plutôt que les dogmes. Ses « sermons de village », malgré leur éloquente phraséologie religieuse, sont, en réalité, du néoplatonisme. Parvenue à cette extrémité, la philosophie chrétienne coïncidait à peu près avec l'agnosticisme de Mansel, d'Oxford, qui voyait dans les dogmes de simples symboles de l'inconnaissable[2].

Ce rationalisme a eu pour prolongement le *rationalisme littéraire*, qui s'est épanoui chez le grand éducateur Matthew Arnold, professeur de poésie à Oxford, dont le chef-d'œuvre, *Literature and Dogma* (1873), considère la Bible comme un livre simplement « moral », et biffe dogmes et miracles sans hésiter.

VIII

A côté de cette tendance radicale, qui ne fut pas sans ébranler la foi calviniste, s'en développa une autre, moins dissolvante, qui a reçu le nom de *rationalisme critique*, parce qu'elle a fait porter son examen sur les origines et la valeur des livres sacrés. Stimulés par la critique allemande, dont les principaux ouvrages furent traduits peu à peu en anglais[3], et par le jour nouveau que jetèrent sur les sciences naturelles Darwin et Huxley[4], les exégètes anglicans se lancèrent dans une voie scientifique. La critique du texte du Nouveau Testament prend son essor : Alford, doyen de Cantorbéry, prépare pendant douze ans (de 1849 à 1861) une édition basée sur les travaux de Buttmann et de Lachmann. Quant aux Commentaires, ils se multiplient...

Il y en eut de hardis, tels que le fameux ouvrage du professeur Jowett, d'Oxford, sur trois épîtres de saint Paul[5], ou les remarquables *Christian Institutions* de Stanley, doyen de Westminster, grand champion des libertés et de l'union des chrétiens. « Le Christ, disait Jowett, a subi l'influence des idées de son temps ; les images

1. *Amavimus, amamus, amabimus.*
2. Cf. ses *Limits of religious Thought.*
3. En particulier, à partir de 1846, par la *Foreign theological Library*, d'Édimbourg.
4. Voir l'article d'Albert Réville, *Les sciences naturelles et l'orthodoxie en Angleterre* (*Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1875).
5. *The epistles to the Thessalonians, Galatians, Romans*, 1855.

de saint Paul ne sont pas des formules. » De son côté, Stanley écrivait : « Nous prenons l'histoire des évangiles telle qu'elle apparut à Voltaire, Rousseau et Gœthe[1]. » Divers événements vinrent favoriser ce rationalisme : la fondation d'une revue trimestrielle de grande valeur, *Westminster Review*, qui défendit la critique très avancée de l'école de Tubingue; le don fait par M. Hibbert d'une rente qui servit à appeler en Angleterre des conférenciers tels que Renan, Kuenen (de Leyde) et Pfleiderer (de Berlin); et surtout, l'apparition à Oxford, en 1860, d'un volume, de valeur secondaire, les *Essays and Reviews*, auquel avait collaboré Jowett, et qui causa un grand scandale par ses attaques contre l'autorité biblique. La tempête soulevée par ces essais n'aboutit qu'à consacrer leur triomphe : à l'arrêt de la Cour des Arches, qui suspendait temporairement les délinquants pour satisfaire les signataires d'une pétition monstre, le Conseil privé répondit en les acquittant comme n'ayant violé le sens littéral d'aucun article de foi.

Cependant, ces audacieux tirailleurs de la critique sacrée n'ont pas été suivis par le gros de l'armée. Chez les savants qui interprétaient la Bible, il y a un demi-siècle, Scrivener, Lightfoot, évêque de Durham, Tait, le premier archevêque écossais de Cantorbéry, et d'autres encore, ce qui dominait, c'était, avec l'antipathie pour le sectarisme, le désir de rendre justice, avec un grand respect, à l'autorité des livres saints. Ils étaient trop sincères, d'ailleurs, et trop épris de vérité scientifique, pour ne pas reconnaître les difficultés de certains points de vue traditionnels. Rappelons le cas de l'évêque de Natal, Colenso. Troublé par les questions pressantes d'un sauvage, qui l'aidait à traduire la Bible en zoulou, il fut amené à contester l'authenticité des récits contenus dans le Pentateuque et le livre de Josué (1863). Son livre le fit destituer par un synode africain, mais le Conseil privé lui rendit sa charge. Cette tendance critique modérée fut encouragée par la fondation de divers périodiques, tels que la *Contemporary Review* (1866), protestation contre le Puséisme et organe de la science sérieuse et libre, et l'*Academy*, journal destiné à réagir contre le caractère trop insulaire de la culture anglaise. Un nouveau stimulant fut l'énorme travail de deux commissions, nommées en 1870 pour reviser la *Version autorisée* de la Bible, alors en usage. Nous voici, à cette époque, amenés au seuil de

1. *Christian Institutions*, p. 248 et suiv. — A cette école s'est rattaché F. W. Robertson, l'illustre prédicateur de Brighton.

l'histoire contemporaine de la pensée calviniste en Grande-Bretagne. Il nous reste à en retracer l'esquisse en passant en revue les formes qu'elle a revêtues dans les divers groupements religieux.

IX

Au sein de l'Église Anglicane, la *High Church* représente toujours la tradition sacerdotale et ritualiste. L'érection d'une statue de la Vierge dans la cathédrale de Saint-Paul, à Londres, et l'acquittement presque complet de l'évêque de Lincoln, King, qui avait donné à la célébration de la Sainte Cène une apparence trop catholique, ont fortifié, dans cette Église, le dédain pour la simplicité et l'égalité protestantes. Pourtant, elle n'a pas rompu avec le dogme calviniste : les Trente-neuf articles restent son credo officiel. En 1885, le paisible ciel théologique de ce parti fut troublé par cet éclair qui s'est nommé *Lux Mundi*. Sous ce titre, parut à Oxford un imposant plaidoyer en faveur de la critique biblique, par douze professeurs de la Haute Église, sous la direction de Charles Gore, principal de la Maison de Pusey. Mais cette audace relative était tempérée par une profession de foi si rassurante et par une soumission ecclésiastique si respectueuse[1], que le scandale fut de courte durée.

Le point de vue conservateur subsiste aussi dans la *Low Church*. Ennemie acharnée de l'Anglo-Catholicisme, qu'elle combat par une Association fondée il y a une cinquantaine d'années, par des conférences et des congrès où les Dissidents sont invités, elle a organisé également une croisade contre les critiques modernes, musulmans profanes qui piétinent les saints écrits. Le journal bien connu *The Christian*, y joue avec passion le rôle d'un Pierre l'Ermite.

A côté de la Basse Église, dont elle n'est pas séparée par une cloison palpable, la *Broad Church* continue à infuser au calvinisme traditionnel un esprit nouveau. Pourvue d'un texte biblique épuré, enrichie d' « illustrations » puisées dans les littératures, l'exégèse de ses professeurs est devenue scientifique[2]. Ceux de ses *leaders* qui sont restés conservateurs admettent la libre recherche. C'est le cas de Westcott, auteur d'une célèbre édition du texte grec du Nouveau Testament, établi en collaboration avec Hort. Il a prescrit à ses étu-

1. Cf. Fairbairn, *Contemporary Review*, mars 1890.
2. Voir *The modern english Exegesis*, par Farrar (*Expositor*, janvier 1888)

diants de ne s'enchaîner à aucune théorie de l'Inspiration[1]. De son côté, Gladstone, grand croyant, comme on sait, dans son article bien connu sur « le roc imprenable de la Sainte Écriture[2] », déclarait légitime le travail de la critique, tout en faisant observer que les erreurs matérielles et les difficultés morales de la Bible n'empêchent ni « l'élévation insondable de son but » ni le succès de ses efforts moralisateurs. La tendance plus avancée est représentée par Cheyne et Driver, professeurs d'hébreu à Oxford, auteurs de savants commentaires sur divers livres de l'Ancien Testament, où apparaît l'influence de la critique allemande. Elle s'est exprimée clairement, en 1908, dans un manifeste publié par douze ecclésiastiques sous ce titre, *Anglican Liberalism*[3].

« Il faut, lisons-nous dans le troisième Essai[4], examiner les livres de la Bible en accord avec les méthodes ordinaires de recherche, reconnaître qu'il y a des légendes dans cette histoire, une évolution graduelle dans cette religion, du rabbinisme chez saint Paul, etc. La Bible n'en est pas moins un livre sacré. Elle est la révélation de la volonté divine et la source du suprême secours spirituel. » Un point de vue analogue a été soutenu, en 1913, dans un manifeste de sept théologiens d'Oxford, *An Exposition of the Christian Faith in the terms of the modern Thought.*

Ajoutons que, lors d'une récente conférence des *Anglicans modernes* (*Modern Churchmen*), l'autorité en matière théologique a été discutée dans un esprit peu favorable à la hiérarchie sacerdotale.

Depuis quelques années, surtout depuis la guerre, l'Église Anglicane, dans son ensemble, paraît éprouver le besoin de s'orienter vers la largeur dogmatique et ecclésiastique ainsi que vers l'activité sociale. Elle songe à modifier ou à supprimer le symbole d'Athanase, qui, selon le *Prayer-Book*, doit être chanté dans ses temples aux grandes fêtes religieuses. Elle ne veut plus, en particulier, de la clause très peu évangélique qui menace de la perdition éternelle ceux qui n'acceptent pas les articles de ce Credo. En 1917, le Comité de revision du *Prayer-Book* a modifié le formulaire pour l'ordination des diacres. La déclaration : « Croyez-vous sincèrement à toutes les Écritures... » sera complétée — et adoucie — en ces termes : « comme nous apportant, dans beaucoup de leurs parties et de

1. A consulter son bel ouvrage *The Gospel of Life*, 1892.
2. Dans la revue *Good Words*, année 1890.
3. *Anglican Liberalism*, chez William and Norgate, Londres, 1908.
4. *Biblical Liberalism*, par Wilkinson, pasteur à Bristol.

diverses manières, la révélation de Dieu accomplie en Jésus-Christ[1] ».

Plus sensible est l'élan qui porte l'Église Anglicane vers les églises dissidentes. Il se montre dans divers ouvrages, tels que celui du chanoine anglican Grane : *Divisions of the Church and Christianity*, vibrant plaidoyer en faveur de l'union des croyants sur la base de la vie chrétienne, en dehors des théories dogmatiques et ecclésiastiques. Il se montre aussi dans divers actes de fraternité. En 1917, au synode wesleyen de son district, le Dr Eden, évêque de Wakefield, a réclamé avec éloquence la collaboration des Anglicans et des Non-conformistes aux mêmes œuvres sociales et religieuses[2]. La même année, un militant de l'union interecclésiastique, le Dr Hensley Henson, doyen de Durham, a prêché dans la chapelle congrégationaliste, *City-Temple*, à Londres. Signalons enfin le geste de l'évêque de cette ville, qui a mis récemment une chapelle anglicane à la disposition de presbytériens pour un service religieux.

L'orientation sociale de l'Église Anglicane s'est également affirmée ces derniers temps. Le Congrès de Southampton, il y a cinq ans, s'est occupé de diverses questions pratiques, telles que les logements ouvriers, le relèvement des races non civilisées, et même les encouragements à donner à l'industrie. Des dames, qui y ont participé, entre autres Mme Luke Paget, dont le mari est évêque de Stepney, ont suggéré d'utiles réformes[3].

X

La pensée théologique des Non-conformistes anglais est restée conservatrice, en général, non sans un certain tressaillement de fièvre scientifique, assez semblable aux courants de lave qui s'agitent sous un sol resté longtemps sans crevasses : rumeur pleine d'intérêt, surtout si l'on songe à l'importance croissante acquise par les Dissidents depuis que la Haute Église s'est tournée vers Rome. Causée, comme chez les Anglicans, par le progrès de la critique biblique sur le continent, cette fièvre, bénigne d'ailleurs, des Non-conformistes a été facilitée par la reconnaissance de leurs droits civils, politiques et ecclésiastiques, et surtout par la dispense d'adhésion aux Trente-neuf

1. D'après le journal *Évangile et Liberté*, 28 juillet 1917.
2. *Évangile et Liberté*, 7 juin 1917.
3. Cerisier, *Le Congrès anglican de Southampton* (*Évangile et Liberté*, 24 janvier 1914).

articles pour être admis, à Oxford et à Cambridge, comme élèves (1854) et comme lauréats (1871).

En tête des Dissidents, se présente le grand corps des *Congrégationalistes*, le plus important de tous par le nombre de ses églises et par la valeur de ses savants et de ses pasteurs.

La tendance conservatrice a longtemps dominé dans ces églises. Elle y a été représentée, dans la seconde moitié du XIXe siècle, par des penseurs comme le Dr Dale, de Birmingham, bien connu parmi les protestants français par son éloquent ouvrage sur la Rédemption, et par divers collèges très vigilants, tels que celui de Manchester, qui destitua le savant Dr Samuel Davidson, coupable d'y avoir enseigné avec trop d'indépendance la littérature biblique et les langues orientales. Mais, bien qu'on monte ainsi la garde autour du temple de l'orthodoxie, le vent de la critique y a pénétré par plusieurs fissures. Les premières brèches ont été faites par le Dr Davidson, et par le grand journal *The Christian World*, toujours prêt à soutenir la largeur dogmatique et ecclésiastique. Un troisième coup a été la fondation, à Oxford, du Mansfield College, centre intellectuel très fréquenté, surtout depuis que la direction en a été confiée (en 1886) à l'éminent Fairbairn, ancien président de l'Union Congrégationaliste, collaborateur de la *Contemporary Review*, auteur du beau livre *Christ in modern Theology*. L'action de son collège a été doublée par les conférences qu'il a organisées, pendant l'été, avec l'aide de savants estimés, à l'usage des pasteurs que leur ministère chargé empêche de se tenir au courant du progrès scientifique.

Sous ces diverses influences, la notion de l'infaillibilité verbale de la Bible a beaucoup pâli. Dans une série d'ouvrages pleins de savoir et de ferveur religieuse [1], le pasteur Robert Horton a montré les erreurs des écrivains sacrés, de saint Paul lui-même. Le célèbre et regretté prédicateur de City-Temple, à Londres, Joseph Parker, a insisté sur la preuve « interne » de l'autorité biblique : « Les théories de l'Inspiration », dit-il, « sont angoissantes. Je n'ai souci que du Livre : il est pour mon cœur la voix de Dieu.... Pour moi, la Bible est inspirée parce qu'elle inspire. Je ne peux la lire et rester insensible aux cris de la pauvreté et de la souffrance.... Vivez avec elle : vous verrez si elle donne, ou non, de la lumière [2]. » Le livre qui a le

1. *Inspiration and the Bible*, 1888; *The Revelation and the Bible*, 1892; *Verbum Dei*, 1893.
2. Voir son écrit *Some one* (Quelqu'un), 1892.

plus contribué à battre en brèche la théorie de l'infaillibilité verbale, est un recueil de neuf « essais », *Faith and Criticism* (1893), composé sur le modèle de *Lux Mundi*, mais dans un esprit bien autrement démocratique et individualiste. L'essai du professeur Bennett sur l'Ancien Testament reconnaît pleinement les droits de la critique biblique. Cette attitude se retrouve dans un ouvrage récent, paru en février 1908, *Manifeste* de vingt leaders congrégationalistes.

Un adoucissement analogue se montre dans la dogmatique de ces diverses églises. La personnalité du Saint-Esprit n'y est plus affirmée avec autant de force qu'autrefois. Elles inclinent à rejeter le dogme des peines éternelles[1], et à insister sur l'influence subjective de la croix du Christ aux dépens de sa valeur expiatoire. Elles restent néanmoins attachées aux enseignements évangéliques. La tendance la plus avancée est représentée actuellement par la *Ligue chrétienne libérale* (*League of progressive Thought and social Service*), fondée par le pasteur Campbell, successeur de Joseph Parker, à *City-Temple*, auteur d'un ouvrage populaire, *New Theology*[2], où il prêche le monisme religieux. Loin d'opposer l'humain au divin et de restreindre l'Incarnation au Christ seul, Campbell l'étend à l'humanité entière. Pour lui, le sacrifice du Christ a été, non une expiation, mais un coup droit porté au péché, un contagieux exemple d'amour[3]. La Ligue qu'il a créée, et qui est prospère, écarte les systèmes dogmatiques, et professe que le fondement du Christianisme c'est « le fait du Christ » et son action rédemptrice dans le monde[4].

Signalons enfin dans les Églises congrégationalistes, surtout depuis la guerre, le progrès de la fraternité interecclésiastique et surtout celui du Christianisme social. « A l'Église, s'écrie le Manifeste des Vingt, est confiée la tâche de transformer le monde, moralement et socialement, en royaume de Dieu. » Tel est, en particulier, l'ardent idéal de la *Ligue de pensée progressive*. Chez les Congrégationalistes se sont développées des *Fraternités* religieuses, dites *Églises-Insti-*

1. La thèse de l'*Immortalité conditionnelle* a été soutenue avec ardeur par le pasteur Edward White, et d'autres.

2. *The New Theology*, chez Chapman and Hall, Londres, 1907. Voir aussi ses *New Theology Sermons* (chez William and Norgate, Londres, 1908).

3. Voir l'article de Jean Réville, *Un manifeste du Révérend Campbell* (*Le Protestant*, n° du 27 avril 1907) et la thèse de M. Paul Vergara, la *Nouvelle Théologie du Rév. Campbell* (Fischbacher, Paris, 1909).

4. A noter la récente démission de Campbell, et son entrée dans l'Église Anglicane. Cette retraite, assez mystérieuse, paraît tenir à son genre de mysticisme, qui le passionne pour la beauté extérieure du culte.

tutions (*Institutional Churches*), qui comprennent des salles de travail, de concert, de lecture, gymnastique, bains, etc., véritables « Solidarités » où le peuple vient très volontiers[1].

XI

Le calvinisme rigoureux des *Baptistes* commence aussi à se détendre de nos jours. Cet adoucissement, dont les origines remontent au XVIIIe siècle[2], ne se montre guère que chez une minorité. Nombreux sont les Baptistes qui affirment toujours l'autorité absolue de la « Parole écrite ». Il y a chez eux un parti hostile à la critique biblique. Le distingué pasteur de Christ's Church, à Londres, M. Meyer, a prédit à l'exégèse contemporaine le sort de Goliath « décapité par sa propre épée ». Le grand prédicateur Charles Spurgeon, ce conservateur intrépide qui disait déjà, dans une de ses prières de jeunesse : « Seigneur, rends-nous notre vieille théologie calviniste! » a toujours cru à l'infaillibilité verbale des Écritures, mais cette foi indomptable, qui a donné au « dernier des Puritains » (comme on l'a appelé) une admirable passion pour les âmes et une puissance inouïe sur elles, a fait de lui un théologien médiocre et un polémiste manquant de mesure et d'équité. A la suite d'une pénible controverse, il avait rompu avec l'*Union Baptiste* et l'*Association Baptiste de Londres*, dont il s'était beaucoup exagéré, sur des rapports inexacts, les tendances hétérodoxes. Elles sont réelles, pourtant. En 1891, le Dr Clifford constatait dans son Église l'avènement d'une théologie plus large, qui remplaçait la notion de l'arbitraire divin par celle de l'amour du Père embrassant le monde entier. En 1909, l'*Union Baptiste*, à Reading, a proclamé le devoir de la sincérité théologique et les droits de la critique sacrée. Il faut noter aussi, dans certaines Églises baptistes, le courant qui les porte à sortir de leurs chapelles pour se tourner vers « toute sphère d'intérêt humain ». Accordons une mention spéciale, reconnaissante, à la *Ligue féminine baptiste*, qui a recueilli des fonds pour les foyers détruits en France envahie.

L'évolution doctrinale qui se dessine chez les *Méthodistes* ressem-

1. On compte quatre de ces Églises. La première, celle de Whitefield, à Londres, a été fondée par le révérend Sylvester Horne en 1903 (Cf. Horne, *Institutional Church*, et Charles Jaulmes, *Les Églises Institutionnelles*, *Revue Chrétienne*, mai 1914).

2. Cf. *Baptist Theology* par le Dr Clifford (*Contemporary Review*, avril 1888).

ble fort à celles des Baptistes : elle en a la lenteur et les timidités [1]. Si John Wesley et, plus tard, Watson, le savant auteur des *Théological Institutes* (1823-1824), ont été arminiens, leurs fidèles sont, en général, de fermes piliers d'orthodoxie. « Ils impriment encore dans leur Catéchisme, des sélections des textes les plus sévères sur l'éternité des peines [2]. » Beaucoup proscrivent la « théologie de transition [3] ». La doctrine est, d'ailleurs, sous la garde de la grande *Conférence méthodiste*. Un vent nouveau souffle pourtant dans ces Églises. Un professeur distingué, Agar Beet, affirme [4] que le seul vrai fondement de la foi chrétienne est la preuve interne, et non pas un appel aux infaillibilités. Pour le professeur Davison, l'autorité des Écritures repose sur la foi au Christ, révélateur du divin [5]. Les Méthodistes s'orientent aussi vers le Christianisme social, comme le prouve la belle « Mission dans l'ouest de Londres » de l'entraînant prédicateur Hugh Price Hughes.

Quant aux *Presbytériens*, moins nombreux, d'ailleurs, en Angleterre qu'en Écosse, ils se sont appliqués, avec d'infinies précautions, à reviser la Confession de Westminster. Divers synodes ont adopté un commentaire appelé « les nouveaux articles de foi », où la Bible est déclarée « juge suprême dans les questions de foi et de devoir », sans que son infaillibilité absolue y soit expressément affirmée. La tendance libérale a pour organes *The British Weekly*, journal hebdomadaire de « progrès social et chrétien », et l'importante revue mensuelle *The Expositor*, dirigée par le pasteur Robertson Nicoll, et ouverte aux Anglicans. Elle inspire le Collège presbytérien, de Londres, illustré par l'enseignement de son principal, le docteur Oswald Dykes.

A côté de ces diverses Églises, s'est développé, au XIXe siècle, sur le sol anglais, un groupement qui peut avoir quelque influence sur l'évolution libérale du calvinisme, — celui des *Unitaires*. Ils ont pour ancêtres le grand Newton et son successeur à Cambdrige, Whiston, ariens tous les deux, et le chimiste Priestley, qui attaqua le dogme de la Trinité dans son *Histoire des Corruptions du Christianisme*. Persécutés d'abord par la foule, qui osa même, en 1791,

1. Ils se divisent en plusieurs ramifications : les Méthodistes *Wesleyens* (avec 9 000 chapelles), *Primitifs* (4 500 chapelles), *Calvinistes* (1 000 chapelles), etc.
2. *Anglican Liberalism*, 1908, chap. x, p. 253.
3. Articles du Dr Gregory, *Wesleyan Methodist Review*, janvier-mai 1893.
4. Dans son premier volume de dogmatique : *Par Christ à Dieu*, 1892.
5. Numéro de janvier 1908 de la *London Quaterly Review*.

brûler les collections scientifiques de Priestley, ils parvinrent néanmoins à fonder, en 1825, la grande *Association unitaire britannique et étrangère*, qui a eu pour correspondants, en France, MM. Étienne Coquerel, Réville et d'autres. Ils ont environ trois cents églises avec deux collèges théologiques (à Londres et à Manchester), et plusieurs journaux et revues (*The Inquirer*, *The Christian Life*, etc.) Le rationalisme unitaire a eu, lui aussi, son évolution. Froid avec Priestley, il se vivifia, vers 1820, au souffle des penseurs américains Channing et Parker, et jusqu'en 1866 il fallut, pour être unitaire, admettre la mission divine du Christ. A l'heure actuelle, le radicalisme théologique semble triompher dans ce groupement. Il séduisit George Eliot. Plus récemment, il a eu pour apôtres l'éminent Dr Martineau, et surtout Mme Humphry Ward, la traductrice du *Journal intime* d'Amiel, l'auteur d'un roman troublant et très critiqué, *Robert Elsmere*, où elle montre un pasteur anglican converti au déisme, et où elle réduit la religion à deux articles : confiance en l'Être éternel et... Sainte Cène. En 1890, elle a fondé une société destinée à inculquer au corps enseignant la foi nouvelle. Il faut signaler chez certains unitaires anglais une tendance à se rapprocher des grandes Églises larges du pays, bien que les formulaires continuent à les effaroucher.

XII

Ne terminons pas cette revue sans jeter un coup d'œil sur les dernières formes du calvinisme en Écosse.

L'*Église Presbytérienne nationale* (ou « établie »), appauvrie en 1843 par la fondation de l'Église Libre qui s'est séparée d'elle (*Disruption*), est restée très attachée à la Confession de Westminster. Ses assemblées générales en ont fait « la loi permanente de l'Église ». Elles exigent des pasteurs et des « anciens » l'adhésion à ses formules. L'Église établie laisse pourtant une certaine indépendance à ses paroisses et à ses Facultés. Elle ne sévit pas contre celles de ses églises où l'on prêche un calvinisme assez rajeuni. Elle n'a pas poursuivi les auteurs des *Scotch Sermons* qui, en 1880, ont cherché à présenter le Christianisme d'une façon « adaptée aux besoins de l'humanité et en harmonie avec les résultats de la recherche critique et scientifique ». A l'Université d'Edimbourg, le Dr Robert Flint, bien connu en France où il

a été nommé correspondant de l'Institut, en 1883[1], a pu déclarer, sans être inquiété, que c'est une grave erreur de rendre le professorat de théologie inséparable de l'adhésion à la Confession. Son enseignement est, d'ailleurs, assez conservateur, et c'est à Glasgow qu'il faut chercher la tendance libérale, chez le principal Caird et le professeur Story, qui ont collaboré aux « Sermons Écossais ».

L'*Église Libre* a été plus agitée. Elle a ressenti le contre-coup des études savantes, elle qui a de doctes Facultés, en particulier ce *New College* si pittoresquement assis sur l'ancien palais de Marie de Guise, à Edimbourg. Le premier choc fut donné par le brillant professeur d'hébreu du collège d'Aberdeen, Robertson Smith, propagateur de la théorie Graf-Wellhausen, qui nie la haute ancienneté de la rédaction du *Pentateuque* et l'attribue à la période postérieure à l'Exil. Absous par l'Assemblée générale de 1878 et celle de 1880, Robertson Smith fut destitué par celle de 1881[2]. Mais il s'était déjà formé un parti soutenant que la Confession de Westminster n'exprimait plus « la foi vivante » des fidèles. Ce parti, qui ne tarda pas à devenir la majorité, prit pour porte-drapeau le Dr Marcus Dods, pasteur à Glasgow. Ce savant loyal, modeste et tolérant, était nettement évangélique, mais il avait eu le mérite et l'imprudence de dire qu'un *credo* n'exprime pas parfaitement toute la vérité chrétienne. Malgré l'opposition de la minorité, Dods fut nommé, à une forte majorité, en mai 1889, professeur d'exégèse du Nouveau Testament au *New College*[3]. Quelques mois après, le nouveau professeur ayant déclaré, dans un sermon, que l'on pouvait être chrétien sans croire à la divinité du Christ ou à l'expiation, une campagne mouvementée se déchaîne. Le révérend Macaskill s'agite dans les Highlands et réclame à grands cris un procès d'hérésie. En janvier 1890, le « Comité des Facultés » se réunit pour statuer sur son cas, et sur celui du Dr Bruce, professeur à la Faculté de Glasgow. Ce savant, en effet, n'avait-il pas affirmé que la Confession de Westminster n'exprimait plus « même approximativement », la foi vivante de l'Église, qu'elle était une « entrave » pour l'esprit et un « piège » pour la conscience, et qu'il fallait la rajeunir? Le Comité des Facultés déclara qu'il

1. Auteur de *Theism, Antitheism* et d'un ouvrage traduit par L. Carrau sous ce titre *La philosophie de l'histoire en France et en Allemagne.*

2. A la suite d'un article sur *La Langue et la Littérature hébraïque*, publié par R. Smith dans l'*Encyclopædia Britannica.*

3. Voir *Revue Chrétienne*, juillet 1890.

n'y avait pas matière à procès, et rendit hommage au talent et à l'enseignement des deux maîtres, non sans les engager à la prudence. Tel fut aussi le verdict de l'Assemblée générale, tenue en mai 1890. Depuis lors, les professeurs de l'Église Libre ont pu continuer assez librement leur enseignement à la fois large et évangélique.

Quant à la troisième Église presbytérienne d'Écosse, celle des *Presbytériens-Unis*, formée il y a plus d'un demi-siècle par la fusion de deux Églises détachées du tronc national en 1733 et en 1752, elle représente une tendance plus large que celle de ses sœurs. Dès 1847, elle n'adoptait les *Standards* de Westminster[1] qu'avec cette clause : « Qu'il soit bien compris que nous n'approuvons rien de ces documents qui enseigne ou soit supposé enseigner des principes religieux obligatoires ou intolérants. » Cet esprit de largeur reparaît dans l'*Acte de déclaration* qu'elle a passé en mai 1879. Il y est dit que l'Église, tout en se réservant le droit et le devoir de veiller à l'unité et à la paix, laisse les opinions libres sur les questions qui « n'entrent pas dans la substance de la foi », par exemple l'interprétation des six jours de la création. Quant à la « substance de la foi », elle ne cadre guère avec la doctrine des *Standards*. Ils sont « nécessairement imparfaits », et doivent être revisés. Et, en fait, cette revision aboutit, chez les Presbytériens-Unis, à un calvinisme mitigé. Depuis lors, la paix théologique règne chez eux, et ils ont pu donner satisfaction à leur amour pour l'évangélisation et les missions, en dehors des discussions dogmatiques. La guerre a eu pour effet d'orienter cette Église, de même que ses deux sœurs, vers l'activité sociale et la fraternité interecclésiastique.

Tels sont les derniers aspects du courant calviniste en Grande-Bretagne. On le voit, il est allé en s'élargissant. Le penseur émancipé le trouvera encore bien étroit et trop chargé d'erreurs, et il voudrait le voir absorbé par l'océan de la libre pensée. Mais le philosophe qui sent la beauté et le prix de la vie religieuse, s'incline avec respect devant cette eau vive où tant d'âmes ont puisé la hauteur de vues, le sérieux de la conduite, la force du caractère, conditions nécessaires de la vitalité des démocraties[2]. Inclinons-nous et attendons. Cette force intérieure de développement, inhérente au

1. Ce terme désigne la *Confession* et *Les deux Catéchismes* qui y sont liés.
2. Voir le jugement élogieux de Macaulay sur les Puritains (*Essais sur l'histoire d'Angleterre*, trad. Guillaume Guizot, p. 180 et suiv.).

principe protestant, portera tôt ou tard ses fruits. Le calvinisme anglais reconnaît les droits de la critique et le devoir de la vérité.... N'est-il pas aiguillé sur la bonne voie? Et n'est-il pas permis d'espérer que, dans ce grand pays libéral, la religion du libre examen, s'inspirant du Christ lui-même plus que de ses apôtres, finira pas trouver les formules qui satisferont à la fois l'âme et la raison?

PAUL FARGUES,
Pasteur au *Foyer de l'âme* de Paris,
Secrétaire de la *Revue Chrétienne*.

LES ORIGINES PROTESTANTES DE LA DÉMOCRATIE MODERNE

LES ANABAPTISTES

Un des tours de force de l'industrie moderne, c'est la découverte de l'importance des sous-produits : substances ou déchets dont on avait commencé par ne tenir aucun compte, et qui sont le résultat inévitable du travail de fabrication. Par exemple, on brûle du charbon pour avoir de la chaleur. Mais la combustion produit le coke, le goudron, l'aniline, la créosote, la paraffine et d'autres substances encore. Ces sous-produits ont souvent une plus grande valeur que le produit direct. Il en est de même en histoire, où ce qu'on a cru devoir être le résultat secondaire d'un mouvement finit souvent par en devenir, si on a la patience de regarder assez longtemps, l'élément essentiel. La pierre que les maçons avaient commencé par rejeter est devenue pierre angulaire.

On trouvera peut-être une preuve de ce que nous venons d'avancer dans les liens qui rattachent les Anabaptistes à la Réforme protestante. Nous n'oserions, en cette circonstance, affirmer que le sous-produit est de valeur plus grande que la cause dont il est issu; il n'en reste pas moins vrai que Troeltsch, l'historien de l'Église, a déclaré, en un temps où la voix d'un Allemand ne donnait pas encore le frisson, que les principaux éléments du protestantisme, ceux qui en constituent la valeur essentielle, firent leur entrée dans le monde moderne, non pas directement avec la Réforme, mais par l'intermédiaire de sectes secondaires qu'il qualifiait d'hérétiques [1]. La principale de ces sectes, c'est celle des Anabaptistes.

1. Ernst Troeltsch, *Protestantisme et Progrès.*

Bien des Églises aiment à croire qu'elles continuent une tradition qui remonte en droite ligne à Adam. Les revendications des Anabaptistes sont plus modestes, plus modernes. Comme toutes les sectes chrétiennes, ils professent qu'ils sont organisés d'après le modèle révélé dans le Nouveau Testament. Seulement ils ne considèrent pas qu'ils se rattachent à l'âge apostolique, comme Rome aime à le croire, par une chaîne ininterrompue : ils prétendent avoir rétabli un état de choses qui eût, en effet, dû être permanent, mais qui n'a pu être réalisé que çà et là à travers les siècles.

Pendant les IIIe et IVe siècles il y eut des gens pour déclarer que le baptême était nul quand il était administré par un hérétique; et comme dès lors le mot « hérétique » est toujours employé par chaque parti pour désigner le parti adverse, le baptême de l'Église catholique finit par être tenu pour nul par ceux qu'elle même qualifiait de non-orthodoxes. « Mais, disaient ceux que la question préoccupait, si le baptême était nul, l'enfant n'était pas baptisé. Donc, il fallait lui administrer le baptême ; son premier vrai baptême. » « Non, répondaient leurs adversaires, un re-baptême, un second baptême, un ana-baptême. » La querelle finit par devenir bruyante. En 413 les empereurs Honorius et Théodose promulguèrent une loi qui défendait le re-baptême sous peine de mort. Il faut croire que la mesure n'était pas encore assez sévère ; car un autre décret paraissait en 428, ordonnant de punir tous ceux qui se permettraient de discuter la validité du baptême de l'Église d'État, de l'Église catholique.

Pendant tout le Moyen Age la validité du baptême des enfants resta, en bien des endroits, un sujet de discussion. Les Albigeois et les Vaudois la nièrent, mais il ne semble pas qu'on puisse établir de lien historique entre leurs théories concernant le baptême et celles des Anabaptistes du XVe siècle. C'est vers cette époque que les Anabaptistes purent, pour la première fois, revendiquer une existence propre. Car la Renaissance du XVe siècle fut l'affirmation des droits de l'individu. Pendant l'antiquité et le Moyen Age, l'homme n'avait existé que par la corporation. Ce qui comptait c'était l'État, la tribu, l'Église, la famille ; l'individu avait peu de droits, peu de poids. Çà et là des individus s'étaient sans doute affirmés et avaient su plier à leur usage les institutions sous le joug desquelles ils s'étaient d'abord trouvés pliés : des hommes qui, pour employer le mot de l'Écriture, « avaient fait de la captivité

une captive ». Mais, d'une manière générale, l'individu était noyé dans l'institution. Au xve siècle cependant l'individu entendit la voix de Dieu qui l'appelait. Et comme Abraham il répondit : « Me voici ».

Ce nouvel état d'âme plaça l'homme du Midi face à face avec lui-même et l'amena à se demander : « Pourquoi ne serais-je pas pleinement heureux? » Dans les pays du Nord, mis face à face avec Dieu, il demanda : « Seigneur, que voulez vous que je fasse? » Dans le Midi cet état d'âme s'exprima par les arts, les sciences, les plaisirs et le luxe; dans les pays du Nord son principal mode d'expression fut religieux. L'esprit de la Réforme protestante balaya tous les intermédiaires entre l'âme et Dieu. Ce fut « Dieu et moi » sans rien pour emplir l'intervalle. L'individu se suffisant à lui-même quand il s'agit de ses relations avec Dieu, voilà qui parut aux yeux de beaucoup le résultat logique de la doctrine de la justification par la foi. Et cela en dépit de ce fait que non seulement Luther, mais aussi Calvin, maintinrent l'alliance de l'Église et de l'État.

Pendant que Luther et son parti formaient ce que nous appellerons l'aile droite de la Réforme, d'autres constituèrent l'aile gauche. L'individualisme, quand il est en voie de croissance, et gonflé de sève, réclame toujours une transformation de l'état social existant. Dans l'Allemagne du xve siècle, le besoin se faisait sentir d'une transformation radicale des conditions de la vie sociale. La révolte des paysans, sous la bannière du Bundschuh, après avoir éclaté en 1492 et avoir continué de place en place pendant un quart de siècle, avait été impitoyablement réprimée. Mais si les flammes étaient étouffées, les tisons n'étaient pas éteints. En 1521, Thomas Münzer, pasteur à Zwickau, et Nicolas Storch, un meneur des tisserands de l'endroit, voulurent pousser les principes de la Réforme jusqu'à ce qui leur semblait devoir en être la conclusion logique. Si chaque individu peut s'approcher directement de Dieu, et entendre sa voix, il peut aussi, une fois qu'il en est là, devenir un prophète. Münzer et Storch proclamèrent qu'ils étaient des prophètes : à quoi bon la sanction d'un prêtre ou de la Bible puisqu'ils étaient directement inspirés? Ils fondèrent une société à la tête de laquelle ils placèrent douze apôtres avec leurs soixante-douze disciples; et quand ils entrèrent en conflit avec les autorités locales, ce qui ne tarda naturellement pas, ils se dispersèrent à travers les campagnes en prêchant. Ce fut un mouvement de classe, greffé sur les conditions sociales et

économiques de l'époque, car les réformes réclamées par les prédicateurs n'étaient pas seulement religieuses. Le système fédéral et le système ecclésiastique se trouvaient si étroitement liés, ils exerçaient, associés l'un à l'autre, une si impitoyable oppression, qu'une révolte ne pouvait éclater sans être, inévitablement, à la fois religieuse et sociale. En outre, les gens du peuple ne connaissaient d'autre livre que la Bible traduite par Luther et, dépourvus comme ils l'étaient, à de très rares exceptions près, de toute connaissance historique, ils ignoraient l'abîme qui séparait les temps bibliques et l'époque où eux-mêmes étaient nés. Ils se mettaient donc à la place de Moïse et de Josué, et Jéhovah leur parlait aussi directement, il leur adressait les mêmes messages qu'aux héros de l'Ancien Testament.

Les prophètes de Zwickau adoptèrent les revendications des paysans, et proclamèrent la croisade, par l'épée, contre tous ceux qui résistaient à leur évangile. L'esprit de révolte sociale et le fanatisme religieux s'unirent pour rédiger la proclamation suivante :

« Levez-vous, combattez la bataille du Seigneur. En avant! en avant! en avant! le moment est venu. Le méchant tremble quand il entend parler de vous. Soyez sans merci, n'écoutez pas les gémissements de l'impie. En avant! en avant! en avant, tandis que le feu brûle! En avant pendant que l'épée encore chaude ruisselle du sang du carnage. Ne laissez pas au feu le temps de tomber, à l'épée le temps de se refroidir. Tuez tous les orgueilleux. Tant qu'il en restera un, vous ne serez pas délivrés de la peur de l'homme.... Tant qu'ils régneront sur vous, inutile de parler de Dieu. Amen. Rédigé à Mulhouse, 1525. Thomas Münzer, serviteur de Dieu contre les méchants[1]. »

Quelques extraits du journal d'un bourgeois de Rothenburg mettront le lecteur à même de juger comment on vivait pendant la Guerre des Paysans, en cette sinistre année 1525.

24 mars : Ce soir, entre 5 et 6, la tête de l'image du Christ a été abattue, les bras cassés, et les morceaux ont été dispersés dans le cimetière.

26 mars. Dimanche. Le prêtre arraché de l'autel et son livre de messe jeté à terre. Les paysans se déploient devant le Galgenthor.

28 mars. Sept cents paysans se réunissent et forcent d'autres paysans à se joindre à eux.

1. Frederic Seebohm, *The era of the Protestant Revolution*, p. 150.

31 mars. Le nombre des paysans s'élève maintenant à deux mille. Lorenz Knobloch est allé les rejoindre, après avoir promis d'être leur capitaine. Des messages du Conseil Impérial sont venus afin de traiter, mais sans résultat.

8 avril. Vendredi Saint. On n'a pas pu dire la messe. Personne n'a chanté, ni lu l'Évangile. Mais le docteur Drechsel a prêché contre l'Empereur, les rois, les princes, les chefs spirituels et temporels qui s'opposent à la parole de Dieu.

10 avril. Pâques. Hans Rothfuchs a qualifié le sacrement d'idolâtrie. Pas de service.

14 avril. Des femmes parcourent les rues avec des fourches, des piques et des bâtons, en faisant beaucoup de bruit et en déclarant qu'elles veulent piller la maison de tous les prêtres.

28 avril. On distribue du blé, peu de gens en prennent. Knobloch est mis en pièces par les paysans qui se jettent les débris de son corps à la tête. On a entendu les paysans dire qu'ils allaient bientôt voir quel parti les habitants de Rothenbourg allaient prendre.

1er mai. Cette nuit ils ont brûlé le cloître de E..., pillé un autre cloître et brûlé le château de C....

15 mai. Florian Geyer, dans l'Église paroissiale, propose aux paysans un traité d'alliance pour une durée de cent un ans, en en spécifiant les clauses. Il demande que le comité et le peuple s'allient par serment aux paysans. Ce qui a été fait, malgré la colère de certaines gens. Aujourd'hui Rothenburg a passé de l'Empire aux paysans. Un gibet a été dressé sur la place publique, pour servir de symbole à cette fraternité et d'avertissement aux rebelles. Vers cinq heures on a préparé et porté au camp des paysans des tentes, des wagons, de la poudre, afin d'aller attaquer le château de Würtzburg. Les trois cents paysans qui attaquèrent le 9 mai le château de Würtzburg ont tous été tués, les uns à coups de pierres, les autres à coups de fusils, d'autres encore massacrés : pris comme des oiseaux !

27 mai. Quatre mille paysans abattus dans la vallée de la Tauber par les forces alliées.

27 mai. Encore huit mille paysans abattus par les alliés. Trois messagers ont été envoyés par Rothenburg au Margrave Casimir, porteurs d'une croix rouge et demandant grâce et merci. On n'accepte la soumission que *sans conditions*. Tous les citoyens, clercs et laïcs, auront à payer sept florins d'amende ou bien ils seront bannis à trente lieues de la ville. La ville fournira quelques tonnes de poudre.

29 juin. Le Margrave Casimir est entré à Rothenburg avec huit cents chevaux, mille hommes, deux cents wagons chargés d'excellente artillerie. On les a disposés sur la place du Marché.

30 juin. Tous les bourgeois appelés par un héraut, avec ordre de s'assembler sur la place du Marché et d'y former un cercle sous la garde de soldats armés de piques. On annonça que les habitants de Rothenburg ont abandonné l'Empire et se sont unis aux paysans, perdant ainsi tout droit à la vie, aux honneurs, à leur fortune. Le Margrave et un grand nombre de nobles étaient présents. Douze bourgeois furent appelés par leur nom, et décapités séance tenante. Leurs corps furent laissés sur la place du Marché pendant la journée entière. Quelques-uns ont pu s'évader. S'ils étaient restés ils auraient été décapités.

1er juillet. Encore huit hommes décapités.

La guerre des paysans se termina en 1525 par la bataille de Frankenhausen; cinq mille paysans tombèrent sur le champ de bataille; Thomas Münzer fut pris et décapité.

Ce fut la fin de la Révolution. Le 21 juin 1525 Luther écrivait : « C'est un fait établi qu'en Franconie onze mille paysans ont été massacrés. Le Margrave Casimir est d'une sévérité impitoyable envers ses paysans, qui l'ont trahi deux fois. Dans le duché du Wurtemberg on en a tué six mille, dans différentes parties de la Souabe dix mille. On dit qu'en Alsace le duc de Lorraine en a massacré vingt mille. C'est ainsi que les malheureux paysans sont partout massacrés. »

On estime que cent mille personnes moururent pendant la guerre des paysans. Vingt fois plus que le régime de la Terreur, à Paris, n'en fit périr en 1794.

Luther fut effrayé par l'incendie qu'il avait allumé, et, malgré son ton de commisération, incita les princes à sévir impitoyablement. Ni Luther, ni Zwingle n'avaient d'abord été partisans d'une Église d'État. Mais Luther finit par dire : « On n'en sortira qu'en faisant appel à la force de l'État. » Cette force, nécessaire au maintien du mouvement qu'il avait organisé, il fallait l'employer à dompter la révolution qui menaçait de compromettre sa cause. La Réforme, décida-t-il, s'établirait par l'intermédiaire de l'État; toute ré volte contre les pouvoirs civils serait réprimée. Ce fut une cruelle

1. Frederic Seebohm, *The era of the Protestant Revolution*, p. 146.

déception pour les paysans de voir Luther (lui-même fils d'un paysan) prendre non pas leur parti mais celui de leurs oppresseurs, et encourager ceux-ci dans leur œuvre de destruction. Sa manière d'agir eut une autre conséquence, dont la répercussion devait être plus lointaine : la politique de son Église devint une politique d'union avec l'État. Aux sectes issues de la Réforme, méprisées et persécutées par elle, revint la gloire de fonder cette séparation de l'Église et de l'État qui, avec son corollaire : une liberté absolue de la conscience, dans la mesure où celle-ci est compatible avec le respect de la loi, sert de base à cette liberté religieuse à nous tous si chère aujourd'hui.

Il y avait cependant une section de l'aile gauche qui se rapprochait du centre. Elle différait de l'Église luthérienne en ce qu'elle considérait une Église d'État comme incompatible avec les principes de l'Écriture. L'Écriture déclare que l'Église est composée d'élus. Mais pour être un élu, il faut avoir la foi; pour avoir la foi, l'intelligence des Écritures est nécessaire, et la faculté d'obéir consciemment à leurs commandements. Ces choses n'étaient possibles qu'aux adultes : donc le baptême des enfants était en opposition avec les Écritures; il n'était, tout au moins, pas sanctionné par les Écritures. Cette hostilité envers l'Église d'État est un des traits caractéristiques de toutes les sectes qui ont découragé le baptême des enfants, à l'exception des Münstériens, des Batenbourgeois et des Davidiens. Le centre gauche considérait que si Luther avait su jeter bas une maison, il n'avait pas su en bâtir une nouvelle. En voulant réparer un pot cassé, on agrandissait le trou. La Réforme n'était pas encore accomplie que déjà elle avait besoin d'être elle-même réformée. Cette section de l'aile gauche se séparait cependant de l'extrême gauche sur la question du recours à la force. Ce fut à Zurich, en 1522, que le parti que nous avons qualifié de centre gauche s'organisa. Les « Frères » ou les « Spirituels » (c'est ainsi qu'on les dénomma) ne voulaient pas recourir aux armes terrestres. Conrad Grebel, leur chef, écrivit à Münzer en 1524 : « L'Evangile et ses adeptes ne seront pas défendus par le sabre, et ils ne se défendront pas par le sabre, quoique, si nous en croyons nos frères, vous vous arrogiez ce droit. Les vrais chrétiens sont des moutons au milieu des loups, moutons prêts à aller à l'abattoir. Ils seront baptisés dans la tribulation et la mort, afin de subir l'épreuve jusqu'au bout et d'entrer dans la patrie de la Béatitude Éternelle,

non avec des armes charnelles, mais avec des armes spirituelles.

Leurs ennemis témoignent de la pureté de leur vie. Jean Hessler, le chroniqueur de Saint-Gall, contemporain de Zwingle, écrit : « Leur attitude et leurs discours édifient; ils sont tout à fait pieux, saints et irréprochables. Ils meurent gaiement et courageusement dans l'erreur[1]. » Henri Bulliger dit : « Leur vie semblait guidée par les mobiles les plus élevés. Ils réprouvaient impitoyablement l'orgueil, la légèreté, les discours dissolus, la débauche, l'ivrognerie et la bonne chère[2]. » Joachim Vadian dit : « Ceux qui étaient le plus facilement attirés par les Anabaptistes, qui entraient plus facilement en rapport avec eux, c'étaient des hommes pieux et droits[3]. »

Pendant quelques mois il n'y eut pas de rupture ouverte entre les « Frères » et le parti officiel de la Réforme de Zürich, dirigé par Zwingle. Mais l'antagonisme ne faisait que croître, ainsi que cette amertume qui accompagne tous les dissentiments politiques et religieux. Les « frères » réclamaient l'abolition des dîmes et des autres impôts ecclésiastiques. Le conseil de la ville dénonça publiquement cette décision qui menaçait à leur source les revenus de l'Église. Les « Frères » insistaient sur ce fait que seul l'homme régénéré peut être un vrai membre de l'Église, et qu'on ne doit donc pas baptiser les enfants. A mesure que le nombre des Frères grandissait, le refus de laisser baptiser les enfants s'affirmait, établissant la véritable ligne de démarcation entre les deux partis. Au refus des parents de conduire leurs enfants sur les fonts baptismaux on répondait par un édit rendant le baptême des enfants obligatoire, et, un peu plus tard, par un second édit qui bannissait les réfractaires. Ainsi fut tranchée la question. Georges Blaurock, ancien prêtre, obtint de Grebel qu'il déclarât le baptême des adultes obligatoire et voulût bien baptiser lui-même tous les frères. Grebel s'exécuta et Blaurock administra ensuite le baptême à tous ceux qui se trouvaient présents. Tous les régénérés pouvaient et devaient recevoir le baptême, après quoi ils avaient le droit de baptiser à leur tour. La cérémonie eut lieu le 21 janvier 1525 et marque le vrai commencement du mouvement anabaptiste. Car le baptême des adultes n'était pas la marque caractéristique du mouvement de Münzer, quoique les deux mouvements eussent des racines com-

1. Sabbala, *Egli and Schock*, 147, 284.
2. *Die Wiedertaüfer Ursprung*, 15, 10.
3. *Deutsche historische Schriften*, II, 408.

munes, et les derniers Anabaptistes, qui descendaient de l'École de Zürich, refusèrent d'avoir rien en commun avec lui.

En 1525, après la défaite du parti de Münzer à Frankenhausen, les classes ouvrières, voyant qu'il était impossible de réaliser la réforme par l'insurrection, se tournèrent anxieusement vers les Anabaptistes. Mais ce programme réformateur lui-même, malgré son caractère pacifique, portait ombrage aux autorités et les Anabaptistes furent persécutés de mille manières : exil, amende, prison, torture; pour finir, en 1528, par un décret de l'Empire qui les condamnait à mort. Cependant, malgré tout, le martyre fut, cette fois encore, une bonne réclame et vers cette époque le mouvement anabaptiste dépassait certainement de beaucoup, en intensité, le mouvement luthérien et le mouvement zwinglien. Mais les nouveaux adhérents y introduisirent les revendications économiques et sociales qui avaient sombré à Frankenhausen, et, de plus en plus, ils adoptèrent le ton politique et révolutionnaire qui avait caractérisé les prophètes de Zwickau.

Cet individualisme extrême qui faisait le fond de l'esprit anabaptiste s'affirma plus ouvertement, conséquent avec lui-même, dans le défi qu'il jetait aux lois et à la morale courante. Presque tout ce que nous savons sur les Anabaptistes de cette époque est venu jusqu'à nous par des sources hostiles, donc sujettes à caution. Ces critiques malveillants ont sans doute insisté sur les excès et sur les fautes. Mais on a beau tenir compte de la partialité de l'historien, il faut reconnaître, avec preuves convaincantes à l'appui, que les Anabaptistes se portèrent souvent à d'étranges extrêmités. Bullinger raconte qu'une secte d'Anabaptistes dénommés « les Baptistes saints et sans péché » affirmaient que l'Élu ne peut pécher. Si donc le baptisé était amené à commettre des actes qui, commis par un autre, auraient été coupables, pour lui il n'y avait pas de péché, tout cela ne touchant que son corps sans pouvoir atteindre, ni souiller son âme. Ils supprimaient en conséquence, dans la prière dominicale, le « pardonnez-nous nos péchés ». Une autre secte, les « Frères silencieux », n'admettaient pas la prédication; ils considéraient, avec les Quakers du siècle à venir, que la prédication régulière doit être abolie parce que l'Apôtre Paul a dit : « Il faut quelquefois se taire ». Parmi les « Frères extatiques » les visions, les révélations étaient fort répandues, considérées comme venant de Dieu. Tout cela tourna naturellement à la folie reli-

gieuse qui prit, dans certaines régions, les proportions d'une épidémie. Des femmes dévêtues se précipitaient au milieu d'une assemblée publique, et c'est seulement au bout d'un certain temps qu'elles prenaient conscience de leur nudité. Thomas Schugger déclara que pour obéir à la volonté de Dieu qui s'était manifestée directement à lui, son serviteur, il allait être obligé de charger son frère Léonard de chaines : ce qu'il fit. Léonard, doué sans doute lui aussi d'un esprit prophétique indépendant, docile mais plus radical, déclara que la volonté du Seigneur était que Thomas lui coupât la tête. Après une nuit de méditation, Thomas manifesta son affection fraternelle en coupant la tête de son frère, en punition de quoi il fut lui-même décapité huit jours plus tard. Dans l'Appenzell le conseil du Christ à ses disciples : « devenez pareil aux petits enfants » était joyeusement et littéralement obéi. Des hommes et des femmes agissaient comme des enfants, jouaient à la balle avec des pommes, se laissaient laver la figure, s'asseyaient nus à terre, couraient, sautaient et battaient des mains. Cette parole de l'Écritur : « la lettre tue » fixait l'attention de certains, et ils jetaient leurs Bibles au feu. De pareils excès se sont manifestés toutes les fois que l'enthousiasme religieux déchaîné a pris pour point de départ l'autorité absolue de l'Écriture et son interprétation littérale.

D'autre part nous avons la preuve que certains membres de ces communautés menaient une vie paisible, étroite peut-être, mais vertueuse. En s'unissant ils s'engageaient à vivre conformément à la volonté de Dieu, à renoncer au monde, à considérer leur fortune comme un dépôt dont la propriété leur était commune avec tous leurs compagnons, à traiter ceux-ci comme des frères et des sœurs et à donner aux pauvres ce dont ils n'avaient pas besoin pour vivre. Kessler, un critique hostile, dit en parlant des Anabaptistes de Saint-Gall : « Parce qu'ils sont eux-mêmes ignorants, ils méprisent toute science, et proclament que la révélation et la lumière intérieure sont réservés aux simples et aux ignorants. Leur attitude et leurs discours sont absolument édifiants, saints, irréprochables. Ils ne portent pas d'armes, ni sabre ni poignard; tout juste un vieux couteau cassé pour couper leur pain, alléguant qu'un mouton ne doit pas se vêtir en loup. Ils ne jurent pas, que dis-je? ils ne veulent pas même prêter le serment civique devant les autorités, et si l'un d'eux transgressait ces règles, il serait banni par les autres, car chaque

jour ils expulsent les membres suspects. Dans leurs discours, dans leurs disputes, ils sont âpres et amers, tellement têtus qu'on les sent prêts à mourir pour ce qu'ils croient. Ils proclament avec plus d'insistance encore que les papistes la justification par les œuvres [1]. »

La plupart des communautés anabaptistes dont nous venons de parler vivaient en Suisse ou dans l'Allemagne du Sud. Elles avaient toujours blâmé le recours à la force, et le désastre de 1525 leur apprit plus clairement encore qu'il était prudent de ne pas se mêler de réformes politiques. Leur ton était religieux et théologique. Mais vers 1530 une influence nouvelle et très puissante se manifesta dans l'Allemagne de l'Ouest et du Nord, que devait modifier leur caractère pacifique. On avait déjà cru, à différentes époques, que la venue du Christ et la fin du monde étaient proches. Mais cette conviction prit véritablement de l'importance lorsque Melchior Hoffmann commença à Strasbourg le cours de ses ardentes prédications. Il s'en tint d'abord à une description très colorée des derniers jours du monde et du règne des Saints qui commencerait ensuite, mais il ne parla pas de l'adoption de mesures énergiques destinées à hâter la venue de ce jour. Bientôt cependant, abandonnant la doctrine de l'attente passive, il proclama le droit des élus à brandir le glaive contre les princes impies et contre les puissances terrestres. Pendant les deux années qui suivirent, les Melchioristes se répandirent rapidement dans la vallée du Rhin et la Hollande.

Hoffmann déclara que Strasbourg allait être la nouvelle Jérusalem, où le Seigneur paraîtrait et d'où les saints se mettraient en marche pour établir le royaume de Dieu sur la terre. Cela s'accomplirait en 1533. Sa prédication passionnée eut une telle influence sur les habitants de Strasbourg, et elle attira du Bas Rhin vers la ville une foule si excitée, que les autorités mirent Hoffmann en prison. Elles prirent aussi des mesures énergiques destinées à bien faire comprendre aux disciples impatients que tout désordre serait sévèrement réprimé. Ceux-ci en vinrent donc bientôt à se dire sagement que Dieu punissait sans doute Strasbourg de son endurcissement et de son impiété en la privant de l'honneur de devenir la nouvelle Jérusalem, et qu'il allait falloir trouver une autre ville. Cette opinion reposait sur ce fait indiscutable que Hoffmann était retenu en prison par les autorités de la ville ; il devait effectivement mourir dans cette

1. *Sabbata*, III, 232.

prison dix ans plus tard. Mais la torche qui tombait de ses mains, Jean Matthys, boulanger à Harlem, la ramassait et la brandissait à son tour. Les prédicateurs de la doctrine de Melchior avaient eu un vif succès en Hollande et non seulement Matthys adopta et prêcha leur évangile avec un zèle farouche, mais il réclama une action immédiate. Pourquoi attendre? Le temps était venu. Le souvenir des désastres de la Guerre des Paysans commençait à s'effacer, et les revendications très précises qui avaient provoqué cette guerre n'avaient rien perdu de leur acuité. De plus, la Hollande avait relativement peu souffert de ces désastres et les Hollandais étaient tout prêts à reprendre la lutte sans en être détournés par l'expérience amère. Ce fut donc en Hollande que le nouveau mouvement prit naissance, mais pour qu'il prît tout son développement, il fallut qu'il trouvât en Allemagne des conditions favorables. La pendule était dérangée. Mais Matthys allait essayer de voir si, pour la faire marcher, il ne suffirait pas, sans toucher au mouvement, de porter la pendule dans la chambre voisine.

Münster était une ville importante de la province allemande de Westphalie; et c'est là qu'en 1529 Bernard Rothmann, un jeune prêtre, commença à prêcher la doctrine de la Réforme, sans qu'il voulût, pour commencer, sortir de l'Église. Au bout de deux ans il se joignit aux Luthériens et il essaya d'obtenir de ses amis du conseil municipal que la ville fût définitivement affiliée à ceux qu'on appelait les Évangéliques.

Tout ce qu'il obtint, ce fut la formation d'un parti assez puissant pour tenir tête aux conservateurs et pour empêcher son arrestation. Cette division de la ville en deux partis porta la lutte sur le terrain politique. Une épidémie de peste, qui venait de ravager la contrée, et l'extrême cherté de la vie vinrent s'ajouter aux autres facteurs de désordre. Tous les éléments qui avaient provoqué des révolutions ailleurs : l'élément religieux, l'élément politique, l'élément social étaient donc réunis quand en 1533 Münster fut solennellement consacré ville évangélique. La lutte commença alors avec le Prince Évêque sous la juridiction de qui la ville se trouvait placée; et c'est à cette époque que l'impulsion extérieure se fit sentir qui devait provoquer une crise dans le développement de l'Anabaptisme et faire de Münster une ville fameuse dans les annales de son histoire.

Nous avons vu que les Frères de Strasbourg en étaient venus à cette conclusion que la nouvelle Jérusalem devait être cherchée

ailleurs : entendant parler du zèle pieux de Münster ils tournèrent les yeux de ce côté, se disant que là peut-être il fallait chercher la capitale du nouveau royaume. Beaucoup de fidèles vinrent des nouvelles communautés Hollandaises, et, parmi ceux-là, deux des apôtres de Jean Matthys, en proclamant que Dieu avait envoyé sur terre un nouveau prophète pour annoncer la fin de toutes choses et la venue du Millenium; que celui-ci établirait son royaume et celui de Dieu à Münster. Comme chacun voulait être de ce royaume, mais comme il fallait aussi, pour en être, avoir été convenablement baptisé, c'est-à-dire baptisé à un âge de maturité avancée, toute la population, magistrats et citoyens, clercs et laïques, hommes et femmes, furent bientôt en proie à un paroxysme d'exaltation religieuse et de zèle pour le baptême. Tandis que l'enthousiasme était à son comble Jean Bockelson dit Jean de Leyde et un autre missionnaire arrivèrent. Bockelson avait vingt-cinq ans, il était beau, éloquent, imposant. Toutes les femmes de Münster furent bientôt à ses pieds, et il devint le maître de la ville. Il affirma modestement qu'il n'était pas le prophète dont la venue était annoncée, mais il dit qu'il avait été envoyé, comme saint Jean-Baptiste, pour préparer les voies. Il confia plusieurs postes éminents à des membres de la classe ouvrière, et il établit un fonds de biens communs, entretenu d'abord par les contributions volontaires, mais bientôt par la réquisition. Les roues du Millenium ne tournaient cependant pas toutes seules. Mettre la girouette au sud n'empêche pas le vent du nord de tourner en tempête. Il y avait au conseil municipal des gens peu disposés à adopter dans son intégrité le nouveau régime, à déclarer Münster ville indépendante, à couper tous les ponts entre eux et cet Empire dont ils avaient toujours fait partie. Ils demandèrent à l'Évêque d'exercer son autorité. Mais au lieu d'envoyer des troupes, ce qu'il aurait pu faire sans peine puisqu'il était non pas un évêque moderne mais un évêque du Moyen Age, celui-ci lança une proclamation : il voulait voir, avant de mordre, si peut-être il ne suffirait pas d'aboyer.

Pendant quinze jours, il n'y eut pas de révoltes ouvertes. Mais le 9 février 1534, à l'aube, une bande de soldats anabaptistes s'empara du centre de la ville. Les conservateurs eurent vite fait de rassembler leurs forces et de résister, Évangéliques et Catholiques unis; le vieil Empire contre le nouveau Royaume. Ils envoyèrent un autre message à l'Évêque, demandant des secours immédiats.

L'Évêque promit, à condition que deux des portes de la Ville restassent à sa disposition après la suppression des désordres. Cependant les Anabaptistes commençaient à voir que si les troupes de l'Évêque arrivaient et les battaient c'en serait bientôt fait d'eux-mêmes et de la cause de la Réforme. Après quelques petites échauffourées, une trêve fut donc conclue entre les parties adverses et quand l'Évêque et sa troupe arrivèrent sous les portes de la ville, ils les trouvèrent fermées. La trêve signifiait cependant que le parti anabaptiste était en train de prendre le dessus, et Rothmann, qui avait cinq ans plus tôt inauguré le mouvement à Münster, envoya la lettre que voici en Westphalie et en Hollande :

« Bernard Rothmann, serviteur de Dieu, à tous ses frères qui vivent parmi les païens, salut et bénédiction divine! Sachez tous que le Père Éternel a envoyé parmi nous des prophètes qui proclament la pure parole de Dieu, avec le don merveilleux de la parole et dans l'esprit du Salut Éternel. Celui qui veut être sauvé, qu'il abandonne tous les biens de ce monde, et qu'il vienne, avec sa femme et ses enfants, nous retrouver ici dans la Nouvelle Jérusalem, à Sion, au Temple de Salomon. En plus des trésors du ciel, ils seront compensés au centuple, en argent et en biens, pour tout ce qu'ils auront laissé derrière eux [1]. »

Cette lettre produisit l'effet désiré parmi les gens à qui elle était destinée. Des commerçants mécontents, des fermiers malheureux, de pieux visionnaires, des moines errants, des réformateurs sociaux, des aventuriers politiques, une multitude de gens arrivèrent, encombrant les routes poussiéreuses qui allaient vers Münster, seuls ou avec des charrettes chargées de leurs biens. Ils atteignirent le but de leur voyage, comme il en avait été jadis pour Abraham et sa famille. « Ils se dirigèrent vers le pays de Chanaan, et au pays de Chanaan ils arrivèrent. » Beaucoup d'entre eux étaient de vrais fanatiques, qui croyaient fermement avoir trouvé la perle rare, tandis que certains n'étaient que d'égoïstes calculateurs, qui venaient manger l'huître pendant que les autres se partageaient les coquilles. Mais le grand événement, ce fut l'arrivée du prophète annoncé Jean Matthys, avec sa femme, jadis religieuse à Harlem, éblouissante de beauté. Peu de jours après celui-ci convoqua le peuple sur la place du Marché, et présentant comme Moïse deux

1. E. Belfort Bax, *The rise and fall of the Anabaptists*, p. 153.

tables de pierre, il annonça que le Seigneur l'avait chargé, ainsi que Jean de Leyde, d'enseigner au peuple la pure parole et le culte de Dieu. Et il affirma que contre la cité des Saints les puissances de ce monde ne pourraient jamais prévaloir : « que le Tout-Puissant soit notre doctrine et notre force, s'écria-t-il, et que la volonté de notre Père soit louée, qui nous a envoyés ici afin que nous trouvions la nouvelle Jérusalem, la cité de la régénération, le royaume de la millième année, selon sa Sainte Volonté. »

Si un homme parlait ainsi de nos jours, il passerait pour un imposteur ou un fou. Mais imaginons une société où les intérêts religieux tenaient la place aujourd'hui tenue chez nous par les questions politiques; imaginons une instabilité sociale aussi grande que celle de la Russie; rappelons-nous que, privés de communications rapides avec le monde extérieur, ne pouvant avoir aucun sentiment des proportions réelles des choses, ils considéraient leurs affaires locales comme placées au centre même de l'Univers. Tenons aussi compte de ce fait que la majorité des habitants de Münster étaient sans occupation régulière, qu'ils y avaient été attirés par l'attente d'événements surnaturels et d'une révolution sociale. Tout cela étant considéré, il semblera naturel qu'ils aient été entraînés par le premier meneur capable de donner le coup d'archet attendu sur un instrument parfaitement accordé.

Les circonstances locales se trouvaient en outre fortifiées dans leur action par le fait que des convictions profondes avaient été enracinées dans l'âme de tous les hommes que les principes de la Réforme avaient touchés. C'était la croyance au droit que tout chrétien possède de juger par lui-même en dehors de toute autorité religieuse, une révélation divine spéciale étant possible pour chaque individu en particulier; à l'égalité entre tous les chrétiens; au devoir qui s'imposait à eux de tout mettre en commun; à la nécessité de supprimer la médiation des prêtres; à l'imminente fin du monde qui établira le royaume de Dieu sur terre. On considérait que tout cela était vrai, parce que ni les riches ni les savants ne voulaient l'admettre : le royaume n'avait-il pas été promis aux pauvres et aux misérables? le Sauveur du Monde n'était-il pas un charpentier, un condamné? Le dernier article de ce credo n'était pas adopté par les Anabaptistes de l'Allemagne du Sud, mais dans l'Allemagne du Nord, c'était le bûcher prêt à flamber à la première étincelle. De la conviction que le jour de la vengeance est proche,

à la conviction que l'aide efficace des élus peut contribuer à hâter la venue de ce jour glorieux, il n'y avait qu'un pas.

Les chroniques du temps ont été rédigées, nous l'avons dit, par les ennemis de l'Anabaptisme, et des préjugés hostiles ont indubitablement influencé leurs récits. Tel, par exemple, le récit de l'évêque Franz von Waldeck, selon qui, dès que la ville de Münster fut en leur pouvoir, ils détruisirent tout ordre, tout droit chrétien, toute règle, toute police spirituelle et temporelle, et y menèrent une vie bestiale. Il se présenta indubitablement dans la ville, comme dans toute les grandes agglomérations humaines, des cas où les Anabaptistes firent preuve d'ignorance, de folie, de luxure, de cruauté, où ils commirent des crimes. Mais il est évident que la plupart étaient honnêtes, sincères, et que, dans les limites de leur intelligence, ils poursuivaient une fin élevée. Ce fut une tentative pitoyable pour réaliser un idéal vraiment noble. Pareils à ceux qui bâtirent la Tour de Babel, ils voulaient unir le ciel et la terre avec des matériaux terrestres. Le système contre lequel ils se révoltaient était cent fois pire que celui par lequel ils essayèrent de le remplacer.

La sainte cité de Sion était maintenant définitivement fondée à Münster et le règne des saints avait commencé. Mais les forces de l'Évêque assiégeaient la ville au dehors, et au dedans il y avait des tièdes, des traîtres et des espions. Un triage devint nécessaire pour éliminer les impies. Par une froide matinée de février, à l'aube, une bande armée d'Anabaptistes parcourut la ville en réveillant les habitants. Ils séparèrent les fidèles (c'est-à-dire ceux qui avaient reçu le baptême des adultes) d'avec les païens (c'est-à-dire des non baptisés) et ils donnèrent à ces derniers le choix entre un baptême immédiat et l'exil. Tous les gens consciencieux n'étaient pas de leur parti, puisqu'un grand nombre d'hommes, de femmes et d'enfants se déclarèrent prêts à affronter l'hiver, et l'Évêque, plutôt que de se soumettre à une cérémonie qui leur semblait dépourvue de sens, si ce n'est pis. Parmi ceux qui restèrent, trois cents furent baptisés le même jour. Et cette cérémonie sanctifiante fut continuée pendant deux jours encore.

Un système d'organisation communiste fut alors établi par décret : non pas la communauté complète de tous les biens, mais celle de l'argent seulement. « Un chrétien, déclare Rothmann, ne doit pas avoir d'argent. Tous ce que les frères et sœurs chrétiens possèdent appartient à l'un aussi bien qu'à l'autre. Les frères ne devront

posséder que leur nourriture, leurs vêtements, leur toit et leur foyer. Ceci est à moi aussi bien qu'à toi, et à toi aussi bien qu'à moi. » Tandis que la communauté revendiquait ainsi son droit sur toutes les propriétés (quoique, en fait, l'argent seul fût réellement confisqué) des fonctionnaires publics décrétaient combien de nourriture et de vêtements chaque propriétaire devait fournir pour l'entretien des citoyens pauvres et leur permettraient de garder le reste jusqu'au jour où on en aurait besoin. Une table commune fut organisée dans les différentes salles de la ville où chacun put aller prendre ses repas.

Obéir à la révélation intérieure, tel était le principe fondamental de la croyance anabaptiste; et, suivant en cela l'exemple de saint Paul, Jean Matthys se serait fait faute de désobéir à ce qu'il considérait comme des visions célestes. Un jour, tandis qu'il offrait à dîner à des amis, on le vit tout à coup changer d'attitude; il parut absorbé, pareil à celui qui écoute une voix intérieure. Puis il leva les deux mains, quitta la table et s'écria : « Cher Père, que ta volonté soit faite et non la mienne. » Il embrassa ensuite chacun de ses hôtes, leur dit : « adieu » et : « que la paix de Dieu soit avec vous », et sortit de la pièce. Le lendemain, il emmena vingt compagnons environ : la petite bande sortit de la ville et s'en alla attaquer l'armée de l'Évêque. Les malheureux furent naturellement tous mis en pièces. Le corps de Matthys en particulier fut littéralement haché en petits morceaux; et les hommes de l'Évêque appelèrent les Anabaptistes par-dessus les murs de la ville, les invitant à venir chercher leur chef. Les critiques hostiles ont soutenu que Matthys était un démagogue égoïste qui poursuivait, en aspirant au pouvoir, des fins intéressées : le sacrifice inutile de cette mort héroïque prouve la fausseté de l'allégation.

Jean Bockelson, Jean de Leyde, devint chef à sa place et, ainsi que John Robinson le disait environ un siècle plus tard en parlant d'un aventurier d'une tout autre espèce : « Si quelqu'un apporte des rames, il apporte des voiles aussi. » Jean de Leyde commença donc par rendre sa position plus absolue en abolissant le conseil municipal et en prenant tout le pouvoir en main. Il encouragea le fanatisme religieux qui se manifestait déjà sous des formes étranges : danses sauvages exécutées dans la rue par des femmes, poursuite des impies par une populace armée de sabres qui criait : « Père, Père, éclaire-nous. » Il institua un régime qui a été considéré par

les uns comme un régime de licence effrénée et qui n'est pas sans avoir, d'autre part, trouvé des défenseurs. Un édit annula tous les mariages existants; tout homme et toute femme adultes durent se marier; la polygamie fut instituée, le choix du mari étant laissé à la femme, et les femmes mariées pouvant choisir leur époux primitif à condition d'embrasser les nouvelles arrivées et de leur souhaiter la bienvenue en les appelant « Chère Sœur Chrétienne ». Ce qui prouve que le nouvel état de choses ne tendait pas à supprimer toute relation régulière entre les sexes, c'est que le choix fut laissé aux femmes et qu'un édit sévère fut promulgué contre l'adultère. Ces réformes étaient sans doute inspirées par des motifs plus ou moins purs, dont quelques-uns peuvent cependant se justifier. Pendant le siège il y avait dans la ville de Münster trois fois plus de femmes que d'hommes. Sous le système féodal, qui commençait tout juste à se désagréger une femme courait de réels dangers quand elle n'avait pas de protecteur; et cela plus que jamais en des temps si troublés. Voulait-on que le Royaume des Saints s'établît d'une manière permanente et qu'il s'étendît, il fallait aussi que la population de la capitale du Royaume s'accrût, et cela non seulement par l'adhésion suspecte des impies, mais par la multiplication des saints. De plus, la Bible ne déclarait-elle pas que la polygamie était la forme de mariage conforme à la volonté divine, dans cette société qui devait servir de modèle aux Saints? En dépit de tant d'arguments excellents le nouvel état de choses ne fonctionna pas sans heurts. Les chères sœurs chrétiennes qui avaient été les bienvenues donnaient parfois du fil à retordre, si bien que beaucoup de commères qui persistaient à se dénoncer entre elles durent poursuivre en prison le cours de leurs réflexions : les autorités furent obligées de reconnaître que même parmi les Saints il est de tristes circonstances où l'on doit permettre le divorce.

Bockelson, naturellement, s'empressa de se conformer à la législation nouvelle. Il prit trois femmes, et l'une d'entre elles, Divara, la jolie veuve de Matthys, fut proclamée reine : les autres durent lui obéir. Les honneurs et le pouvoir sont, pour une tête légère, pareils à l'eau salée : plus on en boit et plus on a soif. A Bockelson ne manquait pas le sens de la mise en scène, il savait déployer le faste nécessaire pour inspirer le respect et asseoir son autorité. Il ne parut donc en public que somptueusement vêtu de soie et de velours, entouré d'une garde du corps, une couronne étincelante

de pierreries sur la tête, un sceptre ciselé à la main, autour du cou une lourde chaîne d'or. Celle-ci est encore conservée à Münster, avec d'autres souvenirs d'un genre tout différent. Sa personne, annonçait-il, était indigne d'une telle magnificence. C'est comme représentant du Très-Haut qu'il jugeait convenable et nécessaire de s'orner ainsi. Il voulait seulement donner un avant-goût suggestif du jour prochain où, à côté des splendeurs célestes, les tables et les chaises de la fête de tous les Saints n'auraient pas plus d'éclat que les cailloux de la rue.

Ce cérémonial fut accepté par la majorité de ses disciples qui lui demeurèrent fidèles pendant toute la durée du siège. Il y eut bien, la chose est inévitable, des complots ourdis contre lui, mais l'empire qu'il exerçait sur le peuple lui permit de les déjouer. Un jour par exemple il annonça que l'heure bienheureuse était enfin venue pour tous de partir sous sa direction — la direction de leur roi — pour gagner la terre promise. Quand dix mille personnes environ se furent rassemblées sur la place publique, Jean parut suivi de sa suite splendide, et il annonça qu'il avait seulement voulu les éprouver, car l'heure n'était pas venue. Mais il les invita à un festin. Des bancs et des tables, des victuailles et des boissons furent apportés, et il les servit lui-même, aidé de ses courtisans et de leurs épouses. A la fin du repas Jean se leva et déclara que Dieu l'avait relevé de ses fonctions royales; il allait abdiquer. Sur quoi un des prophètes se leva à son tour et annonça comme quoi Dieu lui avait fait part de ce projet de leur cher frère, mais que cette intention, toute louable qu'elle fût, ne se réaliserait pas, et qu'il resterait roi. Le peuple cria alors son assentiment unanime et la fonction de Jean fut affermie par ce plébiscite.

Il est curieux de noter qu'à Münster, comme partout en temps de guerre, le besoin de distractions se faisait fortement sentir. L'amour des fêtes fut grand pendant tout le Moyen Age, et Jean eut soin de fournir des plaisirs au peuple, pour détourner ses pensées de toutes les misères que le siège amenait avec lui. Mais des fêtes et des représentations théâtrales ne nourrissent pas une ville : et pour la solution de ce problème, qui devenait chaque jour plus pressant, ces remèdes n'étaient pas plus efficaces qu'un emplâtre sur une jambe de bois. Tous les stocks de provisions furent saisis, toutes les bêtes abattues; mais la famine n'en approchait pas moins à grands pas. On proclama alors que pendant quatre jours tous ceux qui

voulaient quitter la ville auraient le droit de le faire, mais que ceux qui voudraient partir après la date indiquée seraient mis à mort comme traîtres. Beaucoup de citoyens aimèrent mieux courir le risque de tomber sur l'armée de l'Évêque que de mourir de faim dans la ville. Parmi ceux qui partirent, un grand nombre furent mis à mort par les troupes de l'Évêque. On voulut refouler le reste dans la ville, et quand les malheureux eurent résisté et que la plupart des hommes eurent été tués, le restant fut dispersé par groupes dans différentes villes à travers la province. Leur sort n'empêcha pas d'autres de s'enfuir. Bockelson avait fait largement usage de ses privilèges royaux; il avait alors, en avril 1535, quinze femmes. Quatorze d'entre elles, accompagnées d'un grand nombre d'autres femmes et de presque tous les enfants, quittèrent la ville, probablement d'accord avec les autorités, en dépit d'un édit sévère contre les désertions : car les chiens, les chats, les souris avaient été mangés; on dit même qu'il y aurait eu des cas de cannibalisme. Gresbeck cependant qui vécut dans la ville pendant toute la durée du siège, et qui en fut le chroniqueur hostile, dit dans ses *Geschichstsquellen des Bisthum Münster* que ce dernier point ne put être prouvé.

Ce Gresbeck avait pris une part importante aux affaires de Münster, mais il décida de quitter le navire quand il le vit prêt à sombrer. Le 24 mai 1537 il escalada les murs de la ville avec cinq hommes qu'il s'était adjoints; quand ils eurent été pris par les soldats de l'Évêque, ils racontèrent à quelle extrémité la ville était réduite, indiquèrent les points faibles de la défense, proposèrent un plan d'attaque avantageux, et offrirent, en échange d'une certaine somme, d'introduire les assiégeants dans la ville. L'offre fut acceptée et dsns la nuit du 24 juin Gresbeck et un de ses compagnons, Hans von der Langer Straten, conduisirent quelques hommes de l'Évêque là où le fossé était peu profond et la garnison peu nombreuse. Quand les échelles furent découvertes, les assaillants étaient déjà sur les murs, dans les rues. Un combat acharné s'ensuivit, de rue en rue, de maison en maison. Le palais de Jean de Leyde fut pris au moment où il le quittait; mais on s'empara de sa femme et on l'obligea à donner les clefs des portes de la ville, qui furent ouvertes et par où toutes les forces de l'Évêque affluèrent. Le combat continua pourtant, de petits groupes d'Anabaptistes se faisait mettre en pièces les uns après les autres, jusqu'au moment où, le 25 juin 1535 à midi, la résistance cessa. Mais le massacre

continua. La ville fut abandonnée à la soldatesque pour le pillage et la destruction. Des hommes et des femmes étaient jetés par les fenêtres et reçus sur des piques dans la rue. Les chaussées, les maisons, regorgeaient de morts. Ceux qui échappèrent au massacre furent condamnés à mort avec des formalités presque aussi sommaires, et exécutés. Parmi ceux-là se trouvait la reine de Jean de Leyde, la belle Divara, qui ne voulut pas renier sa foi anabaptiste et fut décapitée sur le parvis de la cathédrale.

Après sa fuite, Bockelson s'était caché dans une des tours qui flanquaient les portes de la ville : mais un enfant est toujours flatté de faire voir qu'il est le détenteur d'un secret important, et ce fut effectivement un enfant qui révéla aux soldats l'endroit où il s'était caché. Jean essaya de les tenir à distance en leur défendant de toucher à l'oint du Seigneur. Mais ils se jetèrent sur lui en criant : « Roi de paille ! Si tu as quelque pouvoir, sauve-toi de nous. » Amené devant l'Évêque, il s'entendit demander avec ironie (le souvenir d'un autre et plus grand procès était présent, peut-être, à l'esprit de l'Évêque) : « Es-tu roi ? » A quoi Jean de Leyde répondit : « Es-tu évêque ? » Et quand on lui demanda de quel droit il avait usurpé le pouvoir à Münster, il répondit encore une fois hardiment : « Qui t'a donné droit et pouvoir sur la ville de Münster ? » L'Évêque répondit qu'il avait été élu par le chapitre de la Cathédrale et confirmé par l'Empereur et le Pape, à quoi Jean répondit : « Et moi, j'ai été appelé au pouvoir par Dieu et par ses prophètes. »

Quand on lui reprocha les souffrances, les morts dont il avait été cause, il dit que plutôt que de céder il eût tenu jusqu'à ce que chacun fut mort de faim ; que, si l'Évêque voulait rentrer dans tous ses frais, il n'avait qu'à le mettre, lui, Jean de Leyde, dans une cage et à l'exhiber pour un *gulden* par tête : il pourrait ainsi payer toutes ses dépenses de guerre, et ses dettes particulières aussi, aux dépens des gens désireux de voir le roi de Sion. « Bien, dit l'Évêque, je te mettrai dans une cage, sois en sûr, mais ce ne sera pas comme tu l'espères. »

Les autres chefs anabaptistes, Bernard Knipperdollink et Bernard Krechting, avaient été pris quand la ville était tombée. Ils furent mis chacun dans une cage de fer, en compagnie de Jean Bockelson et promenés à travers les villes et les villages du duché, exposés aux insultes de la multitude qui se pressait pour les voir. Après avoir été ainsi exhibés pendant six mois, on les ramena à la ville où

Jean avait régné, tout-puissant et maître absolu du pouvoir, et là, sur la place publique, leur chair fut torturée avec des fers rouges, leurs langues arrachées : finalement, on les mit à mort d'un coup de poignard. Leurs corps furent alors replacés dans les cages où ils avaient été exposés et on accrocha ces reliques sinistres tout en haut du clocher de l'église de Saint-Lamberti à Münster. C'est là qu'ils se balancèrent, visités seulement par le vent et par la tempête, pendant trois siècles. Quand il y a vingt ans environ on rebâtit la ville, ils furent descendus, puis remis en place. Ils pendaient encore là-haut quand la grande guerre éclata. Je ne sais si ces souvenirs d'un traitement barbare sont encore à leur place. Il se peut que ce désir d'en imposer par la peur, cause de la destruction de la cathédrale de Reims, soit aussi la cause qui a fait conserver avec tant de soin les lugubres pendentifs de la Lamberti-Kirche.

Avec la chute de Münster le type de l'Anabaptisme militant disparut en dépit d'efforts infructueux faits çà et là pour le rappeler à la vie. On a pu constater que deux tendances différentes s'étaient dès le début manifestées parmi les Anabaptistes, l'une théologique et ascétique, qui faisait du baptême des adultes la clef du Christianisme, qui réclamait la séparation de l'Église et de l'État, et qui refusait de recourir à la force, l'autre économique et politique surtout, qui voulait l'établissement du règne du ciel sur la terre, et qui était toute prête à user de la force pour y parvenir. Mais ceux qui employèrent le glaive ayant péri par le glaive, il reste maintenant à voir s'ils se trouvèrent avoir entraîné leurs frères pacifiques dans leur chute. La destruction de l'élément militant à Münster donna à ceux qui avaient désapprouvé l'emploi de la force une occasion de regagner l'influence qu'ils avaient perdue. Ils eurent la sagesse de comprendre qu'il leur fallait, s'ils voulaient vivre, se détacher autant que possible des Münstériens. Ils entendirent la voix du Seigneur qui leur disait, comme à Isaïe : « Dans le retour et dans le repos vous serez sauvés, dans le repos et la confiance sera votre force. » A partir de ce jour l'Anabaptisme cessa de viser à la révolution sociale et devint un mouvement exclusivement religieux. Ses adhérents ne purent cependant pas se soustraire à la haine que leurs frères de Münster avaient attirée sur leur nom. Pendant plus d'un siècle, dans les sphères conservatrices et gouvernementales, le nom d'« Anabaptiste » éveilla les mêmes idées que le nom de « Nihiliste » dans la Russie d'aujourd'hui, impliquant des tendances dan-

gereuses, socialistes ou révolutionnaires. On a souvent considéré le mouvement comme la continuation de la Guerre des Paysans, terminée en 1525. Des conditions économiques furent, essentiellement, la cause de l'une et de l'autre. Mais la Guerre des Paysans se trouva surtout être une révolte des serfs ruraux contre le système féodal, tandis que le Münsterisme fut un mouvement urbain, dont les commerçants tenaient la tête et où les paysans qui sympathisaient avec eux ne jouaient que le rôle secondaire. De part et d'autre le prédicateur, le prophète, joua le premier rôle : ce qui donna une forme théologique aux convictions profondément religieuses professées par beaucoup — par la majorité sans doute — des citadins et des paysans.

Il n'est pas de tempête qui puisse éteindre les étoiles : après la chute de Münster les éléments conservateurs qui existaient, en Allemagne et en Hollande, parmi les Anabaptistes reprirent peu à peu courage et se réunirent dans la Frise, sous la direction de Menno Simons. Celui-ci systématisa les doctrines des Anabaptistes, leur donnant pour centre la question du baptême des enfants. C'était là, selon lui, la vraie ligne de démarcation entre eux-mêmes et leurs adversaires : telle la circoncision pour saint Paul. A cette époque l'Église et l'État se trouvaient partout réunis, et tous les individus, sauf les juifs, étaient obligés par la loi à faire partie de l'Église d'État en baptisant leurs enfants. Il en résultait que faire partie d'une Église n'avait aucun rapport avec la conviction personnelle, la piété, et la vertu. Les criminels dans leur prison étaient, d'une façon parfaitement régulière, membres de l'Église : car, sauf dans le cas d'hérétiques condamnés, l'excommunication était presque inconnue. On commença alors à se poser bien des questions. N'appartient-on à une Église que par le hasard de la naissance? Ne devrait-on pas reconnaître comme membres de l'Église ceux-là seuls qui professent ouvertement leur foi dans le Christ et acceptent celui-ci comme leur maître? L'Église doit-elle être identifiée au monde, ou séparée de lui? Doit-elle accepter l'emploi que l'État fait du glaive, ou doit-elle s'en tenir au glaive de l'Esprit? L'autorité finale, en matière de religion, doit-elle être attribuée au magistrat ou à la Bible? Doit-on imposer la foi, ou doit-on libérer la conscience de l'individu? L'Église est-elle essentiellement une hiérarchie, ou une assemblée de croyants? A bas la messe! A bas le culte, le rituel, les doctrines qui ne peuvent être fondées sur l'autorité de l'Écriture! Et, en fait d'Écriture,

ce n'est pas l'Ancien Testament, antérieur au Christianisme, qui doit servir de règle. C'est le Nouveau Testament qui est chrétien : sinon le Judaïsme, le Paganisme, l'esprit mondain, envahiront l'Église. « Tant qu'ils continueront à baptiser des enfants inconscients, dit Menno[1], tant qu'ils considéreront que tous ceux qu'ils ont baptisés sont des Chrétiens, qu'ils dispenseront l'Eucharistie aux impénitents, qu'ils admettront les voleurs, les amis du luxe, les intempérants, et leurs congénères dans la communion de leur Église, le monde continuera à être leur Église et leur Église le monde[2]. » D'après les Mennonites les juifs étaient plus près de la vérité qu'ils ne croyaient quand ils disaient en parlant du temple qui aurait dû être composé des membres vivants du Christ : « Voyez de quelles pierres il est fait. »

Menno insistait sur l'abîme qui le séparait des Münstériens. « Nous n'avons rien en commun avec la doctrine abominable, les désordres, l'insurrection, les appétits sanguinaires, la polygamie et les abominations des faux prophètes. Que dis-je? nous haïssons nous-mêmes de tels enseignements de toutes nos forces, nous les tenons pour des hérésies flagrantes, pour des embûches tendues à la conscience, des déceptions, des séductions, des fraudes; pour des doctrines pestilentielles, maudites et rejetées par toutes les Écritures. Voyez, cher lecteur, telle est ma position, ma confession, concernant les Münstériens, et la position de tous ceux qui sont admis et acceptés en qualité de frères et de sœurs parmi nous. Nous reconnaissons qu'au nombre des faux prophètes il en est qui furent, pour ce qui est de la forme extérieure, baptisés selon le même rite que nous, de même que des voleurs, des assassins, des brigands, des sorciers et pareille canaille ont été baptisés avec vous. Doit-on méconnaître les bons anges parce que Lucifer fut orgueilleux et qu'il a mérité sa peine? Tous les apôtres sont-ils des traîtres parce que Judas trahit? Faut-il rendre les apôtres responsables du fait que les Nicolaitains, si on en croit les récits d'Eusèbe, possédaient leurs femmes en commun? Et si nous devons être Münstériens uniquement à cause du baptême, nos adversaires doivent alors être des parjures, des assassins, des brigands, des voleurs, des

1. Dans les Pays-Bas il est d'usage que le fils prenne le nom de baptême de son père en y ajoutant « zoon ». Ce nom était habituellement négligé. Menno Simons est toujours appelé, non pas Simonszoon, mais par son nom personnel.
2. *Complete Works of Menno Simons*, Elkhart, Indiana U. S. A., 1871, II, 70.

canailles, car tous ceux-là ont reçu le même baptême qu'eux. Cela ne peut être ni réfuté, ni nié. Oh non! Les Écritures n'enseignent pas que nous sommes baptisés en un seul corps par un signe extérieur, tel que l'eau, mais que notre baptême, œuvre d'un seul esprit, fait de nous un seul corps[1]. »

Sous la direction de Menno, l'Anabaptisme prit de la cohésion et gagna du terrain. En 1546 Menno s'établit près d'Oldersloe, dans le Holstein, sur les terres de Bartholomé von Ahlefeld, un gentilhomme qui avait été témoin des persécutions et du martyre des Anabaptistes en Hollande et qui, sans se joindre à eux, avait toutefois pu constater qu'ils étaient doux et laborieux. L'influence de Menno s'étendit en Hollande et en 1559, après sa mort, le pays devint le centre de réunion de plusieurs groupes anabaptistes.

L'Anabaptiste étant, par son caractère même, un individualiste, la force centrifuge était plus forte que la force centripète. « La dissidence du Dissent », pour parler comme Matthew Arnold, aboutit à la formation de groupes relativement restreints, dispersés, dépendant de quelque chef local, s'appelant généralement de son nom, et se séparant de leurs frères sur quelque point de doctrine et d'usage, souvent insignifiant, souvent absurde. Tels, par exemple, les disciples suisses de Jacob Amman, qui n'admettaient pas qu'on se servît de boutons, ni qu'on se rasât. Mais derrière toutes ces querelles subsistait l'adhésion à certaines doctrines, à certains usages, qui différenciaient nettement les Anabaptistes des Catholiques et des Protestants, et qui leur assuraient une position définie dans le monde de leur temps, et une influence importante non seulement sur ce temps, mais sur les générations à venir. Le jour où ils prirent le parti de fonder des sociétés respectables et industrieuses, la vieille hostilité à leur égard s'émoussa. Après 1581 on cessa de les persécuter. La Hollande devint un asile pour toutes les sectes protestantes, l'Anabaptisme compris. En 1672, les Anabaptistes, jadis un objet de terreur, étaient devenus une communauté religieuse légalement reconnue, avec un droit indiscuté à l'existence et au libre exercice de leur culte.

La Guerre des Paysans et le royaume de Münster avaient fait du nom d'Anabaptiste la terreur de tous les pays d'Europe. L'Angleterre en particulier essaya d'organiser une stricte quarantaine

1. *Works*, II, 326, 301, 82.

contre l'importation du fléau. En 1535, puis en 1538, de sévères édits furent promulgués, menaçant de mort ou d'exil « divers étrangers appartenant à la secte et fausse croyance des Anabaptistes ou Sacramentaires, récemment débarqués dans le Royaume-Uni ». En 1536, dix personnes furent prises dans le filet et condamnées à mort, dix autres sauvèrent leur vie par une rétractation.

En dépit de ce zèle pour la vraie foi, l'Anabaptisme gagna du terrain : chose plus grave au point de vue conservateur, ses doctrines se répandirent, agirent comme un levain parmi bien des gens qui ne devaient jamais devenir des Anabaptistes. En Hollande un groupe s'était formé autour de Henri Nicklaes, connu généralement sous le nom de « H. N. ». Un de ses disciples, Christophe Vitell, était Anglais : il rapporta, en rentrant dans son pays, sous le règne de la reine Marie, les livres et la doctrine de « H. N. » et fonda la « famille de l'Amour ». Ce qui a été dit de David Georg, le maître de Nicklaes, on peut le dire aussi de Nicklaes et de Vitell : « que le premier pondit l'œuf, mais que le second couva les poussins ». Les adversaires des « Familistes » les taxèrent de pratiques immorales, et si le fait n'est pas prouvé (car leur histoire est obscure) il est clair qu'ils exercèrent directement peu d'influence. Ils disparurent avec les sectes innombrables qui pullulèrent en Angleterre vers le milieu du XVIIe siècle. Mais ils laissèrent sans doute le terrain préparé pour la croissance de la graine anabaptiste transplantée de Hollande. Puritains, Séparatistes, Brownistes, Indépendants, Ranters, Quakers, tous s'assirent à la table servie par les Anabaptistes, et mangèrent, ceux-ci d'un plat, ceux-là d'un autre. Les plus voraces furent les disciples de Robert Browne, appelés plus tard « Indépendants » ou Congrégationalistes. En 1593 ces derniers étaient, en Angleterre, au nombre de vingt mille, si nous en croyons les lamentations de Sir Walter Raleigh au Parlement. Dans cette époque passionnée, qui s'éveillait à la liberté religieuse, il n'est pas facile toujours de dire à qui chacun doit ses idées. Le monde protestant tout entier apprenait la logique. Si Luther pouvait rejeter l'autorité de l'Église de Rome, pourquoi les Anabaptistes ne pourraient-ils pas rejeter l'autorité de Luther? Pourquoi les Indépendants ne se sépareraient-ils pas de l'Église d'Angleterre? Pourquoi un homme reconnaîtrait-il une autorité supérieure à la sienne? S'arrêter avant d'en venir là n'eut guère semblé logique, l'Église établie quelle qu'elle fût, romaine, luthérienne, calviniste, anglicane, peu importe,

n'apparaissait à ces âmes ardentes que comme la jetée du port dans lequel on s'embarque. Un vaisseau s'en détache après l'autre pour entreprendre son fructueux voyage; elle reste, les pieds dans la vase, et les flancs balayés par tous les courants, ne gardant que ce qu'on y a jeté en partant. Le résultat de cette fermentation logique, ce fut la formation de nombreuses sectes qui reposaient sur l'individualisme le plus absolu, ayant à peine assez de ciment pour en empêcher la désagrégation. Cette tendance de ce qui est divisé à se subdiviser encore trouva, plus de deux siècles plus tard, son expression classique chez les Irvingites, ou, pour parler comme eux, parmi les membres de l'Église Catholique Apostolique. Dans une petite ville d'Écosse les membres de cette secte s'étaient séparés, groupe après groupe, si bien qu'il ne resta bientôt plus que deux fidèles. un vieil homme et une vieille femme. « Et bien, Janet, dit à la femme, un de ses amis, je suppose que vous considérez que Jean et vous êtes les seuls vrais représentants des apôtres laissés sur terre — Eh non, dit-elle. Je ne suis pas si sûre que cela de Jean. »

De ce chaos ecclésiastique émergea vers la fin du XVIe siècle un certain John Smyth, prédicateur dans la ville de Lincoln en 1600 et, en 1607, pasteur d'une congrégation séparatiste à Gainsborough. La région avait reçu la semence anabaptiste, et quelques grains avaient germé. Smyth et ses amis en étaient arrivés à cette conclusion que l'Église d'Angleterre n'était pas conforme au modèle du Nouveau Testament, ce qui ne facilita naturellement pas leurs rapports avec les autorités; et cela d'autant plus que bien d'autres avec eux avaient fait la même découverte. « En conséquence, écrit William Bradford, ils ne purent longtemps vivre en paix, mais furent pourchassés et persécutés de toutes parts, si bien que leurs anciennes afflictions n'étaient que morsures de puces en comparaison de celles qui les accablèrent maintenant. Car les uns furent pris et emprisonnés, les autres eurent leurs maisons entourées et surveillées jour et nuit, et échappèrent à grand'peine des mains de leurs persécuteurs. La plupart durent abandonner leurs maisons et habitations et leurs moyens de subsistance[1]. » Smyth et son Église décidèrent, quoique les ports fussent mis en garde contre l'émigration non autorisée, de fuir et de rejoindre des amis qui s'étaient établis à Amsterdam. Ils y parvinrent.

4. William Bradford, *History of Plimouth Plantation*, ch. I, (6).

Cependant dans le Nottinghamshire, comté limitrophe du comté de Lincoln où se trouve Gainsborough, vivait Thomas Helwys, dont la maison était un centre de réunion pour le clergé puritain et pour tous ceux que passionnaient les grands problèmes religieux de l'époque. Bientôt les discussions devinrent trop absorbantes pour laisser la place à une autre occupation. Si l'Église chrétienne ne doit être composée que de chrétiens, alors l'Église d'Angleterre ne peut être considérée comme une vraie Église. Donc, il faut s'en séparer. Mais puisqu'un séparatiste ne peut, en Angleterre, vivre qu'en prison, il faut quitter l'Angleterre. Ainsi raisonna Thomas Helwys et il partit. En disant qu'un séparatiste avait de bonnes raisons de partir, cet esprit logique négligea sans doute de dire que la même chose était vraie de deux séparatistes. Car quand il arriva en Hollande — et il y parvint sans encombres — il laissa sa femme derrière lui. Elle ne tarda pas à être arrêtée et emprisonnée. Après quoi, on la perd de vue.

Helwys n'alla pas seulement à Amsterdam pour s'affilier à une Église qui avait son approbation. Il devint immédiatement un membre actif de la congrégation de John Smyth, et bientôt même un membre querelleur de cette congrégation. Dans toute discussion religieuse un peu passionnée on court le risque de perdre le sens des proportions, les petites choses sont démesurément grossies et la grandeur des vraiment grandes choses en est diminuée. La mouche sur la vitre devient une vache dans la prairie. Nous voyons ainsi Smyth et Helwys se battre à coups d'arguments avec les séparatistes de l'Église d'Angleterre qui les avaient précédés à Amsterdam, sur la question de savoir si on a le droit de se servir d'une traduction de la Bible pour le service public. Ici encore, ils se fondent sur la logique. Pas d'écrits apocryphes, seules les Écritures canoniques doivent être employées dans l'Église pendant le service divin : or toute traduction écrite est un écrit apocryphe et ne fait point partie de l'Écriture canonique — donc, aucune traduction écrite ne doit régulièrement être employée dans l'Église pendant le service divin, on devra apporter les originaux grecs et hébreux et les traduire de vive voix. En quoi évitaient-ils ainsi des erreurs dans la traduction, en quoi préservaient-ils le caractère sacré des Écritures inspirées, c'est ce qu'ils négligent de nous dire. Mais Smyth explique : « Il n'y a pas de meilleures raisons pour introduire dans l'Église des traductions de l'Écriture et pour les

employer comme faisant partie du culte que pour introduire des expositions, des paraphrases et des sermons ayant pour thème l'Écriture, vu que tout cela est également humain si l'on considère la mise en œuvre, également divin si on considère les matériaux mis en œuvre[1]. »

Le livre de Smyth, *Des différences*, contient « certaines questions auxquelles nous voudrions des réponses directes et solides, avec preuves tirées des Écritures ». Parmi les soixante et une questions, notons celles-ci : « Si le mètre, le rythme, le temps, ne tendent pas à éteindre l'Esprit? Si la spontanéité n'est pas aussi nécessaire pour ce qui concerne le chant et les mots que le sujet? » Le fondement du système de pensée qui s'est transmis des Anabaptistes à Smyth et à Helwys par l'intermédiaire des séparatistes, c'est la liberté individuelle. L'ordre établi, quel qu'il soit, n'est pas institué par l'individu; il constitue par conséquent une limitation de sa liberté. Les Anabaptistes et beaucoup des héritiers de leurs pensées étaient pour la plupart attachés à cette croyance qui constitue le fond de la théologie mystique : que moins il y a de l'homme, plus il y a de Dieu. Ils ont donc méprisé les signes caractéristiques d'une forte personnalité — par exemple, un plan préconçu, une préparation avant de parler au public —, et ils ont identifié l'individu avec son « moi » présent, ses sentiments, ses désirs passagers. Rien ne doit venir contrecarrer l'impulsion intérieure du moment. Si le sens commun les empêcha de pousser leur raisonnement jusqu'à cette conclusion extrême, ce n'en est pas moins dans cette direction qu'ils étaient poussés par leur tournure d'esprit et leurs habitudes.

A Amsterdam Smyth et Helwys rencontrèrent les Mennonites qui perpétuaient, sous un autre nom, les doctrines des Anabaptistes conservateurs. Ces deux hommes, à la recherche de la vraie Église, comprirent bien que la doctrine du baptême des adultes était le complément nécessaire de leur attitude individualiste. Ils commencèrent par railler leurs frères séparatistes anglais d'Amsterdam, assez illogiques pour croire que l'Église d'Angleterre n'était pas la vraie Église, et pour croire cependant à la valeur du baptême que cette Église leur avait administré dans leur enfance. Ou les deux — Église et baptême — étaient vrais, ou les deux étaient faux. Ce dilemme avait déjà quelquefois troublé les séparatistes, mais ils s'en

1. John Smyth, *Differences of the Churches of the Separation*, p. 10.

étaient détournés de peur, en admettant un second baptême, d'être identifiés avec les Anabaptistes abhorrés. Smyth comprit qu'il ne trouverait pas la paix tant qu'il n'aurait pas reçu un baptême authentique. Il ne s'adressa pas aux Mennonites, il comprit qu'il ne servirait à rien de s'adresser à ses frères, les séparatistes. Il fit donc la seule chose possible, il se baptisa lui-même, méritant ainsi le surnom sous lequel il est connu du « Se-baptiste ». Il baptisa ensuite Thomas Helwys et d'autres encore; ils réélirent Smyth pasteur, en élirent d'autres pour l'assister, et ils crurent avoir organisé pour la première fois, entre Anglais, une vraie Église d'après le modèle apostolique primitif. Ils ne virent pas la contradiction qui existe entre cette doctrine d'une lumière intérieure qui doit tout diriger : foi, conduite, organisation, et la conviction que toutes les questions sont tranchées en dernier ressort par la Bible. L'existence d'une règle extérieure n'annulait-elle pas l'autonomie de la règle intérieure? De plus, la lumière intérieure n'était pas le privilège de chacun, c'était le privilège de certains, qui agissaient d'après ce qu'ils croyaient être les ordres de la Bible. On avait organisé une Église qui ne possédait ni l'autorité de la tradition ni celle de la conscience individuelle. Malgré tant de tentatives faites pour se montrer absolument indépendants, on a toujours fini par chercher des béquilles où s'appuyer.

Cet acte d'auto-baptême souleva une tempête ecclésiastique. S'il y tenait, pourquoi Smyth ne s'était-il pas adressé aux Mennonites qui pratiquaient le baptême des adultes depuis longtemps déjà? L'objection apparut à Smyth d'abord comme plausible, puis comme sérieuse, enfin comme décisive : en se baptisant lui-même et en en baptisant d'autres tandis qu'il y avait là une vraie Église à sa portée, il avait agi d'une manière coupable. Tout était donc à recommencer et il fallait maintenant se faire administrer le baptême par les ministres de cette véritable Église que l'on venait de découvrir. Mais Helwys tint bon. Il avait parcouru une lieue avec Smyth, il ne voulait pas en parcourir deux. Il ne voulait pas entendre parler d'un autre baptême. Cette insistance sur la nécessité d'une succession apostolique était, selon lui, aussi tyrannique que les exigences de l'Église d'Angleterre ou de l'Église de Rome elle-même. De plus on ne savait d'ailleurs absolument pas de qui les Mennonites tenaient leur droit d'administrer le baptême aux adultes; on n'avait aucune garantie que ce droit remontât aux apôtres. Quelle est la

personne qui peut dire en vertu de quelle autorité saint Jean-Baptiste fut lui-même baptisé? N'est-ce pas à tous les disciples du Christ, et non pas seulement aux ministres de l'Église qu'il s'adressa quand il ordonna de faire des disciples et de les baptiser? Parmi les nombreuses erreurs de Smyth (car celui-ci professait, concernant l'Incarnation, des vues que Helwys tenait pour suspectes) l'erreur principale était « que l'Église et les ministres doivent s'organiser par voie de succession, contrairement à ce qu'il avait professé au début, par la parole et par l'écrit. Et cela par une soi-disant succession dont il ne peut expliquer ni les sources ni les aboutissants[1]. Helwys et une douzaine de ses disciples prirent donc le parti d'« expulser » Smyth et ses amis, et de constituer pour leur compte une Église apostolique pure.

En lisant l'histoire de ces mesquines querelles religieuses, on risque fort de tomber dans la même erreur que leurs auteurs et de perdre le sens de la proportion. Les points en litige étaient peu importants, mais le but que ces discussions dissimulent était grand. Helwys et Smyth cherchaient tous deux consciencieusement la vérité et la vérité seule. Vivre, c'était pour eux progresser : car ils savaient que les barreaux d'une échelle sont faits pour servir non de perchoirs, mais de degrés. Ils étaient d'accord avec un de leurs adversaires, le Révérend John Robinson, dans cette conviction « que Dieu a encore de la lumière à faire jaillir de sa Parole sacrée ».

Ainsi non seulement leur mobile profond était essentiellement noble, mais leur façon de le comprendre, si bornée fût-elle, restait juste. Ils sentaient la grande importance de l'élément individuel dans la vie humaine, le recherchaient jusque dans ses manifestations les plus obscures, et lui rendaient hommage. Le caractère corporatif de la vie, les relations d'interdépendance auxquelles chacun se trouve soumis, l'effet modificateur de l'hérédité et du milieu, l'absorption du caractère par l'atmosphère ambiante, à tout cela leurs yeux étaient fermés. Le monde a besoin qu'on attire son attention sur les aspects multiples de la vie. Ce serait trop exiger que de vouloir qu'un même avocat les mette tous en lumière. S'il exprime en conscience son message propre, il rend service à l'humanité.

Smyth continua de sympathiser avec les Mennonites. Mais en 1612, un an après la rupture avec Helwys, il mourut, sortant enfin de

1. *A Declaration of Faith*, Seg. B., 2.

cette société qui avait été pour lui, au sens propre du mot, une Église militante pour entrer dans le sein de cette vraie Église qu'il avait cherchée toute sa vie. Trois ans après sa congrégation se joignit aux Mennonites. Vers le temps de sa mort Helwys et sa poignée de disciples en vinrent à cette conclusion qu'on n'a pas le droit de fuir la persécution et qu'il était donc de leur devoir de ne pas faire perdre aux autorités anglaises une si belle occasion. Ils rentrèrent en Angleterre et ils y trouvèrent bientôt ce qu'ils cherchaient. En 1613 nous voyons John Murton, le principal adjudant de Helwys, en prison : Helwys devait l'y rejoindre peu après. Pendant les deux ou trois ans qui suivirent nous ne savons ce qu'il devint : nous savons seulement que, le 8 avril 1616, quand son oncle Geoffrey Helwys fit son testament (et pendant que William Shakespeare terminait la rédaction du sien) Thomas Helwys était mort.

Au point de vue ecclésiastique Helwys fut jusqu'à son dernier jour un laïque. Mais lui et ses disciples prétendaient constituer une Église, et quoiqu'il n'ait jamais été ordonné, il fut non seulement leur chef mais leur pasteur. Quand John Murton sortit de prison, la petite Église de Londres prospéra. Elle fut, avec les branches auxquelles elle donna naissance, un centre autour duquel se groupèrent de nombreux dissidents qui ne pouvaient se rallier au Presbytérianisme parce qu'ils n'admettaient ni le baptême des enfants, ni la prédestination, ni une Église strictement organisée. L'Église de Helwys s'est qualifiée elle-même de baptiste. Le mot ne fut sans doute pas une abréviation d'Anabaptiste, car ils tenaient par-dessus tout à éviter un rapprochement avec ce nom abhorré, mais il prouve quelle importance ils attachaient au baptême pris comme centre de la foi chrétienne.

La manière d'administrer le baptême, qui constitua aux yeux de leurs successeurs une question de première importance, intéressait peu les Baptistes primitifs. La plupart des Mennonites pratiquaient le baptême en versant un peu d'eau sur la tête du candidat : ce fut une branche de cette Église, les Collégiants, qui introduisit en Hollande, en 1619, l'habitude de plonger le corps entier sous l'eau. Ils avaient peut-être emprunté cet usage à la Suisse ou à la Pologne : car l'immersion était pratiquée en Suisse par les Anabaptistes Unitariens dès 1525, et, en Pologne, avant 1550. Cette coutume reposait sur une arrière-pensée d'ablution, de purification, dont l'eau versée

était le symbole, le rite de l'immersion exprimant symboliquement l'idée que l'on était enseveli avec le Christ et que l'on ressuscitait avec lui. C'est seulement en 1640 que cette coutume fut introduite en Angleterre; c'est seulement en 1644 qu'elle fut imposée par la Confession de Foi des Sept Églises Baptistes Calvinistes de Londres comme le seul mode de baptême autorisé.

Si Smyth et Helwys furent loin d'être les seuls intermédiaires par lesquels l'influence anabaptiste pénétra en Angleterre (car j'ai dit que les Anabaptistes y étaient, dès 1535, dénoncés comme un danger public), leurs livres exercèrent une grande influence sur la formation de l'esprit public de leur temps, sur le progrès des idées de tolérance religieuse et de politique démocratique. Ce fut John Smyth qui rédigea ces principes de gouvernement ecclésiastique que les Pèlerins emportèrent avec eux sur le Mayflower, d'Amsterdam en Amérique, en 1620. Car quand Smyth abandonna l'Église d'Angleterre en 1606, la question se posa de savoir comment lui et ses amis de Gainsborough allaient organiser l'Église nouvelle qu'ils voulaient former. Un membre de la Société, John Murton, celui qui devait être plus tard le lieutenant de Helwys, décrit comme il suit la façon dont ils procédèrent. « Ne connaissons-nous pas, dit-il, les commencements de l'Église de Smyth? Un homme se leva d'abord, puis un autre; ils se réunirent. Puis vint un troisième, et ils furent une Église. » Smyth donna à cette manière de procéder un nom tiré de l'Ancien Testament, un nom qui est resté en honneur jusqu'à nos jours dans les Églises de sa dénomination. Il déclara que cette démarche constituait *a covenant*, une Alliance. Bradford nous la décrit plus complètement. « Un grand nombre de professeurs, écrit-il, qui voyaient combien en cette partie du monde les choses étaient mal réglées, et dont le Seigneur avait rempli les cœurs d'un zèle divin pour sa Vérité, secouèrent le joug d'une servitude antichrétienne et, comme étant libres dans le Seigneur, ils s'unirent d'alliance avec lui, et constituèrent une Église dans laquelle ils furent associés selon l'Évangile, afin de marcher dans les voies qu'il nous a tracées, ou nous fera connaître, de tout leur pouvoir, quoi qu'il dût leur en coûter et avec l'assistance du Seigneur [2]. » D'après ce que Edward Winslow nous dit dans son « Bref Récit de 1646 », ce fut cette Alliance conclue à Gainsborough qui servit de

1. *A Description of what God hath Predestinated concerning man*, p. 169.
2. *History of Plimouth Plantation*, I (6).

base à la formation de l'Église de Plymouth en Nouvelle-Angleterre. « Eux aussi, dit-il, conclurent une Alliance, tous avec Dieu et l'un avec l'autre, afin de marcher dans les voies du Seigneur telles qu'il nous les a révélées ou nous les fera connaître, et pour l'adorer selon sa seule volonté, telle qu'elle est révélée dans les Écritures [1]. » La Colonie de Massachusetts Bay, dirigée par John Cotton, adopta le même principe. « Je suis sûr que M. Cotton a fait usage des principes et arguments propres à M. Smyth et à d'autres, en ce qui concerne la constitution de l'Église chrétienne [2]. »

Suivant que les Anabaptistes insistaient sur l'un ou l'autre aspect de leur doctrine, le fleuve qui avait été alimenté par les sources anabaptistes se divisa en deux bras distincts. D'un côté se trouvèrent ceux qui considéraient que l'acte qui constitue une Église, c'est l'alliance, et que le baptême est le sceau de cette alliance; il faut l'administrer à ceux-là seuls qui se trouvent déjà dans l'Église. D'autres maintinrent que c'est par le baptême que l'on constitue une Église et que l'on y fait admettre ceux qui se trouvent dehors. Les premiers devinrent les Congrégationalistes, les seconds les Baptistes.

En général, c'est d'abord l'État qui progresse, puis l'Église. Dans l'histoire de la démocratie américaine, c'est pourtant l'Église qui a pris les devants. On reconnut que l' « alliance » avait une efficacité organisatrice trop considérable pour qu'on pût en laisser bénéficier la seule Église. Quand les Pèlerins de 1620 quittèrent la Hollande et qu'ils abordèrent sur les rives de la Nouvelle-Angleterre, ils s'aperçurent qu'en s'y installant ils excèderaient les droits qui leur étaient conférés par les lettres patentes à eux concédées par l'Angleterre, et qu'ils se trouveraient donc privés de toute autorité légale. Cela ne les arrêta pas, car ils créèrent sur le champ cette autorité qui leur faisait défaut au moyen d'une alliance. Réunis dans la cabine de leur vaisseau, le *Mayflower*, ils rédigèrent le pacte qui est devenu fameux sous le nom de « Pacte du Mayflower ».

« Au nom de Dieu. Amen. Nous soussignés, loyaux sujets de notre respecté souverain, le roi Jacques, roi de Grande-Bretagne, de France et d'Irlande, défenseur de la foi, etc., avons entrepris, pour la gloire de Dieu et l'avancement de la foi chrétienne et l'honneur de notre roi et de notre pays, de traverser la mer afin de fonder la première colonie dans le nord de la Virginie, par la présente, solennellement

1. *In Young's Chronicles*, p. 387.
2. Roger Williams', *Answer to John Cotton*, 1644, ch. IV.

et mutuellement, en présence de Dieu et l'un de l'autre, concluons une alliance et nous unissons en une société pour l'accomplissement, la préservation et le maintien des buts susdits, et en vertu de ceci nous allons promulguer, établir et constituer des lois, des ordonnances, des actes, des constitutions et des fonctions qui soient conformes à la justice et à l'égalité, nous réservant de les modifier de temps à autre selon ce qui sera considéré nécessaire et convenable pour le bien général de la colonie, à laquelle nous promettons toute soumission et obéissance ainsi qu'il sied. En témoignage de quoi nous avons apposé nos signatures à Cape Cod, le 11 novembre en l'année du règne de notre souverain Seigneur le roi Jacques, roi d'Angleterre, de France et d'Irlande le dix-huitième et d'Écosse le cinquante-quatrième. Anno Domini 1620 [1]. »

Suit une liste de quarante-huit noms [2]. John Quincy Adams, qui fut plus tard président des États-Unis, dit en 1802 au sujet de ce contrat, que « c'est peut-être le seul exemple, dans toute l'histoire de l'humanité, de ce contrat social positif, originel, que les philosophes ont imaginé comme devant être la seule source légitime de gouvernement. Ici un consentement unanime et personnel fut donné par tous les individus d'une communauté à l'association qui faisait d'eux une nation [3] ».

Je n'ai pas conscience que les héritiers de la tradition anabaptiste en Europe aient jamais été, postérieurement au XVIIe siècle, jusqu'à appliquer leurs principes démocratiques à l'État. Ce qui les intéressait, c'était les questions religieuses. Mais le contrat du Mayflower est le trait d'union entre cet héritage primitif et l'acte qui sert de base à la démocratie américaine : la Déclaration de l'Indépendance du 4 juillet 1776. La seconde déclaration est aussi vigoureuse que la première : « Nous donc, représentants des États-Unis, publions solennellement, au nom des bonnes gens de ces colonies... que ces colonies sont, et ont le droit d'être des États libres et indépendants. »

J'ai fait allusion aux opinions particulières des sectes qui ont

1. William Bradfort, *History of the Plimouth Plantation*, livre II, ch. I.
2. N'est pas donnée dans Bradfort, mais dans le *New England Memorial*.
3. John A. Goodwin, *The Pilgrim Republic*, p. 65. « Ce fut là le lieu d'origine de la liberté constitutionnelle et populaire (*United States* de Bancroft, I, 310). Ce fut là que le gouvernement fondé sur la volonté des gouvernés fut établi pour la première fois sur la terre d'Amérique.... Ce fut la première assemblée de ce genre dont l'histoire ait jamais parlé et s'il faut juger de la sagesse de leurs décisions par les résultats, celle-ci n'a jamais été dépassée » (*North American Review*, vol. 50, p. 336, 340).

transmis, d'un siècle à l'autre, ce que j'ai appelé la tradition anabaptiste, et c'est seulement faute de place que je n'ai pu parler de la plus importante d'entre elles, la secte des Quakers. Qu'on me permette de résumer brièvement en quoi consiste cet héritage, considéré dans son ensemble. La doctrine fondamentale des Anabaptistes, c'était le rapport immédiat de l'âme et de Dieu. Il ne faut admettre ni la médiation d'un prêtre ni la médiation d'un rite entre l'homme et son créateur. « Dieu et moi; moi et Dieu », tel était le chant solennel qui résonnait dans le temple de l'âme. Tout cela constituait un lien entre les hommes, un lien si puissant qu'il allait quelquefois jusqu'à la communauté des biens. Ce n'était cependant pas encore la fraternité de tous les hommes : il s'en fallait de quelques siècles. Seuls les croyants, ceux qui entendaient dans leur cœur la voix de Dieu et qui lui répondaient se trouvaient ainsi liés les uns aux autres comme des frères. Pour l'homme du Moyen Age l'Église était une arche dont la fonction était de sauver ceux qui étaient renfermés dans ses flancs; on n'avait pas encore senti la nécessité — la gloire — de sauver ceux du dehors. Seuls les croyants pouvaient être membres de l'Église, et c'est ce qui rendait le baptême des enfants dépourvu de sens et impossible. Car un enfant ne peut pas comprendre l'Évangile et accepter délibérément, intelligemment le Christ. Si ce baptême des adultes était essentiel, la façon de l'administrer avait en revanche peu d'intérêt. Lorsqu'un homme cessait d'être un croyant rigide, par l'effet d'une déchéance morale ou d'un relâchement dogmatique, il fallait l'expulser promptement du corps des fidèles en attendant son repentir. Ce système de discipline minutieuse et rigide est resté en vigueur jusqu'à une époque relativement récente : il a causé plus d'un froissement et plus d'un schisme. Luther avait nié le libre arbitre. La théorie de la prédestination de Calvin supprima la responsabilité morale. Jusqu'au jour où Jacob Harmensen (Arminius), appelé à maudire en 1604 les ennemis de Calvin, fit volte-face et leur donna sa bénédiction, les Anabaptistes furent à peu près les seuls défenseurs de la responsabilité morale de l'homme et de son libre arbitre.

Toutes les Églises chrétiennes acceptaient alors les paroles de l'Écriture, interprétées littéralement, comme devant trancher toutes les questions en dernier ressort; seule l'Église catholique y ajoutait la tradition. C'est beaucoup plus tard seulement que l'opinion moderne se répandit, selon laquelle de nombreux passages de la

Bible portent l'empreinte des auteurs qui les ont écrits, de l'époque à laquelle ils ont été écrits, avec les limitations que la chose implique, tout en exprimant des idées qui gardent une valeur éternelle. C'est beaucoup plus tard seulement que la critique biblique put poser la question que Dieu veut que l'on pose : « De qui cette image est-elle l'image? De qui ce texte est-il le texte? » et se consacrer à la grande tâche de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Il est donc tout à fait naturel que les Anabaptistes aient fondé leurs doctrines et leurs usages sur des paroles de l'Écriture qui, selon la critique biblique des temps modernes, ne les justifient nullement. Les Anabaptistes furent donc souvent mesquins, bigots, ergoteurs, fanatiques. Mais, en ceci encore, ils étaient de leur temps, et leurs héritiers ont généralement eu moins peur du grand jour de la pensée moderne que les Églises établies par lesquelles ils avaient été expulsés. Ils étaient hostiles à l'union de l'Église et de l'État. Ils refusaient de payer les impôts pour l'entretien de l'Église. Ils maudissaient la guerre, quoiqu'ils aient tous, — sauf quelques exceptions — rempli scrupuleusement leurs devoirs de soldats quand les gouvernements sous lesquels ils vivaient leur en ont donné l'ordre. Ils proclamèrent la tolérance universelle, à une époque où la tolérance passait pour un crime et un péché. Ils proclamèrent la liberté de la conscience, la liberté de l'enseignement, de l'organisation, du culte. Bref, ils furent les hommes modernes de leur temps.

Je n'ai ni le temps ni la science qu'il faudrait pour rechercher quelle a été la filiation entre ce premier éveil de l'individualité humaine au XVIe siècle, qui produisit l'Anabaptisne, et cette bataille livrée pour la liberté par la France de Voltaire et de Rousseau, qui aboutit à la Révolution de 1789. J'ai voulu indiquer pour ma part combien certaines acquisitions que notre civilisation tient pour particulièrement précieuses dans le domaine religieux, social et politique, ont été transmises à notre temps par ces sectes qui furent traquées et persécutées par les Églises dominantes au XVIe et au XVIIe siècle. Si les premiers Anabaptistes pouvaient jeter un regard sur notre monde moderne, ils verraient qu'il a fini par adopter presque toutes les idées pour lesquelles ils avaient combattu, qu'ils ont dans une grande mesure obtenu gain de cause; et si la compensation est tardive pour des souffrances si nombreuses, si immenses, tout au moins la revanche est belle.

FRÉDÉRIC PALMER.

CALVIN ET L'ENTENTE

DE WILSON A CALVIN

Calvin et l'Entente : est-ce un paradoxe fantaisiste, ou bien une vérité historique, facile à démontrer? un fait qu'il suffit de constater? — Voici les documents[1] : au lecteur de juger.

I

Nous partons d'un fait que personne ne contestera. Le président des États-Unis d'Amérique, existe, est un des représentants les plus authentiques de l'Entente. Son fameux message a été affiché sur les murs de toutes les Communes de France : honneur échu peut-être pour la première fois à la déclaration d'un souverain étranger; et quand le pape a lancé un manifeste de paix[2], M. Wilson ayant répondu aussitôt, les autres puissances alliées ont gardé le silence.

Or, qui est M. Woodrow Wilson[3]? Son grand-père paternel, James Wilson, et son grand-père maternel, Thomas Woodrow, deux pasteurs, vinrent, il y a un siècle, en Amérique, de cet Ulster, en Irlande, tout peuplé de puritains et d'Écossais. Son père était pasteur. — Lui-même, après avoir fait ses études à l'Université de Princeton, un des foyers les plus ardents du calvinisme américain[4], en devint le

1. On nous permettra de renvoyer le lecteur aux études que nous avons déjà publiées sur ce sujet : 1° *Calvin, le fondateur des libertés modernes*, dans la *Revue de théologie*, de Montauban, 1895, p. 685-713. *Les grands principes de 89. Ibid.*, 1906, p. 1-25. — Plus important que ces deux discours est le travail qui a paru dans la *Revue du droit public*, 1904, p. 673-733, intitulé : *Les origines historiques de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ; et surtout toute la seconde partie de notre dernier volume sur *Jean Calvin*, in-4°, 1917, livres second et troisième, p. 383-706.

2. 1er août 1917. — Et l'article de Pertinax, dans l'*Écho de Paris* du 17 août.

3. F.-F. Roget. *Les quatre discours et messages du président Wilson* (22 janv.-3 fév., 26 fév. 2 avril 1917), avec une conférence sur « leur inspiration protestante ». — Article d'Othon Gerlach, dans la *Semaine littéraire*, du 17 oct. 1914.

4. Sur le caractère calviniste de la *Faculté de théologie* de Princeton, voici ce qui fut dit à Princeton même, en 1912, aux fêtes du Centenaire de la Faculté :

président. Et si j'ignore le détail de ses convictions intimes, ce que j'en sais me suffit : c'est un chrétien de la Bible. Sur la feuille de garde du Nouveau Testament, distribué aux soldats, il a fait imprimer cette déclaration : « La Bible est la parole de Dieu. Je vous demande de la lire, et de constater le fait par vous-mêmes.... Quand vous l'aurez lue, vous saurez qu'elle est la parole de Dieu, par ce que vous aurez compris qu'elle est la clef de votre propre cœur, de votre bonheur et de votre devoir. » Le président Wilson est un fils authentique du protestantisme puritain et calviniste [1].

A côté de ce premier fait, il faut immédiatement mettre le second, que voici : jamais la France n'a occupé dans le monde la place prééminente, unique, qu'elle occupe aujourd'hui. Pourquoi?

Parce que la France, à côté de tous ses défauts, possède certaines qualités de nature à lui gagner le cœur des peuples? Oui. Une des dernières paroles que j'ai entendues en Allemagne, un an avant la guerre, a été celle-ci : « Expliquez-moi, je vous en prie, pourquoi nous Allemands, nous voudrions être bien avec tout le monde, et tout le monde nous déteste? » Tandis qu'il serait possible de dire : personne ne déteste la France, pas même ses ennemis.

Pourquoi encore? Parce que la France, sanglante et glorieuse, sur les bords de la Marne, et devant Verdun, a sauvé l'Entente et le

Dès son origine, 1812, elle a professé « le système théologique, appelé augustinien ou calviniste ». — « La philosophie n'a pas joué un grand rôle dans notre théologie; et ce que l'on a généralement enseigné, c'est la philosophie écossaise du sens commun. » « La Faculté de théologie de Princeton a défendu les traditions de la théologie réformée, et l'on peut dire qu'elle n'a rien eu d'original. Mais elle n'a rien eu non plus de provincial : elle n'a pas eu de schiboleth, d'étiquette théologique, de marque de fabrique. Elle a enseigné simplement la vieille théologie calviniste, sans modification, et elle a obstinément résisté aux modifications proposées ailleurs, comme étant, dans leurs conséquences logiques, subversives de la foi réformée ». (*Bulletin du Séminaire de Princeton*, numéro du Centenaire, mai 1912, vol. VI, n° 1, p. 16-18.)

1. Voici enfin quelques indications sur le rôle général joué, au milieu des protestants américains, par ces protestants spéciaux qui sont les *presbytériens*, c'est-à-dire les calvinistes proprement dits, groupe auquel appartient le président Wilson. Le président Jackson, un des plus grands hommes d'État démocrate, était presbytérien. Abraham Lincoln était presbytérien. Le président Cleveland, fils d'un pasteur presbytérien, était presbytérien. Le président Rooseweld, est membre de l'Église réformée, une église presbytérienne. Actuellement M. Marshall est Ancien dans l'Église presbytérienne. Le secrétaire d'État, Lansing est presbytérien ; Bryan est Ancien dans l'Église presbytérienne. L'Église presbytérienne compte moins de membres que les Églises méthodistes, ou baptistes. Mais en fait d'influence nationale elle peut se mesurer avec n'importe quelle Église du pays. Les hommes importants sont dix fois plus nombreux que ceux de l'Église catholique, malgré les 15 millions d'adhérents dont celle-ci se vante.

monde? Oui. Dans son grand discours à Paris, Lloyd George a dit : « Quand j'ai vu vos soldats, de nouveau sur les anciens champs de bataille d'Arcole, de Lodi, de Marengo, au milieu de tels souvenirs, j'ai senti que la France possède, à un plus haut degré qu'aucune autre nation, le don de se sacrifier pour la liberté du monde; et, en pensant aux sacrifices qu'elle a faits dans la présente guerre pour la liberté du genre humain, j'entendais dans mon cœur comme un sanglot[1]. »

Mais enfin, voici surtout pourquoi : parce que, aujourd'hui, plus que jamais, la France, c'est la France de 89, avec cette *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, qui est la charte de toute démocratie et de la future Société des Nations; parce que, aujourd'hui plus que jamais, est vrai ce que disait, il y a un siècle, un illustre Américain[2] : tout homme a deux patries, la sienne et la France; parce qu'un Américain, qui est un prophète, a pu écrire : « C'est la France qui a détruit la féodalité, et qui a donné la liberté à l'Amérique. C'est à la France, que va l'amour du monde; et elle le mérite plus qu'aucune autre nation ne l'a jamais mérité. Aucune autre n'a jamais été l'objet d'un tel amour. C'est sur elle, victime expiatoire que repose aujourd'hui le poids de la destinée du monde. Oui, la France d'aujourd'hui est littéralement messianique; elle donne sa vie pour le salut de la race; elle souffre pour que la liberté, et la foi en la fraternité humaine, puissent avoir un avenir dans le monde[3]. » — Et quand un des premiers délégués français quitta la Maison-Blanche, le président Wilson, étreignant sa main, lui dit : « Jusqu'au dernier homme, jusqu'au dernier dollar! La totalité des forces américaines est au service de la France. »

Le président Wilson, avec tout le monde anglo-saxon, et Lloyd George; — la France de 89, avec l'Italie de Cavour[4], dont la mère descendait des huguenots de France et du Midi[5], voilà les deux moitiés du tout, du bloc désormais infrangible, qui est l'Entente.

1. 13 nov. 1912.
2. Franklin ou Jefferson. Le propos est attribué à tous deux.
3. Georges D. Herron, *La menace de paix*, 1917, p. 57, 58.
4. Sur Cavour, et ses origines genevoises et protestantes, voir : Walter Friedensburg, *Cavour*, I, 1911, p. 9, 13; — Francesco Ruffini, *Giovinezza del Conte di Cavour*, 1912, I, p. 17-25. II, p. 262-263, 299 : — E. Doumergue, *La Genève des genevois*, 1914, p. 104, 105. — « En Italie on dit que M. Sonnino, de par sa mère, est protestant; mais pour autant que je sache, il ne se rattache à aucune Eglise ni secte » : c'est tout le renseignement que j'ai pu obtenir. Dans la *Gazette de Lausanne*, j'ai lu : « M. Sonnino qui est la correction et la droiture faites homme ».
5. De Nîmes.

II

Maintenant voici la première question qui se pose. D'où vient la Déclaration des Droits, française, de 89? — Réponse : de l'Amérique.

En 1620, des Puritains anglais, fuyant les persécutions, firent voile pour l'Amérique, sur un navire appelé Fleur-de-Mai (*May-flower*). Avant de débarquer, réunis dans la cabine, les Pères pèlerins (c'est ainsi qu'on les appelle), se lièrent solennellement par un *Covenant* (ou pacte religieux et politique). Notons le mot, et la chose [1]. D'autres émigrés suivirent; et de 1630 à 1641, avec le Massachusetts, le Connecticut, Roger Williams, Rhode-Island, ce fut toute la Nouvelle-Angleterre.

Cette Nouvelle-Angleterre avait pour centre le Massachusetts, appelé la colonie mère. « C'est de toutes, a dit Laboulaye, la plus importante, celle qui dès l'origine a pris la direction des mouvements politiques et religieux aux États-Unis, et qui, encore aujourd'hui, tient le premier rang [2]. » — Et le Massachusetts avait pour capitale Boston, appelé « le levain du nouveau monde », ou encore « l'épine dorsale des Etats-Unis ».

C'est Boston, qui jeta à la mer les balles de thé anglais (1773), et déchaîna la guerre de libération; c'est Boston qui versa le premier sang pour l'Indépendance. Son fameux *Faneuil-Hall*, construit par un bostonien d'origine huguenote, a été appelé « le berceau de la liberté [3] (*cradle of liberty*) ».

Cette Nouvelle-Angleterre, a fait plus encore. *Le pacte fondamental* du Connecticut (14 janv. 1639), est « la première des Constitutions américaines, établies par le peuple. C'est aussi la première constitution *écrite* de la démocratie moderne [4]. » — Covenant, pacte, constitution écrite : termes équivalents; et l'on sait que « la principale caractéristique de l'État démocratique moderne, c'est la

1. « Dans la cabine du *May Flower*, a dit le grand historien Bancroft, l'humanité a recouvré ses droits ».

2. Ed. Laboulaye, *Histoire des États-Unis*, 1867. T. I, p. 142, 210. — De même Tocqueville, I, p. 50. « Les principes de la Nouvelle-Angleterre se sont d'abord répandus dans les états voisins; ils ont ensuite gagné de proche en proche les plus éloignés et ont fini, si je puis m'exprimer ainsi, par *pénétrer* la Confédération entière. »

3. Ch. Weiss, *Histoire des réfugiés protestants*, 1853, I, p. 400.

4. Ch. Borgeaud, *Premières constitutions de la démocratie américaine*, dans les *Annales de l'École libre des sciences politiques*, 1891, p. 7.

constitution écrite[1] ». « Nous avons formé un pacte mutuel, disait *l'ordre fondamental du Connecticut*, afin de maintenir et de préserver, [en premier lieu] la liberté et la pureté de l'Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ; comme aussi [en second lieu] la discipline des Églises.... C'est en outre [en troisième lieu] afin d'être conduits et gouvernés conformément aux lois, ordonnances, édits et décrets, qui seront faits. » Tel est l'ordre : l'Évangile, l'Église, l'État.

Il n'y a donc aucune possibilité de contestation : l'Amérique, — ce que nous appelons aujourd'hui, et ce que représentent pour nous aujourd'hui les États-Unis, — c'est une création des puritains anglais de 1620 et de 1630.

Alors, les événements se précipitent. Le 20 novembre 1772, l'avocat James Ottis, surnommé « le grand incendiaire », et Samuel Adams, surnommé « le pilote de la Révolution », rédigent la première en date des Déclarations de droits (*Bills of rights*), avec ce titre significatif : « Déclaration des droits des colons, *comme* HOMMES, *comme* CHRÉTIENS et *comme* CITOYENS »; — si bien qu'entre la première Déclaration américaine de 1772 et la Déclaration française de 89, il n'y aura que la différence d'un mot, d'un seul. En 1789 le mot chrétien manquera.

En mai 1776, toujours à l'appel de la Nouvelle-Angleterre, le Congrès de Philadelphie invite les colonies à se donner des Constitutions; le 12 juin de la même année, l'Assemblée de Virginie adopte la Déclaration des droits, qui allait, plus ou moins, servir de modèle à toutes les autres; et enfin, après avoir donné le signal, en 1772, le Massachusetts tire la conclusion, en 1780, par sa propre Constitution, considérée comme l'expression la plus parfaite de la théorie américaine : « point d'arrivée, a-t-on dit, et point de départ dans la genèse du droit public moderne ». — Les États-Unis sont ce qu'ils seront. Or, c'est précisément pendant ces années de 1776 (proclamation de l'Indépendance), à 1783 (traité de Versailles), que l'union, — celle dont nous saluons aujourd'hui le splendide renouveau, — se conclut entre l'Amérique et la France.

Oh! déjà il y avait des Français en Amérique, et beaucoup; des

1. Ch. Borgeaud, *The rise of modern Democracy in old and New England*, translated, wich a preface, by Firth, 1894, p. 7. — La constitution écrite a été honnie par Joseph de Maistre. (*Étude sur le principe générateur des constitutions*, *Œuvres*, Lyon 1884, vol. I, p. 243) et par Savigny, le chef de l'école allemande du droit historique (voir E. Doumergue, *Le droit et la force d'après les manuels des États-Majors allemands et français.*)

centaines et des milliers, au milieu d'une population relativement très faible. Peut-être n'existait-il pas une seule de nos Églises huguenotes de France, qui n'eût son représentant de l'autre côté de l'océan. Et l'influence de ces réfugiés de la Saint-Barthélemy ou de la Révocation était devenue très considérable, à tous les points de vue[1].

Au moment de la Révolution, nos huguenots français furent, dans tous les domaines, des chefs de premier ordre : Marion, le héros devenu légendaire, qui un jour, sans fusil, et sans épée, repoussa les ennemis, rien que par son audace ; Elie Oudinot, Henry Laurens, John Jay, trois présidents (sur sept) du Congrès de Philadelphie; Jean Laurens, le fils d'Henry, aussi remarquable comme général, que comme diplomate; il négocia à Versailles les envois d'argent et de troupes; il rédigea la capitulation de York-town, laquelle mit fin, par la victoire, à la guerre contre l'Angleterre; et il tomba sur le champ de bataille, âgé de vingt-sept ans : l'idole du pays, a-t-on dit, gloire de l'armée, ornement de la nature humaine[2].

C'est au secours de ces anciens compatriotes, et de Washington, que les Lafayette et les Rochambeau accoururent dans l'élan du plus magnifique enthousiasme, apportant les millions mis si généreusement par le gouvernement français[3] au service de ses nouveaux alliés, apportant les plus pures épées qu'aient jamais maniées les plus nobles gentilshommes de France!

Et voici : les Français, qui allaient en Amérique, croisaient les Américains, qui venaient en France : flux et reflux du vaste Océan, qui allait étroitement relier les deux nations.

En 1776, un Amériacin écrit de France : « L'enthousiasme est irrésistible. J'ai vu Franklin devenir un objet de culte[4]. » En 1777, Franklin lui-même écrit : « l'Europe est de notre côté. Ils lisent avec enthousiasme les constitutions de nos colonies devenues libres. » En 1778, paraît une édition des lois et constitutions américaines.

1. I. G. Rosengarten, *French colonists and Exiles in the united states*, 1907. Ch. III, The Huguenot Settlers, p. 52-62.

2. Ch. Weiss, *Histoire des réfugiés protestants de France* 1853, I, p. 394-436, et surtout p. 399-434. Enfin sur les quatre commissaires, qui négocièrent la paix de Versailles, un, Jean Gay, était huguenot.

3. On prétend que la guerre d'Amérique aurait coûté à la France 1 750 millions. Ce qui est certain, c'est que la France garantit plusieurs emprunts de l'Amérique, et notamment un de 10 millions en Hollande. Hyppolyte Maze, *La république des États-Unis*, sa fondation, le rôle de la France, 1879, p. 117.

4. Voir Henry E. Bourne, *American constitutional precedents in the french national assembly*, p. 466-486, dans *The American historical Review*, vol. III, 1905.

En 1779, John Adams apporte en France le projet de constitution du Massachusetts. En 1783, Franklin, établi à Passy, fait traduire de nouveau les constitutions américaines par le duc de la Rochefoucauld, et en donne un exemplaire aux divers ministres. Et les publications se succèdent en 1786, 1792, 1795. — Et dans sa chambre, Lafayette fait encadrer la constitution de Virginie, qu'il avait rapportée, en laissant, à côté, une place vide pour la Déclaration française, qu'il réclamera bientôt de l'Assemblé nationale.

Magnifique échange ! La France donne à l'Amérique la victoire et l'indépendance; l'Amérique donne à la France la Déclaration de 89 et de la démocratie européenne.

Oh! je le sais : ici, les protestations sont innombrables et les discussions interminables. On ne se borne pas à proclamer la valeur « du cadeau que la France », grâce à l'influence particulière de son génie, « a fait au monde » selon l'expression d'un savant étranger, en introduisant « dans le droit positif des États modernes du Continent la notion des droits subjectifs de l'individu [1] », notion, qui différencie l'État moderne de l'État de l'ancien régime. On prétend nier la « filiation » franco-américaine, et il n'est pas d'hypothèse vraisemblable ou invraisemblable, possible ou impossible, qu'on n'avance pour rompre ce fil entre l'Amérique et la France, parce que ce serait le fil entre la France et le protestantisme, le protestantisme calviniste [2].

Un auteur catholique fait tout venir de la Grande Charte anglaise de 1215 : les déclarations de droit sont le produit du régime féodal : — un autre auteur catholique fait tout venir des *Franchises*, octroyées à Genève en 1387 par l'évêque Adhémar Fabri ; — ces jours-ci un de nos anciens ministres, devenu publiciste, a fait remonter l'esprit démocratique de l'Amérique à deux voyageurs, Champlain, fondateur de Québec, et le père jésuite Marquette, missionnaire chez les Iroquois, l'un et l'autre baptisés pour la circonstance « commis-voyageurs en cartésianisme ». Le malheur veut que Champlain mourut en 1635, et que Descartes publia son premier ouvrage philosophique... seulement deux ans après. — Un Allemand consent bien à reconnaître que la Déclaration de 89 vient de l'Amérique, mais il

1. « Ce n'est que par la Déclaration des droits de l'homme, que s'est formée dans toute son ampleur, un droit positif, la notion des droits subjectifs du citoyen vis-à-vis de l'État, notion qui jusqu'alors n'était connue que du Droit naturel. » Jellineck, ouvrage cité plus loin, (1re édit.), p. 23.

2. Pour les textes, voir les Appendices.

prétend que cette Déclaration ne parle pas des droits naturels de l'homme : le mot y est bien ; mais il n'est pas correct. — Et puis vient la foule des auteurs, qui disent : pas de l'Amérique, mais de Montesquieu ; pas de Montesquieu, mais de Rousseau ; pas de Rousseau, mais des Physiocrates. Et même pourquoi ne pas renverser les rôles? « Les Américains avaient emprunté aux philosophes du XVIIIe siècle français le fond de leur propre déclaration. » Conclusion : prenons en pitié les pauvres déclarations américaines, qui ne s'élèvent pas au-dessus du Christianisme, tandis que la Déclaration française « regarde le Christianisme d'en haut ».

On ne vit jamais pareil chaos d'opinions étranges et contradictoires. Je les laisse se réfuter réciproquement, et je me borne à fixer l'attention du lecteur sur deux faits. S'il prend la *Déclaration des droits de l'homme* de 89, et s'il inscrit tous ses articles à la suite les uns des autres, sur la moitié d'une page, en face de chaque article, sur l'autre moitié de la page, il pourra inscrire un article analogue, emprunté aux fameux *Bills of Rights* américains [1]. Voici à titre d'exemple le premier et le dernier article de notre Déclaration.

« Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit », débute notre premier article. Et le premier article de la Déclaration de Virginie avait dit : « Tous les hommes sont par nature également libres et indépendants, et ont certains droits inhérents .»

« La propriété, dit notre dernier article, étant un droit inaliénable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une *juste et préalable indemnité.* » Et l'article X de la Déclaration du Massachusetts avait dit : « Aucune part de la propriété d'aucun particulier ne peut lui être enlevée.... Et si les exigences publiques requièrent que la propriété de quelqu'un doive être appropriée à des usages publics, il doit recevoir une *raisonnable indemnité.* »

Avec plus ou moins de variantes, il en est de même pour tous les articles, sauf pour notre article X, qui, au désespoir de Mirabeau, et

1. Ce tableau a été dressé, en 1896, par le professeur Jellinek : *Die Erklärung der Menschen und Bürgerreehte*, La traduction française de cette étude parut en 1902. Le professeur Boutmy répondit par : « La déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek », dans les *Annales des sciences politiques*. T. XVII, 1902, p. 415-443 ; et M. Jellinek répliqua par « La déclaration des droits de l'homme et du citoyen ; réponse de M. Jellinek à M. Boutmy » dans la *Revue du droit public et de la science politique*. T. XVIII, 1902, p. 385-400. — La seconde édition allemande de l'étude de M. Jellinek parut en 1904.

au regret de M. Aulard, a remplacé la liberté religieuse, selon les Américains, par la simple tolérance. — Ainsi les rédacteurs de notre Déclaration de 89, ont bien eu sous les yeux les Déclarations américaines [1].

Mais voici un second fait, plus significatif encore, si possible : les auteurs de la Déclaration de 89 proclament, eux-mêmes, qu'ils ont pris pour modèle les Déclarations américaines.

Condorcet, en 1786, dans une étude dédiée à Lafayette, écrit : « l'Amérique nous a donné cet *exemple*. L'acte qui a déclaré son indépendance est une exposition simple et sublime de ces droits si sacrés et si longtemps oubliés. » Le Constituant Lameth écrit : « La constitution des États-Unis avait donné l'*idée*. » Le rapporteur même de la Déclaration, archevêque de Bordeaux, prononce à la tribune ces paroles, le 27 juillet 1789 : « Cette noble idée, *conçue dans un autre hémisphère*, devait de préférence se transporter chez nous. Nous avons rendu à l'Amérique sa liberté : elle nous montre sur quels principes nous devons appuyer la conservation de la nôtre. » Rabaud Saint-Étienne, le fils du célèbre pasteur, dit à l'Assemblée : « Vous avez décidé de rédiger une déclaration des droits, parce que nos cahiers nous imposaient ce devoir, et nos cahiers nous ont parlé de cela parce que la France a eu l'*exemple* de l'Amérique. » Et enfin le célèbre Jefferson, futur président des États-Unis, alors à Paris, et racontant ce qu'il voit et ce qu'il entend, écrit, le 28 août 1789 : « Notre manière d'agir a été considérée par eux *comme un modèle*, à chaque occasion. Notre autorité a été traitée comme celle de la Bible, prête à fournir des explications et non à être mise en question. »

Pour tout homme de simple bon sens, la cause paraît entendue, nos Constituants de 89 ont eu sous les yeux, et ont pris pour *modèle* les *Bills* d'Amérique [2].

III

Alors seconde question : d'où venaient les déclarations américaines? — Réponse : d'Angleterre.

La luxure et le despotisme d'Henri VIII, ayant rejeté l'*obédience*.

1. Voir notre étude dans la *Revue du droit public*, p. 708, 710.

2. Le célèbre Necker : « Les premières semences de ces idées d'égalité ont été semées largement par l'adoption dans le royaume de France de la déclaration des droits de plusieurs républiques américaines. » Henry E. Bourne, *op. c. The American Review*, III, 1902, p. 475, 476, 479.

mais ayant conservé les *dogmes*... de Rome, ce fut tout de suite la lutte entre les conservateurs et les novateurs, bientôt entre épiscopaux et puritains. Grand progrès avec Édouard le Pieux; grand recul avec Marie la Sanglante, et en réalité ce fut au XVIIe siècle, sous Élisabeth, et non au XVIe siècle, que l'Angleterre, lente mais irrésistible, travailla à sa réformation religieuse, avec sa logique. Elle s'occupa d'abord des cérémonies, des costumes. Des costumes, elle passa à ceux qui les portaient, évêques, épiscopat. Et enfin, le souverain du royaume, étant le souverain de l'Église, de religieux le conflit devint gouvernemental et politique. C'est là toute l'histoire du Puritanisme, de Henri VIII jusqu'à la glorieuse Révolution de 1688.

Que ce puritanisme ait été calviniste, c'est ce qu'il est inutile de prouver : personne ne le conteste. Toute l'Angleterre se mit de plus en plus sous l'influence calviniste, et tout spécialement sous l'influence des deux dogmes les plus caractéristiques du calvinisme, celui sur les sacrements, et celui sur la prédestination[1].

La prédestination! Cela étonne. Aujourd'hui, en effet, que le dogme est mort, les dogmaticiens, trouvant son cadavre, disent : comme il est hideux! Est-il possible qu'on ait poussé l'inégalité jusqu'à cette folie de séparer les hommes en sauvés et damnés dès leur naissance? et jusqu'à cette monstruosité, plus cruelle que ne le fut jamais un despote d'Orient? Mais autrefois, quand le dogme était vivant, les croyants disaient : entre les hommes, l'égalité est absolue; pas l'ombre d'un mérite, même chez les prétendus saints! Tous également pêcheurs. Dieu seul sauve! Et alors, qu'importent les prêtres, et les rois? Dieu sauve souverainement. Que les hiérarchies se liguent! Que les puissances se coalisent. Bûchers! armées! la terre et l'enfer, vaines menaces! L'individu, le croyant, est en Dieu, Dieu est en lui. Il craint Dieu et ne craint aucun homme; il ne craint rien. L'individu, le croyant, est vainqueur, toujours plus que vainqueur. On ne vit jamais pareils héros, — on peut dire si l'on veut, pareils fanatiques — d'égalité et de liberté.

1. L'influence luthérienne ne s'exerça que bien peu de temps, au début. Les 39 articles sont calvinistes. La confession de Westminster est calviniste. Le chef du puritanisme, c'est Cartwight, son adversaire c'est Whitgift, qui voue sa vie à la destruction du puritanisme : tous deux sont calvinistes et prédestinatiens.

Un des rédacteurs du Psautier anglais « Norton, est aussi épiscopal en ecclésiologie que calviniste en doctrine ». En 1561, il publia une traduction anglaise de l'*Institution chrétienne* de Calvin, qui eut plusieurs éditions. Ch. Martin *op. cit.*, p. 285.

Et voilà comment, au XVIe et au XVIIe siècle, ce dogme fut le grand facteur mystique de toute la démocratie, et de toutes les émancipations.

Ce Calvinisme, ou ce puritanisme, se subdivisa en deux groupes : les puritains modérés ou presbytériens, et les puritains radicaux ou congrégationalistes.

Ceux-ci, conduits par un homme prodigieux, général, homme d'État, calviniste et mystique, Cromwell, créèrent une armée fantastique. Elle craignait Dieu et haïssait le pape; elle croyait aux décrets éternels, et bannissait les jeux, les jurons, l'immoralité de son camp; elle s'élançait au combat en priant, en chantant des psaumes, et ne revenait jamais que victorieuse. Et entre deux batailles, c'est-à-dire entre deux victoires, que faisait-elle, le soir, au bivouac? Elle traduisait sa constitution ecclésiastique en une constitution politique. Les églises étaient fondées sur un pacte, ou *covenant*, qui donnait tout le pouvoir à l'assemblée du peuple. Il suffit de substituer le mot *citoyen* au mot *fidèle*, et ce fut le *pacte populaire* de 1647[1], avec des « droits de naissance », c'est-à-dire de nature, que les treize régiments présentèrent à Cromwell. Ce fut la république puritaine[2].

Dans les rangs de ces puritains radicaux, avaient déjà commencé à se recruter les émigrés d'Amérique. Et ils vont, l'esprit façonné par la *théocratie* démocratique de l'Ancien Testament, les mœurs façonnées par la *république* démocratique de leurs Églises, pèlerins de Plymouth, colons de Boston, 1630, toute la Nouvelle-Angleterre. Déjà ils avaient rédigé « la première constitution écrite de la démo-

1. Il y eut trois projets successifs de cet *agreement of the people* en 1647, 1648, 1649. Le pacte parlait au nom des « droits de naissance » et proclamait la souveraineté du peuple, la limitation de la compétence de l'Assemblée représentative, le droit de vote et d'éligibilité pour tous les citoyens de vingt et un ans. « C'est la première fois que de pareils principes apparaissaient dans l'Europe moderne à la base d'un programme politique. Et l'on s'étonne qu'il y ait déjà près de trois siècles, tant la plupart des principes qu'il pose sont ceux que la démocratie moderne établissait hier, ou même revendique encore aujourd'hui. » Ch. Borgeaud, *Premiers programmes de la démocratie moderne en Angleterre*, 1647-1649, dans les *Annales de l'École libre des sciences politiques*, 1890, p. 305, 303.

2. « C'est des congrégations avec leur *church covenant* que l'idée d'une société politique fondée sur un pacte mutuel entre les membres, fit son chemin dans la pensée politique anglaise. Avant que Hobbes et Locke eussent exposé les conséquences spéculatives du *Contrat social*, cette conception portait déjà ses fruits sur le sol anglais. » Firth, *op. c.*, p. 9, 10. « La grande république chrétienne se composait ainsi d'une fédération de petites républiques souveraines, unies seulement par la foi. Vous voyez là les premières origines de la démocratie moderne. » Laboulaye, op. *cit.*, p. 126, 127.

cratie moderne, *le Pacte fondamental du Connecticut*, 1639; puis ils rédigèrent « la première déclaration des droits », 1772; puis les constitutions de la Virginie et du Massachusetts, 1776, 1780, « point d'arrivée, a-t-on dit, et point de départ dans la genèse du droit public moderne ». Puis ce fut la France de 89, et, aujourd'hui, c'est le message du président Wilson[1].

Mais il restait en Angleterre, les puritains modérés, les presbytériens calvinistes, bien décidés à s'accommoder du despotisme des Stuarts, encore moins que du républicanisme de Cromwell[2].

A leur appel, Guillaume III, le roi prédestinatien, descendant de Guillaume le Taciturne, monte sur le trône des Stuarts, après la glorieuse Révolution de 1688[3]. — Le gouvernement constitutionnel est fondé, avec la Déclaration préalable des Droits. C'est ce gouvernement (1689) qui triomphe définitivement en Irlande, à la bataille de la Boyne, dans laquelle, sous les ordres de Guillaume III, il y avait à peine une Église ou une Nation protestante, qui ne fut pas représentée; cette bataille, à son tour, décide du sort du protestantisme, non seulement pour la Grande-Bretagne, mais pour l'Amérique et pour le monde[4].

Alors voici. Tandis que le puritanisme radical envahissait et colonisait l'Amérique, le puritanisme modéré, on peut le dire avec stupéfaction, mais sans exagération, envahissait et conquerrait la France, — politiquement : rien de plus, mais tout cela.

Le grand historien Bückle écrit : « Tandis que, à la fin du

1. Dans la célèbre conférence d'Hampton Court, 14 janvier 1605, Jacques d'Écosse disait : « Ce que vous voulez, c'est le presbytérianisme, qui s'accorde avec la monarchie, comme Dieu avec le diable. »

2. On l'a souvent observé, l'intolérance fut très grande chez les puritains. Leur chef et patron Cartwright a écrit : « Les hérétiques doivent être mis à mort. Si vous appelez cela être sanguinaire et extrême, je suis heureux d'être compté de ce nombre avec le Saint-Esprit. » — La reconnaissance des droits de la raison de l'homme loin d'être la cause qui fit rompre avec Rome a été un des derniers fruits de la Réforme, mais un fruit et très naturel. Laboulaye, *op. cit.*, I, p. 122, 121.

3. On décida que l'acte qui appelait au trône Guillaume et Marie énoncerait, de la manière la plus claire et la plus solennelle, les principes fondamentaux de la constitution. C'est l'acte connu sous le nom de « Déclaration des droits ». « Le greffier de la Chambre des Lords lut à haute voix la Déclaration des droits. » Guillaume déclara : « nous acceptons avec reconnaissance ce que vous nous offrez », février 1689. Macaulay, *Histoire d'Angleterre depuis l'avènement de Jacques II*, trad. Peyronnet, 2e éd., 1853, II, p. 49.

4. Voir Macaulay, *Histoire d'Angleterre depuis l'avènement de Jacques II*, *op. cit.*, II, p. 365, et Macaulay. *Histoire d'Angleterre sous le règne de Guillaume III*, trad. Pichot, V, p. 124, 125.

XVIIe siècle, il aurait été difficile de trouver parmi les Français les plus cultivés une seule personne connaissant l'anglais, il aurait été au XVIIIe siècle, à peu près aussi difficile de trouver, dans la même classe, une personne qui l'ignorât[1]. » Et encore : « Pendant les deux générations, entre la mort de Louis XIV et l'explosion de la Révolution, il n'y avait pas un Français distingué qui n'eût pas vu l'Angleterre, ou qui n'eût pas appris l'anglais : plusieurs avaient fait les deux[2] », tels Buffon, Brissot, Helvetius, Jurieu, Lalande, Lafayette, Mirabeau, Mme Roland, et une foule d'autres. Rousseau y resta un an; Montesquieu, deux; Voltaire, trois. Marat y séjourna deux ans et composa, en anglais, un ouvrage traduit plus tard en français. Les deux derniers ouvrages que lisait Saint-Just, avant de monter sur l'échafaud, étaient anglais[3]. Et Mirabeau, qui avait traduit plusieurs ouvrages anglais[4], était si versé dans la littérature politique anglaise, qu'à la tribune de l'Assemblée nationale, des passages entiers de ses discours étaient empruntés aux orateurs anglais[5].

Pendant ce temps les ouvrages sur l'Angleterre se multipliaient écrits par des abbés, des Pères jésuites, des protestants français, des protestants genevois, en deux, trois, dix volumes : et ils avaient plusieurs éditions[6].

Prenez Voltaire, qu'on a appelé le vrai roi du XVIIIe siècle. Le philosophe, qui lui donne ce titre, se hâte d'ajouter : « mais Voltaire à son tour est un écolier de l'Angleterre. Avant que Voltaire eût connu l'Angleterre soit par ses voyages, soit par ses amitiés, il n'était pas Voltaire et le XVIIIe siècle se cherchait encore[7]. » Il n'est presque

1. Thomas Buckle, *History of civilisation in England*, 1865, *op. cit.*, p. 105.

2. « Après la mort de Louis XIV on peut observer un changement complet. » Lecky, *A History of England in the eighteenth century*, V, 2e éd. 1887, p. 301. « Il est certain que l'élan auquel la réaction contre le système de Louis XIV dut sa force, vint d'Angleterre, et que ce fut la littérature anglaise qui donna les leçons de liberté politique, d'abord à la France, et par la France au reste de l'Europe. » Th. Bückle, *op. cit*, p. 3. Cet auteur cite Lerminier, *Philosophie du droit*, 1832, I. p. 19 : « Cette île célèbre donna à l'Europe l'enseignement de la liberté politique ; elle en fut l'école au XVIIIe siècle, pour tout ce que l'Europe eut de penseurs. »

3. Young et Hervey.

4. *L'histoire de Philippe II*, par Wilson, une partie des œuvres de Milton.

5. « Une des supériorités secondaires, une des supériorités d'étude, qui appartenaient à Mirabeau, c'était la profonde connaissance, la vive intelligence de la constitution anglaise, de ses ressorts publics et de ses ressorts cachés ». Villemain, *Littérature au XVIIIe siècle*, éd. 1861.

6. *Revue du droit public*, *op. cit.*, p. 702, IV, p. 152.

7. V. Cousin, *Histoire de la philosophie* 1re série, III, p. 33, 39, et 2e série, p. 311.

aucun écrit de Voltaire où l'on ne trouve la marque de ses trois années de séjour à Londres », ajoute Villemain [1].

Une grande histoire anglaise s'exprime ainsi : « L'Essai de Locke sur l'entendement humain est la source principale de la philosophie française au XVIIIe siècle, et dans les œuvres de Locke on peut trouver, ou à peu près, tous les principes essentiels, qui influencèrent les théories politiques et sociales des écrivains français [2]. » Et tout dernièrement, c'est dans une feuille populaire, radicale et socialiste, qu'on pouvait lire : « Le XVIIIe siècle français est rempli de l'influence anglo-saxonne. La France cherchait ses voies, l'Angleterre les lui révéla.... Nos philosophes français du XVIIIe siècle... sont les disciples de l'Anglais Locke et de la Révolution de 1688.... C'est alors toute la grande activité du siècle merveilleux.... La révolution se prépare dans les cœurs et dans les esprits. Pour en décider les actes. il suffira de la révolution américaine.... Et notre grande révolution, nourrie de ces exemples, éclairée de cet esprit, commença son œuvre universelle [3]. » Ainsi tout le monde est complètement d'accord.

Or, Locke était un fils de puritain : il fut le grand défenseur de la Révolution de 1688, et combina, a-t-on dit, ce que le puritarisme, et le royalisme avaient de meilleur [4].

Mais, malgré toute sa puissance, Locke ne règne pas seul en France. A côté de Locke, il y a Rousseau. Non pas qu'il soit possible de tirer la Déclaration de 89 du *Contrat social* : entre ces deux

1. Villemain, *Littérature au XVIIIe siècle*, I, p. 161. « Ce fut l'époque où le jeune président de *Montesquieu* fit le même voyage [que *Voltaire*, en Angleterre]. L'Angleterre de 1727 à 1730, fut donc ainsi l'école des deux premiers génies de notre XVIIIe siècle. Plus tard, Buffon commença ses grandes recherches de la nature par l'étude et la traduction des découvertes anglaises. L'esprit le plus actif du XVIIIe siècle, après Voltaire, Diderot emprunta de l'Angleterre ses premières études philosophiques, et son premier *Essai d'Encyclopédie*. Rousseau tira des ouvrages de Locke une grande partie de ses idées sur la politique et l'éducation; Condillac toute sa philosophie. » *Ibid.*, p. 82, 83.

Voir dans notre étude *Revue du droit public* (*o. c.*), les divers jugements de J. Barni : « C'est au sage anglais qu'il faut faire remonter, en grande partie, l'action si puissante exercée par Voltaire sur la formation de l'esprit moderne », p. 704, 703, 705.

2. *The Cambridge modern history*, vol. VIII. The french Révolution, 1904, p. 7.

3. *La Dépêche*, article de Gaston Roupnel, « Voies nouvelles », 20 novembre 1917.

4. « Cette union de la démocratie et de la royauté, qui s'appelle la royauté constitutionnelle, est exposée en 1600 dans la préface de l'*Essai sur le gouvernement civil*, en ces termes mémorables : « J'espère que ce traité suffira pour établir *le trône* de notre illustre sauveur, pour justifier son titre par le *consentement du peuple, source unique du gouvernement légitime*... et pour justifier à la face du monde le peuple d'Angleterre, dont l'amour pour *ses droits naturels* a sauvé la nation. » Ch. Bastide, *John Locke*, ses idées politiques et leur influence en Angleterre, 1906, p. 23, 374.

documents, il y a contradiction. La Déclaration proclame le droit naturel : Rousseau le nie, comme il nie toute représentation, et bien d'autres choses encore. Aussi ne fut-ce point par hasard que le seul député, à l'Assemblée nationale, qui s'opposa à la Déclaration, et la traita « d'acte inepte », ait été un ardent disciple de Rousseau, Crénière. Il n'en est pas moins vrai que l'influence exercée par Rousseau sur les hommes de la Révolution a été immense. Il a été leur prophète, leur idole, sinon leur Dieu. Auguste Comte a dit : « il y a eu une époque de l'histoire, où *Le Contrat social* a suscité plus d'enthousiasme et de foi [1], que n'en obtinrent jamais la Bible et le Coran ». Carlyle l'appelait le « cinquième évangile », « l'évangile selon saint Jacques ». — Parfaitement! Or cet homme étonnant, qui fut la contradiction incarnée, que fut-il surtout en politique? Il fut genevois jusqu'à la moelle, citoyen genevois, admirateur de la Constitution genevoise, y compris son législateur, Calvin, Calvin lui-même!

C'est parce qu'il était genevois, que Rousseau écrivit son discours de simplicité farouche sur l'*Inégalité des conditions*, et son traité de morale rigoriste *contre les spectacles;* que, seul des philosophes français, dits du XVIIIe siècle, il parla religieusement de la religion; qu'il eut l'idée de transformer l'État chrétien de Calvin en l'État déiste du *Contrat*, et qu'il fut le républicain Rousseau, c'est-à-dire Rousseau.

Si donc nous voulons parler grossièrement, nous dirons : en politique (il ne s'agit ici que de politique), en politique, un tiers du XVIIIe siècle français appartient à Locke, avec ses deux disciples Voltaire et Montesquieu; Locke était Anglais et protestant; — un second tiers appartient à Rousseau : Rousseau était Genevois et protestant; — et le troisième tiers appartient... aux Français protestants eux-mêmes, aux protestants issus de calvinistes, plus calvinistes que Rousseau et Locke. On l'ignore, ou on l'oublie. Et cependant quel homme de sens loyal peut tenir pour nulle et non avenue la propagande que, pendant deux ou trois siècles, avaient faite en France les innombrables martyrs protestants? et la propagande qu'avaient faite les Églises, foyers de démocratie et même de républicanisme? Et puis il y avait eu les grands publicistes, le fameux Hotman et sa *Franco-Gallia*, que n'ignorait pas Montesquieu; et Junius Brutus (pseudo-

1. *Politique positive*, III, ch. VII.

nyme d'Hubert Longuet ou de Duplessis Mornay), et son traité *De la puissance légitime du prince :* « l'un des écrits de doctrine et de polémique les plus originaux et les plus puissants de cette époque féconde », a dit un de nos plus savants professeurs de droit[1]; « le premier ouvrage, constituant une philosophie politique, en prenant pour base certains droits inaliénables de l'homme[2], droits naturels, imprescriptibles », a dit un spécialiste anglais[3]. Du XVIe au XVIIIe siècle, on ne cesse de le citer. On le cite textuellement dans l'arrêt de mort du roi Charles Ier; on le cite couramment avec la Boëtie et Bodin, ou bien avec Montesquieu et Rousseau. Il est analysé, et spécialement recommandé, dans la Revue publiée par Condorcet et plusieurs députés de l'Assemblée nationale[4]. Enfin il y a Jurieu, le grand adversaire de Bossuet, dont les pamphlets font l'apologie de la Révolution de 88, et « tournent toutes les cervelles », dit Fénelon, si bien que le despotisme achète au poids de l'or les exemplaires qu'il rencontre, et qu'à la veille des États généraux, on les publie de nouveau pour en préparer les travaux.

Et alors, comment peut-on présenter ce XVIIIe siècle, tout pénétré de la pensée de Locke, de Rousseau et de Jurieu, comme un bloc de philosophie antireligieuse, lequel doit prouver que la Déclaration de 89 n'a absolument rien à faire avec tous ceux qui, depuis des siècles, en proclament ou en appliquent les principes? absolument rien à faire avec le protestantisme d'Amérique en particulier, avec le protestantisme en général?

La vérité incontestable, c'est que la Déclaration de 89, est d'origine française; car en 89, la France a repris son bien partout où il était; il était partout. Ce bien avait fait la grande fortune des puritains établis en Angleterre; les puritains radicaux l'avaient emporté avec eux en Amérique; les puritains modérés l'avaient largement restitué aux Français, jusqu'au moment où le sol étant saturé des germes jetés dans des sillons, au souffle ardent et impétueux venu de l'Amérique, la moisson magnifique leva. Aujourd'hui les convulsions suprêmes du vieux monde vont en jeter à tous les vents

1. Voir J. Tchernoff, chargé de cours à la Faculté de droit d'Aix, *Montesquieu et Rousseau* dans la *Revue du droit public*, 1903, vol. XIX, p. 477-513, et vol. XX, p. 49-97.

2. Esmein, *Théorie de l'intervention internationale chez les publicistes français du XVIe siècle*, dans la *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*.

3. Gooch, *The History of the english democratie ideas*, 1898, cité par Tchernoff, p. 90.

4. Mélanges tirés d'une grande bibliothèque, Tchernoff, p. 85, 88.

les grains dorés et ensanglantés, deux fois féconds; et sur les ruines des militarismes et des despotismes, grâce à nos pères, nos enfants verront la démocratie universelle.

IV

Reste la dernière question : le Puritanisme anglais, inspirateur des Déclarations américaines et de notre Déclaration de 1789, d'où venait-il? Réponse : de Genève, de la Genève de Calvin. Et c'est ici que le paradoxe devient une banalité.

Il y a quelques semaines, dans cette Genève, non sans une émotion pleine de rêverie, je tenais entre mes mains trois livres. D'abord la Bible dite de Genève [1], traduite et imprimée par des Anglo-écossais, en 1560. Sous Elisabeth seulement elle eut quatre-vingt-dix éditions, et avec son Catéchisme de Calvin, son Calendrier historique, ses renseignements sur les saisons, et les foires de France, elle allait constituer plus qu'une encyclopédie, toute la bibliothèque unique et suffisante de la maison anglo-américaine; — ensuite un petit livre [2], contenant les lois ecclésiastiques et civiles de Genève, traduites en anglais, alors qu'il était interdit de les publier à Genève, et sorties en 1562, des presses de l'imprimeur de la Bible de Genève, lequel était rentré à Londres, et, par reconnaissance, avait adopté comme marque de son imprimerie les armes de la cité de Calvin, avec la devise *Post tenebras lux;* — enfin un autre petit livre [3] (un fac-similé celui-là) le guide de l'émigrant en Amérique (trois éditions parurent en 1630), et de nouveau à la première page se montrent les mêmes armes et la même devise! Ainsi, à travers les flots de l'Océan, ce que les colons de la Nouvelle-Angleterre apportaient à

1. *The Bible...* at geneva, printed by Rouland Hall. M.C.L.X.

2. *The Lawes and Statutes of Geneva*, as well concerning ecclesiastical discipline as civill regiment, with certeine proclamations duly executed, whereby gods religion is most purelie maintened, and their common wealth quieth governed, translated out french unto englishe by Robert Fills.... Printed at London by Rouland Hall... 1562.

3. *New Englands Plantation*, or a short and true description of the commodities and discommodities of that contrey.... London. printed by T. C. and R. C. 1630. L'auteur est Higginson, Francis, *Rev. of new England.*

Sur les imprimeurs, Rouland Hall, Thomas Cotes et Richard Cotes, leurs rapports et leur succession voir : Ronald B. Mc. Kerrow, *Printers and Publishers Devices in England and Scotland, 1485-1640*, 1913, p. 49, et H. Plomber *a Dictionary of the Bookseller and Printers from 1641, 1667*, 1907, et Charles Martin. *Les protestants anglais réfugiés à Genève au temps de Calvin, 1555-1560*, 1915, p. 49, 60, 70, 253, 260, 276, 278, 280.

l'Amérique, c'était Genève, avec sa foi, son église et sa Démocratie[1]! Symboliquement et réellement.

C'est à Genève que Knox s'était réfugié, après avoir fait entendre les premières protestations puritaines contre les cérémonies ritualistes dans le nord de l'Angleterre. C'est en passant à Francfort, pour obéir, dit-il, à Calvin, qu'il avait présidé au premier schisme entre ritualistes et puritains. C'est en 1554 à Genève, qu'avec ses amis il avait fondé la première Église puritaine, de langue anglaise, empruntant à Calvin, les notes de sa Bible, son Catéchisme, le chant des Psaumes, et la liturgie[2]. En même temps, à Genève, son collègue Goodman publiait le manifeste de la démocratie anglo-écossaise, et lui-même lançait son *Premier coup de trompette*, ses Épitres exhortatoires, et, à la mort de Marie la sanglante, le premier programme précis des réformes du puritanisme anglais[3].... Tout à Genève, tout de Genève; Genève, c'est tout. « Genève, écrit Knox, est la plus parfaite école du Christ, qui fut jamais sur la terre, depuis les jours des apôtres. Dans d'autres lieux, je le confesse, le Christ est fidèlement prêché. Mais des manières et une religion si sincèrement réformées, je ne les ai encore vues nulle part[4]. »

Animé de cet esprit de Genève, Knox rentre en Écosse (1559); et son œuvre se déroule à travers des scènes d'un dramatisme merveilleux. — Il est à Holyrood, dans la force de l'âge, rendu raide et rude par l'épreuve et l'enthousiasme, en face de Marie Stuart, la reine la plus jeune, la plus gracieuse, la plus séduisante. Elle lui demande si les

1. Le professeur H. Cowan note une influence curieuse de l'Écosse, de Knox jusque sur l'Amérique de Wilson. A qui attribuer les restes d'une église d'État, qui survivent encore en Amérique si passionnée de séparation entre l'Église et l'État? la reconnaissance légale du jour du Seigneur, l'assimilation du blasphème non pas à un simple péché mais à un crime, le serment exigé de tous les fonctionnaires depuis le président de la République jusqu'aux simples employés? « Tout cela rappelle la religion nationale » de l'Écosse de Knox. H. Cowan, *The influence of the scottisch Church in Christendom*, 1896, 165, 166, 1547-1553.

2. *Book of common Order*. « L'une des éditions, en langue gaëlique, contribua pour sa part à introduire le calvinisme dans les Highlands, où il devait plus tard pénétrer tout l'esprit de la population. » Ch. Martin, op. cit., p. 283.

3. Cowan, *The influence*, etc., p. 69, 70.

4. Les collaborateurs de Knox partagent ses sentiments. « Cette cité, dit Robert Fills, l'éditeur des *Lawes and Statudes. op. cit.*, offre un spectacle digne d'être proposé à l'admiration et à l'imitation des Anglais », Ch. Martin, *op. cit.*, p. 279. Et rien que le souvenir de son séjour « dans la bienheureuse cité de Dieu » suffit à Goodman « non seulement pour diminuer la dureté de ses épreuves, mais pour la supprimer entièrement » Goodman à Calvin, 13 février 1561, *Opera Calvini*, XVIII, p. 364.

sujets ont le droit de désobéir à leurs princes. « Oui, madame, et si les princes excèdent leurs limites, alors on peut, sans aucun doute, leur résister, même par la force. » La reine immobile de stupéfaction se tait. Mais le peuple tressaille et se lève. Les « Covenants », — les pactes de résistance, de libération, — se succèdent. Celui de 1638, est signé par 60 000 Écossais accourus de tout le pays : et plusieurs s'ouvrent une veine pour signer avec leur sang [1]; l'Ecosse triomphe ; et le célèbre historien Froude a écrit : « Sans Knox, Marie Stuart aurait soumis l'Écosse à ses desseins, et l'Écosse aurait été le levier avec lequel la France et l'Espagne auraient exercé leur influence sur l'Angleterre, jusqu'à ce qu'Élisabeth eût été renversée de son trône, ou contrainte de revenir en Égypte — c'est-à-dire au romanisme. » — Et c'est toujours le vieux mot de Michelet : « le Calvinisme sauve l'Europe [2] ». En Europe, il sauve la démocratie.

Ainsi : Calvin, John Knox, les puritains d'Angleterre et leur glorieuse révolution, les puritains d'Amérique et leurs *Bills of Rights*, la Déclaration de 89 en France, Wilson... ; les anneaux sont splendides et la chaîne est infrangible [3] !

1. Philip Schaff, *The creeds of christendom with a history and critical notes* vol. I, The history of creeds, 1877, p. 689.

2. Cité par Henry Cowan, *The Hero of the scottisch Reformation*, 1905, p. 382.

3. Dans son discours à l'assemblée, qui fêtait le 200e anniversaire du synode général de l'Église presbytérienne aux États-Unis (1917), le Dr Roberts a fait l'éloge du gouvernement représentatif dans l'Église et dans l'État, gouvernement dû à Jean Calvin, et fondé sur les principes de l'*Institution chrétienne* de ce Réformateur, à savoir : la souveraineté de Dieu et la Bible parole de Dieu. — Il a rappelé qu'en 1788, il n'y avait que deux gouvernements représentatifs : celui de la Confédération suisse et celui des États-Unis d'Amérique, avec environ 6 millions d'âmes. Aujourd'hui il y a 1 250 millions d'hommes (sur 1 600 millions) qui vivent sous l'égide de gouvernements représentatifs, plus des trois quarts de la race humaine. Il n'y a plus qu'un très petit nombre d'êtres humains adhérant encore à ce système autocratique, qui il y a un siècle et quart était en réalité universel. Le Dr Roberts a conclu : « Les idées de Calvin sur le gouvernement représentatif sont en train de conquérir tout le monde. » (*Quarterly Register*, février 1918.)

APPENDICE

SUR LES DISCUSSIONS RELATIVES A L'ORIGINE DE LA DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME, DE 89.

I

Efforts pour attribuer l'origine de la Déclaration de 89 a une cause autre que l'influence américaine. — 1. La Grande Charte. — 2. Les Franchises d'Adhémar Fabri. — 3. Les trappeurs, Champlain et le P. Marquette. — 4. Les Physiocrates. — 5. Les Déclarations américaines attribuées à l'influence française.

1. Adolphe de Chambrun (*Droits et libertés aux États-Unis : leurs origines et leur progrès*, 1891) déclare que « pour bien comprendre le sens de la Déclaration d'indépendance, il faut ouvrir les livres de droit féodal » (p. 48); que « la révolution de 1776 en Amérique, est une conclusion logique, presque nécessaire de la Grande Charte de 1215 » (p. 51).

Nous nous bornons à deux réflexions. Bien que le titre de l'ouvrage porte « origines », Ad. de Chambrun déclare, dans sa préface, qu'il s'est borné à « décrire », sans rechercher les « causes ». — Les origines, et pas les causes? — Et il reconnaît que le Christianisme, dont il ne parle pas, a exercé une action constante sur les États-Unis » (p. 2). Quel christianisme, sinon le Christianisme puritain et calviniste?

Et seconde réflexion aussi importante que la première : Ad. de Chambrun reconnaît que « la déclaration d'indépendance a énoncé en un certain sens, *une idée nouvelle*, ou pour mieux dire, elle a fait passer, *pour la première fois*, dans un document politique, la maxime d'après laquelle *les gouvernants tiennent leur pouvoir du seul consentement des gouvernés* » (p. 57). — Et cela pourrait nous suffire.

La thèse générale de Adolphe de Chambrun, et autres, est réfutée par M. Esmein, qui distingue entre les documents anglais, de « forme essentiellement pratique », et les documents américains. Il cite cette déclaration de la Caroline du Sud : « Il est nécessaire de recourir fréquemment aux *principes fondamentaux* pour conserver les avantages inappréciables de la liberté. » « Un article semblable, ajoute-t-il, figure souvent dans les constitutions » américaines. Et enfin : « Des déclarations conçues dans cet esprit apparurent d'abord en Amérique. » (*Éléments de droit constitutionnel et comparé*, 3e éd. 1903, p. 393, 395.)

Et voici que M. Gabriel Compayré, recteur de l'Académie de Lyon, dit à

peu près la même chose, en ayant presque l'air de dire le contraire. D'après lui, « il n'est nullement nécessaire de faire appel à une métaphysique subtile et compliquée ». Et il continue : « Les Constituants de 1789, en hommes pratiques, ne font pas de philosophie. Ils s'appuyent seulement sur ce fait que *l'homme nait libre*. Et cette liberté, qui lui appartient par naissance, implique l'exercice de toutes les facultés qu'il tient de la nature. C'est de *la même façon que les Déclarations Américaines présentent les droits* qu'elles proclament et qui sont, disent-elles, « innés » (*inhérent*). » (Eug. Blum, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1902. Préface de Gabriel Compayré, p. X.)

De cette thèse d'Adolphe de Chambrun il est resté une affirmation que l'on retrouve, avec des variantes, chez maints auteurs, à savoir que les déclarations américaines se sont placées à un point de vue inférieur, un point de vue anglais et historique.

Cette affirmation est refutée par M. David G. Ritchie, *Natural Rights*, 1895. « En 1774, dit-il, le congrès de Philadelphie fait un appel non seulement aux principes de la Constitution anglaise, et des chartes et contrats divers », mais « aux lois immuables de la nature ». « En 1776, la déclaration d'indépendance ne dit plus rien des droits des sujets anglais » et l'auteur conclut : « Dans la révolution puritaine, l'appel au droit historique fut remplacé par un appel aux droits naturels » (p. 10, 19).

2. Avec Jules Vuy, un ancien chef du parti catholique de Genève (*Origine des idées politiques de Rousseau*, 1885) nous remontons non pas en 1215, mais seulement aux *Franchises* de l'évêque Adhémar Fabri, 1387. « La liberté ne germa que sous l'épiscopat, et les évêques, que le peuple de Genève regarde comme les plus anciens tyrans de sa patrie, en furent en effet les pères et les bienfaiteurs » (p. 30). — « Les principes généraux sont formellement exprimés par un article formel de nos anciennes Franchises et souvent jurées par nos évêques » (p. 81). — « C'est donc bien le fils de Genève qui se retrouve dans les écrits politiques de Rousseau, et c'est l'ancienne organisation de son pays, qu'il a choisie pour base de son système et pour modèle » (p. 180).

Il est fâcheux que ni les grands patriotes, comme les Berthelier et les Bezançon Hugues qui, au péril et au prix de leur vie, fondèrent la liberté genevoise, et que les évêques qui servirent d'instrument au despotisme des ducs de Savoie, aient à ce point ignoré les belles théories de Jules Vuy.

3. Au sujet des idées émises dans un discours et un banquet franco-américain par un publiciste de grande notoriété, nous n'avons entre les mains que le texte sténographique inédit et non revu par l'auteur. C'est pourquoi nous ne croyons pas devoir le nommer.

Voici ces lignes : « Si nos hommes, si les Champlain, les Marquette, les explorateurs, si tous les trappeurs, si tous les coureurs de prairies, et tous les hommes qui se sont aventurés si hardiment jusqu'à l'origine d'abord du Mississipi, qui, à travers les lacs, l'ont descendu, qui ont semé partout cette charmante civilisation de notre XVIe, XVIIe et XVIIIe siècle français, si

ces hommes n'avaient pas vécu, ils n'auraient pas mis au cœur de l'Amérique les grandes traditions qu'y a laissé cet esprit de la démocratie, dans le sens que nous expliquait M. Bergson, c'est-à-dire je ne sais quel idéal classique où se trouvent par-dessus tout la volonté de raison et la volonté de justice. Quand Champlain et le père Marquette voyageaient des lacs jusqu'au Mississipi, ce qu'ils y portaient, c'était le classicisme de Descartes, et c'étaient des commis voyageurs en cartésianisme. Ils ont déposé là-bas le point de départ de la justice et de la raison, qui sont la forme de la civilisation américaine, et qui ont donné naissance à la déclaration des droits de l'homme. C'est ici que nous sommes vraiment des frères. Nous pouvons le dire, nous parlons le même langage. »

L'idée de faire des « trappeurs » ou des « coureurs » de prairies les propagateurs de la « charmante civilisation française » et d'un « esprit de la démocratie dans le sens expliqué par M. Bergson », est assurément ingénieuse. — On se demande seulement comment, Descartes ayant publié son premier ouvrage en 1637, Champlain, mort en 1635, a pu propager des idées qui n'avaient pas été émises. Et quant au père Marquette, il est piquant de faire, grâce à lui, le jésuitisme fondateur de la puritaine Amérique. J'ignore comment il a révélé les principes du cartésianisme aux colons puritains qui avaient déjà formulé, et pratiqué, tous les principes de la démocratie. Les livres que j'ai pu consulter sur ce voyageur, ne mentionnent que son apostolat chez les Iroquois.

4. Dans sa thèse de doctorat, M. Marcaggi veut écarter *toute idée de filiation*, (p. 12), et il répète plus loin « toute idée de filiation » (p. 179), entre les Déclarations américaines et la Déclaration de 1789. Il n'y a *rien de commun*, dit-il: « La conception étroite des Anglo-américains, confondant volontiers le droit naturel et le droit anglais *n'a rien de commun* avec le point de vue large où se sont placés les Constituants de 1789 (p. 179) ». Et il affirme « qu'en rédigeant la Déclaration, la Constituante n'avait *aucun modèle* devant les yeux » (p. 180) : sans quoi il n'y aurait pas eu tant de discussions!

M. Marcaggi se heurte aux déclarations les plus formelles, comme nous l'avons vu, des Constituants. Il les écarte. Condorcet? « On s'est trop prévalu de l'écrit de Condorcet, comme de tous ceux, d'ailleurs, parus à cette époque et consacrés à la révolution d'Amérique! »

Et Lafayette, qui a déposé le premier projet de Déclaration, le 11 juillet 1789? « L'argument est *sans portée* puisque nous savions que les Cahiers étaient unanimes à demander une Déclaration! » (p. 181). On oublie de rappeler que, d'après Rabaut-Saint-Étienne, les Cahiers avaient demandé une Déclaration parce que l'Amérique avait rédigé les siennes.

Et la fameuse affirmation du rapporteur de la commission? l'archevêque de Bordeaux? « C'est en vérité donner de l'importance à des propos *qui n'en ont pas*!! (p. 182).

Après quoi l'auteur retire (au moins en partie) d'une main, ce qu'il avait avancé de l'autre. Il avait affirmé qu'il n'y a « pas de filiation » qu'il n'y a « rien de commun »; il affirme « qu'il ne conteste pas absolument toute

influence ». — Il ajoute : « Les Déclarations américaines apparurent comme *une révélation* aux Français de cette époque; car *leur cadre offrait un merveilleux instrument pour la mise en pratique* d'une idée adoptée depuis longtemps. » « L'Amérique a peut-être fourni *le cadre*. Mais en tout cas, le reste est d'origine française » (p. 184).

Selon M. Marcaggi, les véritables inspirateurs de la Déclaration de 89, sont *les Physiocrates*. Il reconnaît toutefois, qu'en 1760, ces Physiocrates étaient les admirateurs enthousiastes d'un pouvoir unique, absolu, comme en Chine (p. 100), et les adversaires résolus de toute séparation des pouvoirs, comme de toute assemblée représentative (p. 140).

5. M. Joseph Barthélemy (*La responsabilité des professeurs allemands de droit public*, dans le *Bulletin mensuel de la Société de législation comparée*, aout-juin 1916) se place sur un terrain plus politique que scientifique, dirait-on. Il accuse Jellinek, « Autrichien d'origine » et professeur allemand, de « *dénigrer* la part de la France ». — Nous ignorons à quoi peut se rapporter ce mot de « dénigrer », et il serait bien étrange que M. Larnaude, professeur à la Sorbonne, ait cru devoir faire traduire, et recommander par une belle préface, un livre qui « dénigrerait » la France.

M. Joseph Barthélemy, trouve que l'étude de Jellinek, a « quelque chose d'étroitement pédagogue, quelque chose de misérable ». Il continue : « La Déclaration des droits, *quelles que soient les sources infimes et lointaines*, auxquelles on puisse faire remonter le fleuve majestueux, reflète toute la clarté, la richesse, la générosité de la pensée française du XVIIIe siècle » (p. 142). — Ces sources « infimes et lointaines » seraient le Puritanisme, le Calvinisme, l'Angleterre, Genève et la Bible.

Plus importante que ces étrangetés de langage, nous paraît la note, qui dit : « Nous devons à l'Amérique *la forme* de la Déclaration des droits; mais ils avaient emprunté aux philosophes du XVIIIe siècle français le fond de leurs propres déclarations. Il y a eu *collaboration* entre les deux grandes démocraties modernes ».

Il faut évidemment ne reculer devant aucune hardiesse pour faire provenir du XVIIIe siècle, des idées qui étaient formulées, mises en articles de Constitutions (forme et fond), dès 1630 et 1620, pour le moins.

Mais ce qui est plus étonnant encore, c'est de montrer à quel point on ignore la mentalité des colons américains, auteurs de ces constitutions. Eux, inspirés par des philosophes du XVIIIe siècle? Presque avec une complète exactitude, on a pu faire sortir toutes leurs idées politiques de l'Ancien Testament. Ce qui est, pour le moins, certain, c'est qu'ils étaient, à un degré rare, absolu, les hommes d'un seul livre; et ce livre c'était leur Bible, comme l'a montré Oscar S. Straus, envoyé extraordinaire et membre plénipotentiaire des États-Unis d'Amérique en Turquie. (*Les origines de la forme républicaine du gouvernement dans les États-Unis d'Amérique*, 1890, avec préface de Laveleye.) Il dit :

« Ces hommes citaient les textes avec des applications littérales. Ils caractérisaient leur état en le comparant à l'esclavage égyptien. » Pour eux Jacques Ier était « Pharaon ». Leurs ancêtres avaient dû affronter les dangers

de l'Océan, ils en parlaient comme de la « mer rouge ». [C'est une gravure représentant le passage de la Mer Rouge, qui se trouve sur la page de titre de la Bible dite de Genève, la Bible des puritains]. Ils aimaient à mettre leur nombre en regard de celui des enfants d'Israël : trois millions d'âmes. L'Amérique, dont ils avaient envahi les vastes terres incultes, était leur Désert. Plus tard ils firent souvent allusion à Washington et à Adams, comme à leur Moïse ou a leur Josué (p. 84, 85, 131, 142, 144 n° 1).

Il faut accorder une attention spéciale aux *sermons d'élection*.

A cette époque le peuple lisait peu. Il y avait peu de journaux. C'est la chaire qui tenait lieu de presse.

Dès 1639, le Gouvernement de la Nouvelle-Angleterre commença à charger les pasteurs les plus distingués, les plus éloquents, de prêcher le jour de l'élection générale. Puis, le sermon était imprimé et distribué. « Répandus dans le pays, revêtus de la double sanction de leur origine distinguée et de l'approbation de la Législature, ils devenaient dans toutes les paroisses, les livres sacrés des droits humains » (p. 93).

Jonatham Mayhew, appelé le « père de la liberté civile et religieuse dans le Massachusetts et en Amérique », — qui suggéra l'idée d'un comité de correspondance, en 1766, grâce auquel fut établie une action commune entre les colonies, — prononça en 1750 contre la non-résistance un discours appelé « le canon matinal de la Révolution ». En 1766, dans un autre sermon, il expliqua le passage du livre de Samuel, où il est dit que Dieu leur donna un roi « dans sa colère ». — En 1775, Samuel Langdon, président du collège de Harward, prit pour texte de son « sermon d'élection », *Esaïe*, I, 26 : « Et je rétablirai vos juges, comme dans le commencement. » Il montra que « le gouvernement des juifs, d'après leur constitution divine, était une république parfaite (p. 144-146). — Un sermon d'élection du 29 mai 1776, quarante jours avant la déclaration d'Indépendance, a pour texte, encore *Esaïe*, I. 26. — Un sermon d'élection, prêché en 1780, devant R. Tweat Paine, et Sam. Adams, avait pour texte *Exode*, XVIII, 21. « Tu choisiras parmi le peuple des hommes capables. » — « Un volume ne contiendrait pas tous les discours politiques et théologiques prononcés pendant la décade antérieure au rétablissement de la paix, et dans lesquels la communauté des Hébreux fut citée comme un modèle (p. 158). »

Encore deux faits. Paine, si connu par son enthousiasme pour la Révolution française, tirait son argumentation de l'histoire des Hébreux, dans le *Common sense*, « ce livre, sorti des presses avec un effet que les caractères d'imprimerie et le papier ont rarement produit dans aucun pays ou n'importe quelle époque » (p. 163).

C'est dans ce livre, admiré par Washington, que Paine s'écriait : « Ou bien le Tout-Puissant a protesté contre le gouvernement monarchique, ou bien les Écritures sont fausses » (p. XXXIX). — Et enfin le comité composé de Franklin, d'Adams, et de Jefferson, nommé le jour même de la Déclaration d'Indépendance pour composer un sceau, le sceau des États-Unis, proposa l'image de Pharaon assis sur son char, couronne en tête, sceptre en main, et passant à travers les eaux de la Mer Rouge, avec cette devise : « Se sou-

lever contre les tyrans, c'est obéir à Dieu. » On conserve au *State-departement* de Washington, une copie du rapport, recommandant ce dessin et cette devise (p. 165, 168 n. 1).

II

Que l'influence prédominante aurait été non pas celle de Rousseau, mais celle de Montesquieu.

Le Dr Robert Redslob, privat-docent de droit à l'Université de Strasbourg, (*Die Staats theorien der französischen National Versammlung von 1789*, 1912), demande : « Est-ce que la Déclaration de 1789, comme le prétend l'opinion régnante, parle vraiment de droits, que l'on peut, en partie seulement, transmettre à l'État, et que, pour l'autre partie, on peut maintenir contre l'État?... Pas du tout. Là est l'erreur de Jellinek » (p. 92).

Redslob cite l'article I, de la Déclaration : « Les *hommes naissent* et demeurent libres et égaux en droit »; l'article II. « Le but de toute association politique est la *conservation* des droits *naturels et imprescriptibles de l'homme...* »; et cette déclaration de Sieyès, 21 juillet 1789 : « les représentants de la nation française considèrent que toute union sociale, et par conséquent toute constitution politique ne peut avoir pour objet que de *manifester*, d'étendre, et d'*assurer* les droits de *l'homme* et du citoyen ». Mais ces textes si clairs n'arrêtent pas Redslob.

Et il trouve « facile » de donner l'explication que voici : « Il s'agit ici de *biens naturels*, qui doivent être préservés. Et la qualité des biens est transportée au droit lui-même, que l'État établit pour leur préservation ! »

Notre auteur déclare donc que l'expression (de droit naturel) « n'est pas correcte »; « induit en une certaine erreur ». « Et peut-être aussi ces droits naturels doivent-ils être envisagés comme des droits qui sont naturels à l'homme, *dans l'État* » (p. 93).

Quant aux deux raisons données pour prouver que la Déclaration française ne vient pas des Déclarations, l'une est que notre article 10, n'est pas emprunté à l'Amérique. C'est très vrai. Mais qu'est-ce que cela prouve pour les seize autres? — l'autre est qu'il n'y a dans la Déclaration française rien qui ressemble à l'article de la Virginie. Or l'article de la Virginie se trouve tout entier dans notre Déclaration française.

Cette étrange discussion a pour but de démontrer que la Déclaration de 89 vient non pas de l'Amérique, mais de Rousseau. Et voici qu'à la fin de l'ouvrage, Rousseau disparait et se trouve remplacé par Montesquieu. « La doctrine de la volonté générale [qui est la doctrine fondamentale de Rousseau] n'a rien fourni au travail de l'Assemblée nationale : tel est le résultat final de notre étude. Rousseau a succombé, non pas que l'Assemblée se soit libérée de son influence. L'Assemblée s'est inclinée devant lui comme devant un prophète. L'Assemblée a voulu poser sa doctrine comme fondement de son œuvre de constitution. Et certainement elle a été persuadée qu'elle l'avait fait.... — Le travail constitutionnel de l'Assemblée nationale est dominé par la théorie empirique [par opposition à

la théorie abstraite de Rousseau]. Sans doute toutes les idées n'ont pas été empruntées à Montesquieu. L'Assemblée nationale a souvent créé ses propres principes.... Elle s'est quelque fois écartée de Montesquieu, en particulier en n'instituant qu'une seule Chambre. Mais si l'on s'occupe seulement de la méthode, que l'Assemblée a employée, si l'on s'occupe de l'ensemble des idées politiques, auxquelles l'Assemblée, s'est attachée, et si l'on veut inscrire un nom sur le fronton de l'édifice constitutionnel élevé en 1791, ce nom c'est celui de Monstesquieu (p. 366).

III

Les contradictions de Rousseau dans « son Contrat social », et la Déclaration des droits de l'homme.

Dans notre étude de la *Revue du droit public*, 1901, nous avons comparé la « Déclaration de 89 » et le *Contrat social*, et nous avons montré, croyons-nous, que les principes sur lesquels repose la Déclaration, et les principes que développe le *Contrat social*, sont contradictoires. La Déclaration ne peut-être sortie du *Contrat*.

Mais la question est restée à l'ordre du jour, et il y a lieu ici de résumer certaines études importantes qui ont paru depuis (et une ou deux antérieures, mais que nous n'avions pas consultées).

1. Dans son grand ouvrage sur le XVIIIe siècle (*A History of England in the eighteenth Century*, 2e édit., volume V, 1887), l'historien Lecky écrit : « Si d'un côté les doctrines de Rousseau conduisaient à l'extrême anarchie, de l'autre côté, cela conduisait non moins clairement à la plus atroce tyrannie » (p. 350). « Quoique les œuvres de Rousseau aient eu une énorme influence sur la Révolution française, elles contiennent bien des choses, qui, d'une façon absolue et irréconciliable, lui sont opposées. Et il est probable que Rousseau aurait jeté des regards d'horreur et d'indignation sur ses disciples de la Convention, et du Comité du salut public » (p. 363).

2. Le grand admirateur de Rousseau, Gaspard Valette (*Jean-Jacques Rousseau Genevois*, 1911) a écrit à propos du *Contrat social*. « Incohérence, incertitude, contradictions irréductibles d'un livre qui n'est rigidement logique que d'apparence et de ton.... Livre incohérent, incomplet, peu personnel à son auteur (p. 209. 210). L'œuvre d'ailleurs est contraire aux instincts profonds de la nature intime de Rousseau, trop individualiste pour se soucier beaucoup des bases de l'État, ou des formes du gouvernement... » (p. 440).

3. M. Georges Beaulavon, professeur de philosophie au collège Rollin (*Du Contrat social, publié avec une introduction et des notes explicatives*, 2e éd., revue et corrigée, 1914), ne dissimule pas « les difficultés relatives de l'œuvre, et ne nie pas qu'elle présente parfois sur des points de détail, d'embarras-

sants désaccords ». Mais il pense que les contradictions prétendues s'évanouissent dès qu'on étudie la pensée de Rousseau « du dedans » (p. 26). Il reconnaît cependant le « caractère chimérique, artificiel et dangereux des propositions *pratiques* de Rousseau, » et il jette par-dessus bord « surtout les *théories* relatives à l'organisation économique, pédagogique, religieuse de la société ». Il estime « qu'aucune de ces idées, en somme, n'est essentielle au système » (p. 50, 51). C'est ce système ainsi allégé, dont il entreprend le sauvetage.

4. Dès 1901, Alexis Bertrand a publié une étude sur le *Texte primitif du « Contrat social »* (dans les *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. CXXXV, p. 850-884). On possède en effet deux rédactions du *Contrat social*. La seconde est celle qui est connue; la première, restée manuscrite, a été publiée en 1887 pour la première fois : elle a été plusieurs fois rééditée.

Alexis Bertrand écrit : « Le *Contrat social* n'est nullement un livre homogène; il renferme deux doctrines parallèles, habilement confondues, moins habilement fondues ensemble, et, en dernière analyse, disparates » (p. 864). « Le manuscrit nous donne la clef des contradictions et des incohérences du texte définitif; elles résultent le plus souvent de véritables interpolations, dont l'intention visible est presque toujours de donner à l'œuvre entière une fausse apparence de rigueur dialectique et de déduction rigoureusement géométrique » (p. 863). « Il arrive à Rousseau d'oublier lui-même ses premières corrections, et d'omettre celles qu'elles entraîneraient nécessairement dans d'autres passages; et alors quel désastre! » (p. 865). « Ses artifices sont souvent attristants, parfois aussi amusants, tant ils témoignent d'une rouerie pour ainsi dire naïve » (p. 866). « Au fond, Rousseau n'a qu'un tort, mais il est grave : ses idées se modifient, et il s'obstine à n'en convenir ni avec les autres, ni peut-être avec lui-même » (p. 867).

A propos de la fameuse phrase, par laquelle Rousseau demande que tout citoyen, qui, après avoir accepté la religion civile, l'abandonne, soit puni de mort, Alexis Bertrand écrit : « *Qu'il soit puni de mort*; cette phrase reste le scandale des commentateurs, et contient virtuellement le fanatisme de Robespierre. » Toutefois, s'appuyant sur le manuscrit, Alexis Bertrand croit pouvoir considérer « tout le chapitre comme un plaidoyer en faveur de la tolérance ». (p. 875, 876). Et, en effet, le manuscrit contient « un éloge aussi magnifique qu'inattendu, en cet endroit, de la tolérance » (p. 877); « une page très éloquente en faveur des protestants, et dont il n'est plus resté dans le texte imprimé qu'un faible écho, dans une note très anodine » (p. 880). Alexis Bertrand n'est pas un détracteur systématique de Rousseau.

5. Mais l'ouvrage capital, et le plus récent, est certainement celui de C.-E. Vaughan, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, 1913 : II. Vol., edited from the original manuscripts, and authentical editions, with introductions and notes. M. Vaughan, qui ne cache ni les « contradictions », ni les « extravagances » de Rousseau, reste son admirateur. « Rousseau donna aux hommes la foi en leur pouvoir de redresser les

injustices des âges précédents, et il montra un idéal de vie civique, qui a changé la face de l'Europe. C'est la (double) gloire que rien ne peut lui enlever » (I, p. 117).

L'étude de M. C. E. Vaughan, est très postérieure à celle d'Alexis Bertrand, elle est très développée, très approfondie et très serrée.

Deux lignes de pensées se rencontrent et se croisent dans la politique de Rousseau. Il est le champion de la liberté individuelle, et il est le champion de la souveraineté de l'État. Il est l'héritier de Locke. Il est aussi le disciple de Platon, et (sur ce point, mais sur aucun autre) de Hobbes (I, p. 4). — Dans ses premiers écrits, il affirme la liberté de l'individu, mais d'un individu divorcé de toute communion, il est à peine trop de dire : de tout rapport avec son espèce. Dans ses derniers écrits, il renverse sa pensée, et il exalte les exigences de la communauté jusqu'à l'absolue annihilation des intérêts et des droits individuels » (I, p. 5).

« Que ces doctrines soient incompatibles l'une avec l'autre, il n'est pas nécessaire de le démontrer... L'une est individualiste, l'autre carrément, pour ne pas dire : avec bravade, collectiviste.... La première idée fut celle de l'Assemblée nationale et de « l'anarchie spontanée », qui donna à cette Assemblée sa force irrésistible et son incurable faiblesse. La phase ultérieure, et plus terrible de la lutte, est le triomphe de la seconde idée, ce fut la nécessité, sinon l'idéal de la Convention. Sous une forme altérée, ce fut l'idéal surtout de Robespierre et de Saint-Just. Les deux partis, dans le conflit, les individualistes, comme les collectivistes, en appelaient au *Contrat social*. Mais les hommes qui rédigèrent la Déclaration des droits pensaient seulement aux premières pages de cet ouvrage; ils pensaient surtout au second *Discours*. Les Jacobins, de l'autre côté, en appelaient au corps même du *Contrat* » (I, p. 22).

Voilà donc la contradiction non seulement dans l'œuvre générale de Rousseau, mais entre les deux rédactions du *Contrat*, et dans le Contrat lui-même entre le début et le corps de l'ouvrage.

En réalité Rousseau « balaye » l'idée — pierre angulaire de la théorie de Locke — l'idée d'une loi naturelle : cette idée est remarquablement absente du *Discours sur l'inégalité*. Dans la première rédaction du *Contrat social*, qui doit être placée peu avant ou peu après le *Discours*, elle est mise explicitement de côté, et le chapitre dans lequel Rousseau démolit cet article de foi est un monument d'intelligence spéculative » (I, p. 16)[1].

M. Vaughan insiste sur l'audace de l'acte de Rousseau. « C'est la preuve claire de son génie spéculatif et de son honnêteté intellectuelle qu'il l'ait rejetée [l'idée d'une loi naturelle] avec décision. Et le chapitre du texte primitif (manuscrit) du *Contrat social*, qui met à nu — et avec détails — le vide de toute cette conception, est un chef-d'œuvre de critique philosophique » (I, p. 17).

Mais cette négation du Droit naturel, — contenue dans le chapitre II (*De*

1. « Dans la théorie de Rousseau, il n'y a aucune place pour un système des droits de l'homme, pour un système de droits primitifs du citoyen vis-à-vis de l'État. » Redslob, *op. cit.*, p. 76.

la société générale du genre humain), du manuscrit du *Contrat social*, voir Vaughan, I, p. 447-454) — a une conséquence bien digne d'attention : elle met à néant le contrat social et jusqu'à sa possibilité. « L'effet de cette réfutation est qu'elle détruit la sanction, sans laquelle le contrat, tel qu'il est décrit dans le chapitre suivant, ne peut avoir de force, nous pouvons dire : de sens quelconque. Par le rejet de la loi naturelle, par l'affirmation que dans l'état de nature il n'y a rien qui ressemble à une obligation morale, le contrat est discrédité en fait, d'avance.... Il ne reste que des mots, comme dit Hobbes, sans force.... A cette conclusion, il est impossible d'échapper. Et toute la question est de savoir si Rousseau a eu conscience de cette nécessité » (I, p. 440).

Oui, pense M. Vaughan : et la preuve, c'est que ce beau chapitre de la première rédaction a disparu de la rédaction définitive et publiée. On a, il est vrai, donné de cette suppression des raisons diverses : mais elles paraissent peu démonstratives, et M. Vaughan aboutit à cette conclusion : « Il est difficile de résister au soupçon que Rousseau a supprimé le chapitre coupable, non point par ce qu'il ne se rapportait pas à son sujet, mais parce qu'il s'y rapportait fatalement; parce qu'il avait conscience, que en réfutant l'idée de la loi naturelle il avait, sans le savoir, porté un coup mortel à la force contraignante du contrat, et parce que, n'ayant pas d'autre principe à mettre à la place du contrat, comme fondation de la société civile, son seul refuge était de faire taire la batterie qu'il avait imprudemment dressée contre lui; en un mot, de supprimer la réfutation, et de laisser debout le contrat. Cette explication n'est pas certaine, mais elle est sûrement plus probable que toutes celles que l'on a suggérées jusqu'ici » (I, p. 442).

Et notre auteur de montrer que Rousseau ne tenait pas beaucoup à cette idée du contrat; qu'elle n'était pas nécessaire pour atteindre le double but qu'il poursuivait : savoir, fournir une explication de l'origine de la société d'où toute sanction morale était exclue, et qu'aucune société n'était légitime, si elle n'était pas fondée sur le libre consentement de ses membres (I, 442-443).

Il y a du reste un fait, ce sont les hésitations par lesquelles Rousseau a passé pour arriver à trouver son titre. (Voir le facsimile photographique du M. S. de Genève, publié par Ed. Dreyfus-Brisac, dans son volume. *J.-J. Rousseau du « contrat social »*, 1896). En tête, Rousseau met : *du contrat social*. Il biffe ce titre, et le remplace par celui-ci : *De la société civile*. Puis il biffe ce second titre et rétablit le premier; mais en lui joignant un sous-titre explicatif. « *Du Contrat social, ou...* et quatre sous titres sont successivement biffés : *ou Essai sur la constitution de l'Etat*; *Essai sur la formation du corps politique*; *Essai sur la formation de l'Etat*; *Essai sur la forme de la République*. Finalement ces sous-titres sont remplacés par un cinquième, qui n'est pas mentionné sur le ms. : ou *Principe du droit politique* (I, p. 444).

De plus, après avoir formellement repoussé, dans la première rédaction, la conception de la « société naturelle » avec sa « loi naturelle », conception si chère aux individualistes, et si essentielle à leur cause, s'il a biffé le chapitre et ne l'a pas introduit dans sa rédaction définitive, nulle part il ne dit avoir

changé d'idée. Au contraire, quand il parle de l'homme à l'état de nature « comme dépourvu de raison, de devoir, de justice et d'humanité », il dit en d'autre termes la même chose. Dans l'*Emile* il dénonce la folie de ceux qui réclament des enfants certaines promesses : c'est un moyen de les faire tomber dans le « mensonge du droit », lequel n'est pas meilleur que le « mensonge de fait ». Toutes les promesses faites par les enfants sont, par nature, nulles, non avenues. Les enfants ont la vue limitée, et quand ils s'engagent, ils ne savent pas à quoi ils s'engagent. Or ces arguments sont absolument valables pour les hommes en état de nature. Le contrat social est, plus manifestement que la promesse d'un enfant, un acte de convention. L'homme à l'état de nature est « un animal stupide et limité. » Donc un contrat fait dans ces conditions est une fraude (p. 46).

Il est ainsi démontré que le *Contrat social* repose sur une conception que Rousseau a énergiquement répudiée en niant les droits naturels et le droit naturel.

IV

Origine calvino-genevoise des idées politiques de Rousseau.

« Rousseau est un pur genevois. Il est tout autant Genevois que Shakespeare était Anglais, ou que La Fontaine était Français » (Willamson Up Dike Vreeland, d'Amérique. *Étude sur les rapports littéraires entre Genève et l'Angleterre, jusqu'à la publication de la Nouvelle Héloïse*, 1901, p. 30, 31.)

Et voici une série de déclarations rencontrées au cours de nos lectures. *A. Sorel :* « Le *Contrat social* n'a été écrit que pour Genève : c'est le vœu d'un démocrate genevois pour sa patrie.... En réalité Rousseau n'a observé et ne connaît que Genève (*L'Europe et la Révolution*, I, p. 183); — *E. Champion :* « Le *Contrat social* est tout simplement un panégyrique de la république de Genève. » (*L'esprit de la Révolution française*, I, p. 18.) — *F. Faguet :* « Son système politique vient de l'éducation protestante de J.-J. Rousseau. » — *Brunetière :* « Pour bien entendre le *Contrat social*, il faut se souvenir que Rousseau est un plébéien, un protestant, un Genevois. » — *Joseph Texte :* « L'on dirait qu'il résume en lui tout ce que le protestantisme a pu ajouter en sortant de France, de profondeur, de variété, de personnalité, à l'esprit français. »

Et tout cela peut être accepté comme vrai, à la condition de ne pas oublier que Rousseau a été la contradiction faite homme, que s'il fut Genevois, il fut aussi spartiate; que s'il fut calviniste, il fut aussi païen; et qu'aucun système, ni aucune école ne saurait être rendue responsable, en bloc, de ses idées.

2. Alexis Bertrand cite une preuve curieuse du caractère genevois des idées de Rousseau dans le *Contrat social*. C'est une phrase du texte manuscrit, phrase qui a disparu dans le texte imprimé. « Sur la condamnation du régime représentatif, le ms. nous donne une phrase bien significative,

et peut-être sa pensée de derrière la tête : « il suit de là que l'Etat devrait se borner à une seule ville, *tout au plus* ». « Tout au plus est extraordinaire ». — Mais il s'explique si l'on pense que Rousseau est Genevois. « Quand on pense que Rousseau avait pour idéal la cité genevoise, et qu'à Genève, si l'on retranche les habitants, les natifs, les sujets, pour ne considérer que les citoyens et les bourgeois, qui seuls jouissaient des droits civils et politiques,... on arrive tout au plus au nombre de 1 600, et on comprend que toute représentation fut superflue pour Rousseau » (*op. cit.* p. 873).

Finalement Alexis Bertrand « se rallie entièrement » au jugement porté par M. Virgile Rossel, dans son *Histoire littéraire de la Suisse romande :* « Je ne puis excuser ces extraordinaires contradictions, qu'en regardant le *Contrat social* comme une œuvre de patriotisme et d'enthousiasme, et non de métaphysique politique. Dans ses autres ouvrages, c'est Rousseau qui parle; ici, c'est le Genevois exclusivement, et le républicain, qui dépouille le philosophe, pour exposer au monde l'exemple de la Genève encore aimée et le modèle de la république idéale. » Alexis Bertrand se contente d'ajouter : « L'examen du ms. ne fait que confirmer cette interprétation, et démontre que Rousseau procède beaucoup plus par abstraction hâtive que par généralisation patiente. La cité idéale, c'est Genève, réorganisée selon son cœur, toutefois sans rien changer d'essentiel à la constitution. Mais il faut avouer que Rousseau a tout fait pour nous donner le change » (p. 884).

3. Gaspard Vallette montre que Rousseau fut Genevois, dans sa *vie*, dans son *œuvre*, dans son *caractère*.

« C'est dans les mœurs simples, austères, rigides de la Genève de son enfance, » qu'il trouva avec « le dégoût pour la civilisation brillante de la haute société française les ferments d'égalitarisme, qui se trouvent dans le *premier Discours*, et dans le *second Discours*. » — « Dans la *lettre à d'Alembert* sur les spectacles, l'écrit le plus genevois de Rousseau, et celui de ses livres qu'il préféra toujours, c'est l'antipathie déjà ancienne du Genevois populaire, contre le théâtre, qui s'exprime avec effusion. » — Dans le *Contrat social*, « c'est la constitution et le gouvernement de Genève, que Rousseau a pris pour base et pour modèle de ses institutions politiques théoriques » (p. 439-445). — Et c'est vrai, si l'on prend une série de détails : et si l'on tient compte des contradictions.

Seulement Gaspard Vallette s'éloigne des faits les plus certains, comme des appréciations les plus autorisées, lorsqu'il en arrive à soutenir que Rousseau a emprunté à Genève ses idées sur le droit naturel. — Il est très vrai que le Genevois Burlamaqui résumait et développait les théories de tous les plus illustres réformés sur le Droit; que, comme l'a dit le professeur Borgeaud, « Genève fut en pays de langue française, l'unique centre universitaire de l'école de Droit naturel, et par suite le berceau de cette science politique du XVIIIe siècle, qui se renouvelait sous l'influence de la philosophie » (M. Borgeaud, *Académie de Genève*, p. 518). A tel point Genève et le Droit naturel sont inséparables ! — Et il n'y a pas lieu de contester l'influence générale de Burlamaqui et de son enseignement protestant sur

Rousseau. Rousseau cite Burlamaqui, comme une autorité, dans la préface du discours sur *l'Inégalité*; le sous-titre du *Contrat social* : « Principes du droit politique », est le titre même de l'un des deux grands ouvrages de Burlamaqui; et même dans la forme il y a plusieurs fois concordance apparente et complète entre certaines idées du *Contrat social*, et certaines idées du professeur genevois (p. 208). — Tout cela prouve combien Rousseau était Genevois, imbu de la tradition genevoise. Mais tout cela n'empêche pas que, dans son *Contrat social*, Rousseau n'ait nié et le droit naturel, et les droits naturels de l'homme. — Il s'est trouvé que sur ce point la France et la Constituante, guidées par l'Angleterre et par l'Amérique, ont été plus protestantes et plus genevoises que Rousseau.

4. M. Georges Beaulavon fait certaines réserves. « Il ne croit pas qu'il faille regarder les théories du *Contrat social* comme une sorte de généralisation abstraite, tirée de la Genève protestante du XVIIIe siècle ». Il concède cependant : « Ce qui est vrai, c'est que Rousseau avait trouvé à Genève le principe de la souveraineté populaire.... Son système subit donc l'influence de Genève, en ce sens qu'il n'en a cru l'application possible que dans de petits États analogues à Genève.... L'image de sa ville natale s'est constamment présentée à sa pensée. » Toutefois M. Beaulavon essaie une nouvelle réserve : « mais comme le *milieu*, où ses conceptions pouvaient être sans trop de peine réalisées, non comme le *modèle* [?] de son idéal politique.... Si l'idée de Genève a parfois dirigé [pas comme modèle?] les déductions de Rousseau, elle n'en a jamais [?] fourni les principes » [?] (*op. cit.*, p. 68, 69).

Néanmoins l'influence de Genève a été très grande. « L'une des influences les plus manifestes, c'est l'influence de Genève. » Et cela d'après le témoignage de Rousseau lui-même. « Dans la dédicace du *Discours sur l'inégalité*, dédicace qui aurait pu servir de préface au *Contrat social*, Rousseau avait fait de sa ville natale le plus enthousiaste et le plus minutieux panégyrique; plus tard, lors des persécutions que lui suscitèrent, à Genève, l'*Émile* et le *Contrat social* lui-même, il dirigea de vives attaques contre la constitution de Genève « dans son état actuel »; mais il n'en persista pas moins à soutenir qu'elle était excellente « dans son état légitime » (7e *lettre de la Montagne*, début; voir aussi la fin de la 6e); dans les *Confessions* (II, XI) et dans les *Dialogues* (3e dialogue), il déclare même qu'en écrivant le *Contrat* « il avait travaillé pour sa patrie, et pour les petits États constitués comme elle », et qu'on a eu tort de vouloir donner une portée générale à des considérations qui n'avaient eu pour objet que les petites républiques » (p. 66).

Finalement que conclut M. Beaulavon? Le voici : « La seule influence vraiment importante et bien certaine qu'il ait subie, *influence très générale, mais d'autant plus profonde*, insaisissable dans tel détail particulier, mais *manifeste dans l'ensemble d'une œuvre et dans l'orientation d'un esprit*, c'est celle des deux grands courants d'idées, partiellement analogues d'ailleurs, *qui ont surtout agi sur son milieu natal et sur son temps, l'esprit calviniste* et l'esprit cartésien. D'une part Rousseau a été profondément marqué de l'esprit protestant, et *les idées libérales et démocratiques dont le protestan-*

tisme, pour des raisons multiples, s'est trouvé le foyer pendant deux siècles se sont implantés de bonne heure dans son esprit et dans son cœur. Il a dû sans doute *à Genève et à Calvin*, autant qu'à son tempérament naturel, cette fierté républicaine, *qui est comme le style même du « Contrat social », et qui a tant contribué à l'influence du livre* dans la suite. Et d'autre part le grand mouvement rationaliste et philosophique du XVIIIe siècle, me paraît manifestement issu du *Discours sur la méthode* (p. 75, 76). » — Jugement tout à fait remarquable, auquel nous nous rallions presque complètement.

5. Enfin il y a lieu de citer l'étude de Vaughan.

« Sa propre foi dans la liberté, nous ne pouvons pas en douter, a été largement inspirée par les souvenirs de son enfance. » Parfois Rousseau se tourne avec ardeur vers l'antiquité, « vers Rome et plus encore vers Sparte, où il trouve cette « renonciation absolue » de l'individu à la société, renonciation qui lui paraissait la condition première d'une société bien constituée. Si profond qu'ait été le charme exercé sur son imagination par Genève, celui de Rome et de Sparte a été plus profond encore. C'est dans ces cités plus encore que dans Genève, que nous devons rechercher le type pratique de son idéal (II, p. 5, 6).

Et cependant « l'histoire passée de la cité lui a été depuis longtemps familière. L'esprit de sa vie est entré dans son âme. Un des livres de la Bibliothèque de Neuchâtel contient en manuscrit l'histoire de Genève, écrite ou complétée par lui-même » (I, p. 82).

Il a écrit : « Né citoyen d'un État libre, et membre du souverain, quelque faible influence que puisse avoir ma voix dans les affaires publiques, le droit d'y voter suffit pour m'imposer le devoir de m'instruire. *Heureux toutes les fois que je médite sur les gouvernements, de trouver toujours dans mes recherches de nouvelles raisons d'aimer celui de mon pays* » (II, p. 23). (*Du Contrat social*, I. C'est l'introduction). Il a écrit encore : « A Genève, les greniers établis et soutenus par une sage administration font la ressource publique dans les mauvaises années, et le principal revenu de l'État dans tous les temps. *Alit et ditat*, c'est la belle et juste inscription qu'on lit sur la façade de l'édifice. *Pour exposer ici le système économique d'un bon gouvernement, j'ai souvent tourné les yeux sur celui de cette république : heureux de trouver ainsi dans ma patrie l'exemple de la sagesse et du bonheur que je voudrais voir régner dans tous les pays.* » (*Économie politique*, publié dans le 5e volume de l'*Encyclopédie*, nov. 1755 I, p. 263.)

Ailleurs, Rousseau parle de « l'usage de confier à des étrangers l'établissement de leurs lois ». Il ajoute : « la république de Genève en fit autant et s'en trouva bien ». Et en note : « Ceux qui ne considèrent Calvin que comme théologien, connaissent mal l'étendue de son génie. La rédaction de nos sages édits, à laquelle il eut beaucoup de part, lui fait autant d'honneur que son *Institution*. Quelque révolution que le temps puisse amener dans notre culte, *tant que l'amour de la patrie et de la liberté ne sera pas éteint parmi nous, jamais la mémoire de ce grand homme ne cessera d'y être en bénédiction* » (*Contrat social*, ch. VII), II, p. 52.

« Dans mon épître dédicatoire, j'ai félicité ma patrie d'avoir un des

meilleurs gouvernements qui puissent exister » (Lettre à M. Philopolis, I, p. 129).

« Plus je réfléchis sur votre situation, et moins je puis imaginer que la nature des choses humaines puisse en comporter une meilleure. » Dédicace du *Discours sur l'inégalité*. Toute cette dédicace est à lire.

E. Doumergue,
Doyen de la Faculté libre
de théologie protestante de Montauban.

LA RÉFORME ET LE MONDE MODERNE

LES DEUX RÉFORMES :

LE LUTHÉRANISME EN ALLEMAGNE
LE CALVINISME DANS LES PAYS DE LANGUE ANGLAISE

On parle couramment de la Réforme comme on parle de la Renaissance ou de la Révolution, et l'on s'imagine volontiers que ces grands mouvements, que l'on tient d'ailleurs pour apparentés, se résument dans les caractères simples que le terme connote. En ce qui concerne la Révolution, cette opinion, à vrai dire, a été fortement ébranlée par les travaux des historiens français depuis Tocqueville. Mais la Réforme n'a pas été soumise encore à une critique aussi rigoureuse : on continue à y voir, et à célébrer en elle, — soit pour s'en réjouir, soit pour le déplorer, suivant les cas, — l'avènement de la liberté et du libéralisme dans le monde moderne, la première et la plus décisive étape dans l'affranchissement des individus et des nations, qu'elle aurait émancipés de la règle par laquelle l'Église rêva d'instaurer, et fut bien près de réaliser au Moyen Age, l'unité de la Chrétienté. Or cette vue simpliste de la Réforme risque fort de conduire à une représentation erronée de l'histoire. Il n'y a pas eu, à proprement parler, de Réforme : il y a eu des réformes, de tendances très diverses et d'esprit très opposé, qui ont été mêlées, à doses variables, d'éléments pour la plupart très étrangers au réformisme lui-même. Particularisme national, aspirations séparatistes et passions séditieuses, ambitions et convoitises des princes, intérêts économiques de classes ou de pays, sont venus de bonne heure s'ajouter au besoin de réformes religieuses, et l'ont souvent recouvert ou altéré, au point que l'esprit de réforme en arrive à n'être presque plus

reconnaissable chez nombre des « Réformateurs », et que chez aucun d'eux il ne se trouve aussi pur ni aussi profond que chez les grands humanistes, un Érasme ou un More, qui furent les ennemis ou les victimes des Réformateurs. C'est pourquoi, tandis que l'humanisme apparaît comme un esprit d'unité et d'universalité, humain essentiellement, et qu'il affirme sa volonté de demeurer catholique, nous voyons la Réforme se scinder, aussitôt née, en autant de réformes qu'il y avait de particularismes nationaux ou provinciaux.

De cet ensemble complexe et contradictoire il est très malaisé de discerner l'âme. Qu'y eut-il de proprement religieux dans ces mouvements de réforme? comment y dégager l'essentiel de l'accessoire? le principe de rénovation religieuse, des formes dans lesquelles il devait s'incarner? En quel sens et dans quelle mesure est-ce que les diverses réformes, et plus particulièrement la réforme luthérienne et la réforme calviniste, apportèrent du nouveau, créèrent de l'histoire, firent œuvre durable? dans quelle mesure est-ce qu'elles exprimèrent une situation de fait, des conditions politiques et sociales particulières, et certaines conjonctures de circonstances? Il peut paraître téméraire de poser de semblables questions, et plus encore de chercher à y répondre. Toutefois, si nous ne possédons pas encore tous les éléments nécessaires à une solution entièrement satisfaisante, sinon définitive, les faits actuels nous apportent de nouveaux éléments d'appréciation, dont on ne saurait méconnaître l'importance. Aujourd'hui, grâce au recul de l'histoire, nous sommes mieux placés pour porter un jugement sain sur des faits dont l'origine remonte à quatre siècles de distance, mais dont les conséquences se déroulent sous nos yeux. Cette guerre, si révélatrice à tant de points de vue, projette une lumière éclatante sur la Réforme, comme sur tout le passé qui a façonné les nations de l'Europe moderne et les fait être ce qu'elles sont.

Un grand événement domine l'histoire moderne : c'est le clivage qui s'est opéré entre les nations occidentales et les empires centraux, et notamment — car l'opposition du germanisme à la latinité date de toujours — entre les deux grands peuples de langue et d'institutions germaniques, l'Allemagne et l'Angleterre. On s'est complu maintes fois, avant la guerre, à unir ces deux nations, aujourd'hui séparées irrémédiablement, en une sorte de communion spirituelle au sein du protestantisme. Pourtant, s'il est bien vrai que la vie religieuse d'un peuple est l'une des expressions et l'un des

facteurs essentiels du caractère de ce peuple, s'il est bien vrai, suivant le mot de Bryce, que « sur le sentiment religieux repose la vie des nations[1] », alors il a dû exister, dès l'origine, entre le protestantisme allemand et le protestantisme anglais une divergence bien profonde, pour que ces deux nations se trouvent aujourd'hui aux deux pôles de la vie morale.

Envisagée de ce biais, l'étude attentive des deux Réformes devra recevoir quelque lumière du grand événement qui clôt une période de l'histoire et en ouvre une autre; et elle devra nous fournir, par contre-coup quelque explication de cet événement lui-même, dans la mesure où il en est issu. La raison se refuse à voir l'effet du hasard, et un simple accident historique, dans le fait que la Réforme, en pays anglo-saxons ou mieux *anglo-celtiques*[2], a favorisé l'éclosion des idées de liberté et de justice et le progrès des institutions démocratiques, alors qu'en pays germanisés ou mieux *prussianisés* elle a servi à renforcer l'absolutisme, à justifier le culte du Dieu-État, à fonder la théorie de la Force créatrice du Droit. De ce fait indéniable l'histoire doit nous donner raison. Et qu'on ne prétende point condamner d'avance l'emploi de pareille méthode ni les conclusions auxquelles elle pourra conduire, en prétendant qu'il y ait de la partialité à introduire dans l'examen rétrospectif des faits les passions et les préjugés de l'heure présente : un historien qui fermerait les yeux sur le présent, pour être plus équitable à l'égard du passé, serait comme un homme qui se condamnerait à errer à tâtons dans un souterrain de peur que sa lumière ne l'aveugle. Les faits présents ne nous aveuglent pas; ils nous éclairent au contraire : il suffit que nous nous laissions éclairer par eux. On sera d'autant plus à l'aise pour juger, comme on tâchera de le faire ici, le passé religieux de l'Allemagne et celui de l'Angleterre que les événements actuels ont fourni à ces vues des précisions et un argument, mais que ces événements ne les ont point suscitées et ne les ont en rien altérées[3].

1. James Bryce, *Le Saint-Empire romain germanique et l'Empire actuel d'Allemagne* (traduction française, 1890, avec préface de Lavisse, p. 119).

2. Cette appellation, qui a certains partisans en Angleterre, serait facile à justifier par l'étude des origines celtiques de la Grande-Bretagne : c'est un sujet sur lequel je me propose de revenir plus à loisir.

3. Qu'il me soit permis de renvoyer ici, pour étayer la plupart des faits et des vues que j'exposerai d'une manière sommaire et sans énumération des preuves, aux études que j'ai publiées sur Luther et le Luthéranisme (à propos du livre de M. Cristiani), dans la *Revue catholique des Églises* (mai-juin 1908);

Au surplus, dans les pages qui suivent, on ne vise nullement à porter un jugement sur les consciences, dont le fond est accessible à Dieu seul, ni sur les doctrines religieuses, dont la valeur intrinsèque ne nous concerne pas. On s'attachera uniquement à déterminer quelques-uns des aspects *philosophiques* et *sociaux* que revêtit le développement de ces doctrines dans des pays à individualité marquée, et notamment ce que le Prussianisme a fait de la réforme de Luther, ce que le Calvinisme a été pour les pays de langue anglaise. Si, après cela, d'aucuns étaient tentés d'objecter que le jugement porté sur les conséquences juge indirectement les doctrines, on pourrait répondre que la méthode pragmatique doit être appliquée avec discernement : s'il est vrai qu'un arbre se connaît à ses fruits, il n'est pas moins certain que tout développement humain d'une doctrine comporte, à des degrés variables, des déformations dont on ne saurait équitablement, sans autre inspection, rendre la doctrine seule responsable.

*
* *

A la fin du XVe siècle, le bouleversement produit par le grand schisme d'Occident, les prétentions et l'impuissance des Conciles, l'avilissement de la Cour romaine, la démoralisation du clergé, rendaient plus nécessaire, mais plus improbable aussi, la réforme de l'Église : Bossuet l'a dit en termes d'une franchise vigoureuse. La question était de savoir si la réforme se ferait dans l'Église et par

à divers articles sur l'Angleterre religieuse, parus dans *La Vie contemporaine* (mai-août 1908) et dans la *Revue catholique des Églises* (1904 à 1907), à deux chapitres sur l'Angleterre et sur les États-Unis, dans l'ouvrage de M. Legendre avec préface du P. Laberthonnière, *Le Catholicisme et la Société* (Giard et Brière, 1907). Les conclusions que je formule ici, au sujet de l'Angleterre et de l'Allemagne, avaient été déjà indiquées dans : « The Question, Lettre à un ami anglais sur la question d'Alsace-Lorraine, (*Bulletin de la Semaine*, décembre 1912). — Enfin, j'ai particulièrement utilisé ici, en plus des ouvrages classiques sur Luther et sur Calvin, la magistrale histoire des *Origines de la Réforme*, de M. Imbart de la Tour (3 vol. parus, Hachette); les études si suggestives, si riches de faits et d'idées, de Lord Acton, *History of Freedom and other Essays* (Macmillan, 1907, traduction française par L. Borquet), et celles de son disciple J. N. Figgis, *From Gerson to Grotius* (Cambridge, University Press, 1907); l'étude du Professeur Trœltsch d'Heidelberg, « Protest. Christentum und Kirche in der Neuzeit » (*Kultur der Gegenwart*, éditée par Hinneberg, 1905); un article du même sur Calvin et le Calvinisme comparés au Luthéranisme (*Hibbert Journal*, octobre 1909); deux études de M. Ch. Borgeaud de Genève, parues dans les *Annales de l'École libre des sciences politiques* (avril 1890-janvier 1891), et traduites en anglais sous le titre *The rise of modern Democracy in old and new England* (London, Swan).

elle, ou hors de l'Église et contre elle. Les humanistes crurent à la possibilité de la première : ils rêvèrent d'une rénovation intérieure qui sauvegarderait et garantirait l'unité essentielle, en conciliant, au sein du catholicisme et sous l'autorité de Rome, les idées nouvelles avec la tradition, et la sagesse humaine avec la doctrine de l'Évangile, qui l'achève sans la détruire. Mouvement extraordinairement riche, fécond, et tout plein d'idées d'avenir, que ce mouvement humaniste, représenté par les plus grands esprits de la Renaissance : Pic de la Mirandole et les néo-Platoniciens de Florence, Nicolas de Cuse, Rodolphe Agricola, Reuchlin, Lefèvre d'Étaples, Érasme, le roi intellectuel de l'époque, Vivès, et la trinité des réformateurs anglais, maîtres et amis d'Érasme, Colet d'Oxford, le cardinal Fisher, et l'auteur d'*Utopie*, Thomas More. Partout où les révolutionnaires allemands vont dresser des barrières, et établir des incompatibilités logiques qui pèseront lourdement sur les intelligences européennes pendant quatre siècles, les humanistes rétablissent l'unité harmonieuse et vivante qui existe dans la réalité entre la grâce et la nature, entre la liberté et l'autorité, entre l'inspiration individuelle et la discipline sociale, entre la foi et les œuvres, entre tous ces contraires dont est faite la vérité, et que Luther va dissocier de telle sorte que tout ce qui est accordé à l'homme paraîtra enlevé à Dieu. En même temps, l'humanisme s'attache à définir et à distinguer très exactement, dans la croyance et dans la pratique, le principe immuable et les formules dans lesquelles on l'exprime, qui souvent le déforment : au lieu de condamner en bloc l'usage avec l'abus, il ne veut rejeter l'un que pour restaurer l'autre. « Si l'on doit à la manière de Luther, écrivait More en 1523, imputer les vices des hommes aux fonctions qu'ils remplissent, ce n'est pas seulement la Papauté, mais toute magistrature, toute loi et tout ordre qui doivent tomber. »

More redoutait qu'une expérience cruelle, « comme cela paraît imminent en Allemagne », n'apprît à la Chrétienté « combien il est préférable que la Papauté soit réformée plutôt qu'abrogée ». — Il voyait juste : on attendait la réforme, et c'est la révolution qui vint. Il n'y eut pas réforme, mais séparation.

Quelle en fut la cause? Il est difficile de le dire. On discerne cependant que, des deux mouvements, réformiste et séparatiste, celui qui était le plus purement et le plus profondément religieux ne réussit point, et que celui qui triompha dut son triomphe à des cir-

constances beaucoup plus politiques que religieuses. C'est qu'à l'époque même où l'humanisme chrétien jetait les germes féconds qui ne devaient guère lever dans nos sociétés que beaucoup plus tard, après un long hiver de la pensée religieuse, l'Europe traversait une crise d'une extrême violence. Les nationalités se constituaient alors, les États modernes affirmaient leur droit à l'existence, avec une âpreté jalouse et agressive ; et, comme le facteur essentiel de l'unité nationale était la religion, les princes, identifiant leurs ambitions dynastiques aux intérêts nationaux, et couvrant les unes et les autres d'une théorie exaltée de l'État, cherchèrent à accaparer la religion pour des fins temporelles et à l'asservir à leur utilité propre. Alors se fixa, en quelque sorte, cette confusion entre le spirituel et le temporel dont nous souffrons aujourd'hui encore, qui explique notre cléricalisme et notre anticléricalisme, et qui, dès le début, rendit les succès plus nuisibles à l'Église que les échecs ou les persécutions. Trop étroitement mêlée aux affaires temporelles, liée elle-même à un État, engagée dans tous les conflits politiques et économiques de l'Europe, la Papauté pâtit singulièrement de cette confusion des pouvoirs, dans laquelle les peuples et les princes, moins prudents ou moins désintéressés que les humanistes, ne savaient point opérer les discernements nécessaires. C'est pourquoi, dans les pays où l'Église triompha, sa victoire n'aboutit qu'à un compromis politique, et l'Église fut contrainte de faire au pouvoir temporel des concessions dont la procédure inquisitoriale, les concordats, le gallicanisme sont autant de témoins. Là du moins, et surtout en France, l'Église maintint vivaces, avec ses traditions propres, le sentiment religieux et le principe de l'autonomie de l'Église. Ailleurs, dans les pays hostiles à la latinité ou moins profondément façonnés par elle, les forces réformistes, captées par les gouvernements, furent presque immédiatement détournées de leurs fins religieuses et jetées dans le schisme, qui remplaça la primauté du Pape par la suprématie du prince, et asservit l'Église à l'État. Mais les peuples de fort instinct religieux comme le peuple anglais ne se contentèrent pas d'une Église politique : pour échapper à cette servitude, pour se maintenir et s'exprimer d'une manière indépendante, la vie spirituelle en Angleterre dut provoquer de nouveaux schismes et se réfugier dans les sectes soustraites à la mainmise de l'État. En Allemagne, au contraire, la religion accepta la situation qui lui était faite ; elle ne s'opposa que mollement aux tentatives des princes pour

établir leur souveraineté dans le domaine spirituel ; elle finit par s'accommoder de cette extension énorme des droits de l'État ; bien plus, elle la légitima.

Ce caractère étatiste de la Réforme allemande est conforme à l'esprit de la race et l'exprime. En matière religieuse, les considérations temporelles, politiques ou économiques, ont toujours été déterminantes en Allemagne, et elles y sont toujours commandées par l'intérêt allemand. C'est un fait avéré que l'Allemagne manque de ce génie proprement religieux que l'on trouve, au contraire, si fort et si pur en des pays comme la France, comme l'Angleterre et comme l'Espagne. Son idéal, purement terrestre, comme celui d'Israël avant les prophètes, mais de plus absorbé dans la matière, à la différence d'Israël, a toujours été d'établir la domination de l'Allemagne sur les royaumes de ce monde, et non pas de promouvoir le règne de Dieu sur terre. Hantée par les souvenirs de l'Empire, l'Allemagne a constamment cherché à le reconstituer à son profit, et à instaurer un Saint-Empire germanique, dont le règne à la fois spirituel et temporel s'étendrait comme l'Empire romain sur l'humanité. De là l'antagonisme de l'Allemagne contre Rome, — antagonisme qui se manifeste avec une égale violence dans la querelle des investitures et dans le Kulturkampf, — parce que Rome est le principal obstacle à la réalisation de ses fins. Le protestantisme et le catholicisme [1], en Allemagne, sont essentiellement particularistes, ils sont tournés du côté des intérêts politiques et des intérêts allemands. Nulle originalité religieuse en ce pays. La question religieuse y est toujours subordonnée à une question politique. Les mouvements religieux y sont d'abord et avant tout des mouvements nationaux : de nos jours l'opposition au Vatican y fut nationale, et non pas théologique comme elle avait été dans certains partis en France et en Angleterre avant la proclamation du dogme ; le mouvement moderniste n'y fut pas spéculatif, comme en ces deux pays, mais politique et national. La seule religion vivante et agissante en Prusse, c'est la religion de l'État : le seul vrai Dieu, la seule Providence que reconnaisse un Feuerbach, c'est l'État. Toute la politique religieuse des hommes d'État prussiens, d'un Bismarck, se résume en ces mots : *Los von Rom*.

1. Voir à ce sujet l'ensemble des faits cités par Mgr Delmont dans sa brochure *I Cattolici Tedeschi sono ancora cattolici?* (Lyon, Vitte).

Ce trait permanent et essentiel de l'histoire religieuse allemande s'affirme avec une netteté indiscutable à l'aube des temps modernes, c'est-à-dire à l'époque où l'Allemagne prend conscience de soi, et, déjà, de sa culture. C'est parce que la Réforme parut très apte à servir l'intérêt allemand qu'elle s'empara de l'Allemagne avec autant de soudaineté et si peu d'opposition. Hésitants tout d'abord en présence de cette explosion révolutionnaire, les princes, devancés en cela par leurs conseillers, « pour la plupart juristes en droit romain et en très grande partie bons luthériens », ainsi que le relate Jean de Planitz, ne tardèrent pas à comprendre le parti qu'ils pouvaient tirer, pour asseoir leur autorité, des passions anti-romaines et nationalistes que la révolution avait déchaînées dans leurs peuples. Ulrich de Hutten et Luther savaient bien qu'ils ne manqueraient pas de rallier à leur cause la majeure partie de la noblesse allemande, s'ils exploitaient « les griefs de la nation allemande contre Rome », sa haine de « l'Évêque de Rome », de la curie romaine, de la tyrannie des Romanistes, et s'ils faisaient appel au sentiment de l'indépendance allemande. Aussi bien, en moins de dix années, la révolution religieuse était, en Allemagne, un fait accompli. A vrai dire, elle n'avait pas réalisé la réforme, mais le schisme; et le schisme s'était opéré aux dépens de la réforme. Dès 1521, le divorce était définitif entre les réformistes et les révolutionnaires : Érasme avait rompu à tout jamais avec la « faction luthérienne ». Mais, en Allemagne, Luther avait supplanté Érasme.

*
* *

La Réforme allemande, c'est Luther. Elle se résume toute en lui. C'est lui qui l'a faite : il lui a donné le branle; elle s'est développée comme il s'est développé lui-même; c'est son tempérament propre, c'est l'histoire de sa vie qui confèrent à la réforme allemande l'unité de caractère qu'on ne trouve pas dans les faits. Aussi comprend-on le culte des Allemands pour cette personnalité extraordinaire : héros de la Réforme, Luther est l'un des héros du Germanisme; il est l'artisan principal de la grandeur allemande, puisque la Réforme, allemande dans ses origines et dans son principe, a assuré à jamais, dit Fichte, la prééminence du peuple allemand[1]. De son temps, déjà, Crotus Rubianus, n'hésitait pas à le

1. Comparer ce qu'en a écrit, ici même (septembre 1916, p. 669), M. Andler

proclamer « le père de la patrie, celui qui le premier osa affranchir le peuple de Dieu » (lettre du 16 octobre 1519). De nos jours, suivant un mot populaire de Dœllinger, la nation allemande se plaît à reconnaître en lui sa propre nature, *ihr potenzirtes Selbst*, et glorifie dans Luther, comme dans Frédéric ou dans Gœthe, l'un de ces noms sacrés, si intimement associés aux destinées de la nation qu'on ne saurait y toucher sans profanation.

Prophète et incarnation du Germanisme, Luther le fut assurément : mais non pas initiateur des libertés modernes, ni rénovateur de la pensée, comme le prétendent encore les Allemands. Luther, en effet, unissait à un tempérament révolutionnaire, impatient de l'autorité et de la tradition (en religion), une doctrine philosophique médiocre, riche de contradictions, mais assez pauvre d'idées, conservatrice en son fond, et, qui plus est, en recul marqué sur la doctrine des humanistes et sur celle des grands docteurs du Moyen Age. Harnack avoue qu'il demeure étranger et hostile à la culture de son époque; Trœltsch reconnaît qu'il n'a vu l'Évangile qu'au travers de Paul, ou de certains écrits de Paul, déformés par un augustinisme étroit. De fait, ce restaurateur de la pure doctrine du Christ paraît ignorer le Sermon sur la Montagne. Le réformateur de la théologie ne connaît et ne retient de la tradition antérieure que le quiétisme de Meister Eckhardt et de Tauler, le nominalisme criticiste d'Occam, et le pessimisme de saint Augustin. Ce novateur condamne toutes les idées nouvelles : à l'époque où Colet définissait et appliquait dans ses leçons d'Oxford le principe fondamental de la critique, à savoir que la Bible est à prendre comme un livre d'enseignement, non point scientifique, mais moral, accommodé aux temps et à l'esprit du peuple qu'elle veut conduire à la connaissance et au culte d'un seul Dieu, Luther, interprétant l'Écriture à la lettre, y découvre la condamnation de Copernic, et ridiculise l'astronome, « car Josué, est-il dit dans les *Propos de table*, a commandé au soleil et non à la terre de s'arrêter ». A l'époque où l'exégèse se crée, où Érasme restaure l'Écriture et les Pères, Luther donne des Psaumes et des Épîtres un commentaire mystique et spirituel, où « l'illumination intérieure » tient lieu de vraie science, et n'exprime qu'une

dans ses belles études sur *Les origines philosophiques du pangermanisme* (préface au tome IV des *Documents sur le pangermanisme*, chez Conard). Et plus loin, p. 684, ce qu'il dit du culte de Hegel pour Luther. — Voir également l'ouvrage posthume de G. Dumesnil, *Ce qu'est le Germanisme* (Renaissance du livre). J. Paquier, *Luther et l'Allemagne* (Lecoffre).

pensée personnelle, d'ailleurs de plus en plus systématique et dominée par certaines préoccupations exclusives.

Lorsqu'il eut « découvert par illumination de l'Esprit saint » ce que tous les commentateurs occidentaux (Denifle en a fait la preuve) avaient toujours dit, mais ce que nul n'avait proclamé avec tant d'éclat, à savoir que la *justitia Dei* dont il est question dans l'*Épître aux Romains*, I, 17, n'est pas la justice active du Dieu qui punit, mais la justice passive par laquelle un Dieu miséricordieux nous justifie par la foi, Luther établit une relation personnelle entre son âme et Dieu : il affirme qu'il n'est plus besoin de l'intermédiaire de l'Église, car la foi vivante, l'abandon et la confiance en Dieu, suffit à l'individu. Trois siècles plus tard, l'un des plus grands génies religieux de l'Europe moderne, celui que les Anglais dénomment leur Platon, Newman, éprouvant au dedans de lui avec une force invincible la relation de l'âme avec Dieu, sera ramené par son expérience personnelle à l'Église, comme au seul garant, dans le monde et dans l'histoire, de la vérité de cette expérience : c'est qu'en atteignant le fond de son être Newman y découvre non pas ce qui divise, mais ce qui unit, non pas le *self* dans ce qui exprime son moi égoïste, mais la personnalité dans ce qui la dépasse et la fait être, dans ce qui fonde en réalité ses besoins les plus profonds : à savoir cette exigence de vérité qui ne se satisfait que dans la possession de la vérité même, que l'âme n'a pas faite, mais qui s'impose à elle, cette exigence d'ordre universel, à la fois immuable et vivant, créateur d'unité et de diversité, que le Christianisme intégral complète, achève et réalise dans l'humanité, et dont l'Église assure la perpétuité dans le temps. Voilà ce qu'un Newman découvre dans sa conscience, et qui l'en fait sortir, afin de « se trouver », avec toute sa personnalité supérieure, en « se perdant » pour devenir, dans l'Église vivante, un simple membre du corps du Christ. Mais Luther, dans son expérience personnelle, ne découvre que soi : c'est-à-dire une personnalité assurément puissante et complexe, mais d'une complexité trouble, et plus violente encore que puissante, avide de liberté, de régénération, de foi simple, directe et vivante, mais incertaine sur la manière dont s'assurent la liberté, la régénération, la vie de la foi, nature excessive en tout, contradictoire en tout, attachée à son moi avec un orgueil démesuré, — « qui ne sait que sans orgueil, écrit-il à Lang, le 11 novembre 1517, on ne peut rien enfanter de nouveau? », — et maudissant l'orgueil,

le sens propre, la luxure, ces passions presque insurmontables qui font l'infirmité de notre nature, personnalité au demeurant « point maîtresse de soi, mais entraînée par je ne sais quel esprit », ainsi qu'il en témoigne lui-même en 1521.

La doctrine de Luther, c'est l'expérience de Luther, projetée en quelque sorte dans l'absolu, érigée en principe de vérité et en règle d'action, avec tous les retours et toutes les contradictions qui existent dans sa nature ou que les circonstances y ont déterminés. Et l'expérience d'un homme tel que Luther n'est certes point méprisable! Mais si riche que puisse être un exemplaire de l'humaine nature, ce n'est point à son expérience que l'esprit humain demandera la norme du vrai ni l'assurance du réel. Pourtant, c'est cela que Luther enseigne au peuple allemand : de son expérience il fait un système; et dans ce système il installe les contratradictions fondamentales de son moi : c'est d'elles que procèdent « la contradiction ultime » dans laquelle, au dire d'Harnack[1], s'achève la Réforme, le « mensonge profond, intime » qu'un Luthérien de haute valeur, Trœltsch, signale[2] au cœur du système ecclésiastique allemand, enfin la ruineuse doctrine qui circule d'un bout à l'autre de la pensée philosophique allemande, si l'on en excepte Leibniz. Examinons de plus près les idées maîtresses du système.

L'idée qui domine toute l'expérience et tout le système de Luther, c'est l'idée de la *concupiscence invincible :* la concupiscence, qui est le péché originel, naît avec l'homme, corrompt et pervertit entièrement sa nature, fait de toutes ses œuvres des œuvres mauvaises, réduit le mariage à la fornication, la science à l'erreur, et les actes bons à des péchés, mortels comme le sont tous les péchés. Ainsi l'homme, par lui-même, n'est capable d'aucun bien; la grâce seule peut tout : les œuvres ne servent de rien; elles ne sont bonnes que par l'imputation de Dieu. De là à conclure que l'homme ne peut rien du tout, ni en bien ni en mal, que Dieu seul agit et fait en nous le mal comme le bien sans que nous y coopérions en rien, il n'y avait qu'un pas. Luther le franchit très vite. La pensée du « docteur

1. *Dogmengeschichte*, t. III (1898), p. 788.
2. Dans un discours qu'il prononça comme vice-recteur de l'Université d'Heidelberg, pour la fête anniversaire de cette Université, le 22 novembre 1906, *Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theol. Fakultäten*, Tubingen, Mohr, p. 55.

hyperbolique », comme le dénommait Érasme, est régie par l'exclusivisme; elle ne peut concevoir la correction d'un excès que par l'excès contraire : elle ignore la *via media* de la vérité. Le 1er mars 1517, Luther écrit à Lang contre Érasme ces mots éminemment caractéristiques de sa méthode et de son esprit, où se trouvait enfermée, nous le verrons, toute une philosophie : « Celui qui accorde quelque chose au libre arbitre de l'homme ne juge pas comme celui qui ne connaît rien en dehors de la grâce. » *Aliud est judicium ejus qui arbitrio hominis nonnihil tribuit, aliud ejus qui præter gratiam nihil novit.* Ainsi la doctrine de la concupiscence invincible conduit Luther à la négation radicale du libre arbitre : la liberté n'existe plus après le péché, proclame-t-il dans la treizième thèse d'Heidelberg, en 1518. *Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter.* Bientôt Luther ira plus loin encore, et il affirmera que la liberté n'existe même pas dans l'état de grâce : car la grâce meut la volonté comme une chose et fait de l'âme un automate (*Resolutiones* de 1519). La liberté n'appartient qu'à Dieu : celui qui l'attribue à l'homme commet le plus grand sacrilège qui puisse être. Aussi aux thèses d'Érasme, qui s'était fait le subtil défenseur de la liberté, Luther oppose-t-il la doctrine de l'universelle et absolue nécessité : son traité *De servo arbitrio* (1525), le plus achevé de ses écrits, affirme que « tout ce que nous faisons, tout ce qui arrive, même quand cela nous semble contingent, arrive d'une manière nécessaire et sans pouvoir arriver autrement, à cause de la volonté de Dieu [1] ». Par là, Luther, qui a toujours à la bouche le mot de *liberté*, qui a dit à l'homme : « Tu es libre », réduit à néant son message d'affranchissement : la liberté, dans son système, n'est, en effet, qu'un mot, *res de solo titulo.* La religion nouvelle est essentiellement la religion du self-arbitre [2].

Si l'homme n'est pas libre, s'il ne peut rien par lui-même, d'où

1. La question est de savoir « si la volonté fait quelque chose ou ne fait rien » dans ce qui touche au salut. Luther poursuit : « Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et æterna infaillibilique voluntate et prævidet et proponit et facit. — Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quæ facimus, omnia quæ fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes... Adeo stat et permanet invicta sententia, *Omnia necessitate fieri.* Nec est hic ulla obscuritas aut ambiguitas. » (Weimar, t. XVIII, p. 615-617.)

2. *Die Religion des unfreien Willens.* C'est ainsi que la caractérise le plus récent et le plus complet des historiens de Luther, le P. Grisar : *Luther*, Fribourg-en-Brisgau, t. I (1911), p. 511 et suiv.

viendra pour lui le salut? De la *foi seule*, c'est-à-dire de la simple application des mérites du Christ. Cette foi est passive : tandis qu'en 1515, dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*, Luther admet encore une certaine coopération de l'activité humaine au salut, après 1517 il exclut entièrement les œuvres; Dieu agit en nous, sans nous, *in nobis et sine nobis*, écrit-il dans la *Captivité de Babylone* en parlant de la foi. — Cette foi, de plus, est formelle, et par là même, dès qu'elle est, elle est absolue : tandis qu'en 1515 Luther définit encore la foi comme un assentiment de l'esprit qui n'emporte pas la certitude, bien plus, qui se reconnaît à ce signe qu'elle nous laisse dans la crainte et dans l'humilité, après 1517, lorsqu'il s'est détaché de l'Église et qu'il a besoin d'une assiette nouvelle, il proclame que le *salut*, ou la rémission des péchés, n'est autre chose que la *certitude personnelle du salut*, ou la conviction que Dieu, fidèle à sa promesse, ne pourra voir en nous aucun péché du moment que nous croyons dans les mérites du Christ. Ainsi la « justification », c'est-à-dire la foi en notre justification, devient le tout de la vie religieuse : elle supplée à la « régénération », ou mieux, comme l'a montré Harnack, elle constitue toute l'œuvre de la régénération. Ni les meurtres ni les fornications ne condamnent, mais la seule incrédulité. *Pecca fortiter, sed fortius crede*, écrit-il le 1er août 1521 à Mélanchton. Cette foi qui suffit à tout, qu'est-elle donc en dernier ressort, dans la théologie nouvelle? une opinion, une confiance, une assurance de salut. Luther glisse perpétuellement de l'un à l'autre de ces trois sens, et les inclut tous trois dans les termes *fides* et *Glaube*. La foi, ainsi comprise, est un *concept vide* : elle se réduit à une simple appréhension individuelle, sans valeur objective et sans efficacité pratique, puisque ni l'intelligence ni l'activité n'y ont de part. Sans doute, devant le déchaînement de vices qu'entraîna la prédication de cette doctrine facile et qui, dès 1522, au dire de Luther, rendait l'Allemagne « semblable à une truie », adonnée « au ventre et à la liberté charnelle », le réformateur s'efforce de réintroduire dans sa notion de la « foi » la notion des « œuvres », qu'incluait en effet la πίστις ou « foi vive » de saint Paul : à partir de 1522, mais surtout après 1535, il déclare avec une énergie croissante que la vraie foi fait toujours de bonnes œuvres; son disciple Mélanchton, le zwinglien Bullinger, prêchent ouvertement le retour à la doctrine de la liberté et des œuvres; enfin la seconde édition de la confession d'Augsbourg (1540) pro-

clame le mérite et la nécessité des œuvres. Leibniz, préoccupé avant tout d'assurer la paix religieuse et l'union avec les catholiques, affirmait que l'on pourrait s'entendre sur la justification par la foi, parce que la *fiducia* luthérienne enferme l'amour ou la charité active. Mais il reste que Luther avait lancé l'idée d'une foi justifiante *par sa seule forme*, à l'exclusion des œuvres, et que l'idée une fois lancée se développa selon sa logique interne.

Ces deux thèses, négation du libre arbitre, justification par la foi seule, renversaient toute l'économie du salut dans l'enseignement traditionnel. Par là se trouvaient ruinés, d'une part le principe qui pose la possibilité et la réalité d'un accord entre la liberté humaine et l'action de la grâce divine, d'autre part la doctrine qui définit la foi, au point de vue intellectuel, comme l'adhésion de l'esprit à une vérité qui la dépasse, et, au point de vue pratique, comme une vertu agissante, opérant en nous, par l'amour, l'œuvre de la sanctification intérieure nécessaire au salut.

Par là enfin étaient implantées dans l'esprit allemand deux notions néfastes, que nous reçûmes des Allemands pour notre plus grand mal.

La première de ces notions est celle d'un *déterminisme absolu dans l'ordre naturel ou phénoménal*, et d'un déterminisme tel qu'il suppose *une incompatibilité radicale entre la détermination et la liberté*. Ce postulat admis, il ne reste plus qu'à nier la liberté, ou, si l'on veut sauvegarder la liberté, à la reléguer dans le plan nouménal, hors du monde : c'est ce que fait Kant. Mais, cette liberté sans efficace, sans action sur le monde où tout est immanquablement déterminé selon des lois immuables, qu'est-elle, qu'une ombre de liberté? Et cela est si vrai que lorsqu'il arrive à la définir par l'usage pratique de la raison, Kant ne la conçoit qu'en termes de nécessité, et ne semble lui attribuer d'autre rôle que de garantir la réalisation de la loi inconditionnée. Il n'y a donc partout que nécessité; toute la différence qui sépare la nécessité des lois des actions et la nécessité des phénomènes naturels, c'est que la seconde est relative et conditionnelle, tandis que la première est absolue et inconditionnée. Dès lors, le terme de liberté ne recouvre plus qu'une notion et une réalité bien précaires. La loi, d'ailleurs toute formelle, du devoir exige que nous soyons libres; la raison pratique déclare la liberté obligatoire : sans doute! Mais si l'on a

préalablement démontré l'impossibilité d'un acte libre, que vaut cette exigence? Le déterminisme est maître. Voilà où l'on aboutit d'une manière inévitable lorsqu'on pose, comme le fait Luther, et comme le fait *après lui* Kant, une contrariété entre les deux idées, une séparation absolue entre les deux plans, naturel et surnaturel, que la pensée traditionnelle, dans le catholicisme, concevait comme distincts mais se pénétrant, entre lesquels Érasme, fidèle à cette tradition, établissait une continuité, sous la notion plus compréhensive d'ordre, et d'ordre libre dont la fin est « le meilleur ».

La seconde des notions que la philosophie allemande a héritées du Luthéranisme est celle du *formalisme de la pensée*. L'expérience personnelle de la foi est toute la réalité de la foi ; celle-ci est à elle-même son propre objet. Que la foi, en effet, vienne à être dégagée des notions sacramentelles que Luther garde du catholicisme sans y donner dans son système aucun fondement; que l'autorité de l'Écriture, qui sert encore, dans le Luthéranisme, de base à la foi personnelle, vienne à être contestée, il ne reste plus rien dans la croyance, ainsi que M. Boutroux l'a fortement montré [1], qu'un « subjectivisme sans contenu » : la pensée, pure forme, est à jamais enfermée en elle-même. Telle est précisément la difficulté interne avec laquelle est aux prises le système de Kant. L'a-t-il levée? Il ne semble pas. Car, puisqu'il nie l'existence de toute intuition intellectuelle, il interdit à la pensée humaine de trouver une réalité objective qui corresponde à ses idées : au point de vue spéculatif la raison peut affirmer tout au plus la *possibilité* de Dieu, de la liberté, d'une âme immortelle, comme « objets en idée », mais non pas leur *réalité* hors de la pensée. Ces idées ne reçoivent un contenu objectif qu'en raison de leur liaison nécessaire avec la loi pratique inconditionnée : ce sont des postulats de la croyance; ce ne sont pas des objets de la connaissance. Ainsi le monde de la croyance et le monde de la science demeurent radicalement distincts et séparés. L'aboutissement logique de tout le mouvement de pensée issu du formalisme luthérien, c'est le subjectivisme pur de Ritschl et de son école, qui, M. Goyau en a fait la preuve, a si profondément

1. *Science et religion*, Flammarion (1908), p. 223 et suiv., à propos du Ritschlianisme. On comprend très bien, d'autre part, comment ce formalisme, pour lequel il n'est pas de Bien en soi, a pu aboutir à la « barbarie savante » dont la loi est *Pecca fortiter*, ainsi que l'a caractérisée ailleurs M. Boutroux (*L'Allemagne et la guerre*, Berger-Levrault).

pénétré le luthéranisme actuel en Allemagne : nos états d'âme sont toute la réalité; il n'y a pas de réalité en soi qui y corresponde. « Dieu existe » ne signifie rien d'autre que « Je juge Dieu digne d'être vrai », *wert, wahr zu sein.*

Les conséquences pratiques de la doctrine luthérienne n'ont pas été moins fâcheuses que ses conséquences spéculatives. Elles s'y lient d'ailleurs étroitement. S'il n'y a pas de principe premier en métaphysique, il n'y en a pas davantage en morale : la morale, dépourvue de tout fondement objectif, ne saurait être autre chose qu'une pure forme, et c'est *d'ailleurs* qu'elle devra recevoir sa détermination et son contenu.

La négation de la liberté humaine, bien qu'elle n'entraînât pas chez Luther, encore tout imprégné de l'enseignement catholique, la suppression des sanctions divines, s'accordait, par une logique inaperçue de lui, avec la *négation de la loi morale naturelle.* Cette thèse s'affirme avec une indiscutable netteté dès la fin de 1518, dans les *Operationes in Psalmos.* Le bien et le mal résultent d'un décret arbitraire de Dieu : la raison naturelle ne les peut donc connaître. A quoi se réduit, dès lors, la morale? Aux préceptes positifs de la morale révélée, telle qu'elle est formulée dans l'Écriture, et à ceux de la législation civile : Luther, ne trouvant pas dans la lettre de l'Écriture une condamnation formelle de la bigamie, ne sait pas décider si celle-ci, comme le divorce, « est permise ou non », et il en réfère au législateur civil[1]. Lorsque la critique aura ébranlé l'autorité de l'Écriture, il ne restera plus que *la morale d'État.*

Ainsi, écrit Trœltsch[2], « dans le Luthéranisme, la loi naturelle, sous l'influence des vues autoritaires et conservatrices de Luther, en arriva à être conçue comme une loi irrationnelle de la force, selon laquelle les diverses autorités qui s'étaient constituées au cours de l'histoire, avec la permission divine, devaient être regardées comme ordonnées et fondées par Dieu, et comme s'imposant à l'individu en vertu de leur seule autorité, sans lui laisser nul droit à la résistance, sans lui reconnaître même le droit de juger ni d'agir ». Telle était la conclusion inévitable à laquelle la négation de la morale

1. Voir le *De Captivitate Babylonica Ecclesiæ* (1520), Weimar, t. VI, p. 559; ainsi que les faits et les textes cités par Acton, *History of freedom*, p. 159 (notamment en ce qui concerne le double mariage du landgrave Philippe de Hesse, contracté du consentement des réformateurs, en 1540).

2. *Hibbert Journal*, octobre 1909, p. 116.

naturelle devait mener Luther : les passions populaires et l'ambition des princes, par des voies diverses, se chargèrent de l'en tirer pour lui; et Luther, emporté par les événements dont il n'était plus le maître, ne put que la sanctionner. Il y fut puissamment sollicité par le spectacle de la révolution qu'avait déchaînée en Allemagne la prédication de sa doctrine de la liberté chrétienne, avec tout ce qu'elle impliquait : inspiration directe par l'Esprit, autonomie de la conscience individuelle, Église invisible, sacerdoce universel. Ces thèses, dans lesquelles beaucoup voyaient et trouvaient l'affranchissement définitif de l'individu, n'étaient pas du tout l'essence de la doctrine luthérienne : elles n'en constituaient que le préambule. Dans le fait, elles avaient été pour Luther un instrument dont il s'était servi pour justifier son schisme, pour secouer l'autorité de l'Église, et pour asseoir contre le dogme traditionnel le dogme nouveau de la servitude de l'homme et de la toute-puissance de la grâce. Mais, ainsi qu'il arrive souvent, le préambule oblitéra la doctrine qu'il était destiné à établir. Ce qui, dans le Luthéranisme, était, aux yeux des politiques, un simple expédient, fut érigé par le peuple et par les plus radicaux de ses adeptes en principe sans restriction. Lorsque Thomas Münzer, Carlstadt, puis Zwingle lui-même, les Anabaptistes, les paysans, tous les prédicateurs du Royaume de Dieu, s'emparant des formules du réformateur, les eurent poussées dans leurs dernières conséquences, lorsque au nom de la liberté ils prétendirent ruiner tout ordre, puis lorsqu'ils retournèrent contre Luther les propres armes dont il s'était servi contre Rome, l'adorateur de l'Esprit, le défenseur de la liberté chrétienne, effrayé de cette anarchie, s'efforça de reconstituer une orthodoxie, un pastorat, une Église, et il se fit contre les séditieux, « produit corrompu de sa doctrine », le théoricien de l'obéissance passive, de la répression et de l'absolutisme. Il écrit, le 22 septembre 1524, à l'électeur Frédéric de Saxe pour réclamer l'expulsion de Carlstadt et la répression de l'hérésie par la force. Il affirme, le 9 février 1526, dans une lettre au nouvel électeur Jean de Saxe, qu'un prince séculier ne saurait tolérer que ses sujets soient maintenus dans la division, mais que « dans un lieu on ne doit souffrir qu'une prédication ». La vérité religieuse est affaire d'État. *Cujus regio, hujus religio :* en proclamant ce principe, en 1555, la diète d'Augsbourg ne fera que sanctionner la pratique instaurée par Luther. Apologiste des droits du prince ou de

l'État. Luther se manifeste comme l'ennemi du peuple. Il ne lui reconnaît qu'un seul droit, celui d'obéir passivement et inconditionnellement au prince : *Leiden, leiden, Kreuz, Kreuz ist der Christen Recht, das und Kein anderes*, écrit-il dans son *Exhortation à la paix*[1]. Et, comme le peuple refuse de se soumettre, le mépris du réformateur pour les *rustici*, pour *Herrn Omnes*, ne connaît plus de bornes; il se répand en invectives contre les prophètes célestes, contre les troupes homicides et pillardes, contre les paysans; il approuve l'écrasement de la révolution sociale dans le sang; il déclare que « le peuple est fait pour être maté, comme l'âne pour être étrillé », et ailleurs que « la seule manière de le gouverner est de le contraindre par le glaive et par la loi à la piété extérieure, comme on réduit les bêtes fauves avec la cage et les chaînes ». Qu'est-ce que la miséricorde, le pardon et la pitié? Une superstition papiste, s'il faut en croire les *Propos de table*, une faiblesse indigne de ceux qui ont le pouvoir.

Les événements n'avaient fait que mettre au jour le tempérament du réformateur. Il a le culte qu'a tout Allemand pour la force. Il n'a pas attendu la révolution populaire pour proclamer que tout pouvoir, par le fait même qu'il existe, est légitime, parce qu'autorisé de Dieu : le 5 mars 1519, il écrivait à Spalatin que « le Turc même doit être honoré et supporté, parce qu'il est un pouvoir, et qu'aucun pouvoir n'existe que par la volonté divine », *etiam Turcam honorandum et ferendum potestatis gratia. Quia certus sum non nisi volente Deo ullam potestatem consistere.* Luther pouvait en toute justice se rendre cet hommage, que nul n'avait fait autant que lui pour la cause du Kaiser et du pouvoir civil[2]! Il transfère à l'État tous les droits, les juridictions et les privilèges qui appartenaient à l'Église. Il le divinise : dans l'*Explication du Psaume 82*, il le proclame « divin et même dieu tout court ». Devant l'État, ce n'est pas seulement l'individu qui est anéanti, c'est encore la société comme telle : et précisément la méconnaissance totale par Luther de la vie monastique, de l'auto-

1. Weimar, t. XVIII, p. 310 (1525).

2. *Wider den Meuchler zu Dresden*, 1531 : « Weiss nun fast alle Welt, dass Niemand so herrlich vom Kaiser und Gehorsam geschrieben hat, als ich. » (Weimar, t. XXX, 3, p. 446). Comparer une lettre de Luther à Joh. Agricola, du 27 juillet 1530 : *non recitant [adversarii nostri] quantum ego Cæsarem et universum magistratum evexerim* (Enders, t. VIII, p. 144). Ce deuxième texte précise le sens de *Gehorsam*, qui doit signifier ici, comme c'est fréquemment le cas en vieil allemand, *loi, pouvoir, domination*.

nomie de toute communauté, de toute corporation, de toute société, hormis l'État, — méconnaissance issue de sa négation de l'Église comme société visible, — en supprimant, suivant la profonde remarque d'Acton, le seul support et la seule garantie effective de l'indépendance des individus, ruine totalement la liberté individuelle, malgré les théories du sacerdoce universel et de la liberté chrétienne : elle fait de l'absolutisme d'État un dogme. Une telle doctrine n'est autre chose que le machiavélisme mué en religion, et un machiavélisme d'autant plus dangereux qu'il ignore en fait la distinction du spirituel et du temporel, œuvre propre du génie latin.

Hegel est dans le fil droit de la tradition luthérienne allemande lorsqu'il proclame que tout le réel est rationnel, et qu'il identifie ou plutôt abîme au sein de l'Absolu et de son développement ce que nous appelons le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste. *Der Gang der Weltgeschichte steht ausserhalb der Tugend, des Lasters und der Gerechtigkeit.* Conformément au principe de la rationalité de tout le réel, le fait est érigé en droit : la force crée le droit. L'État, qui représente la force absolue sur la terre, est le rationnel en soi et pour soi; il est nécessaire, il est divin, il est la façon d'être véritable de la réalité; l'individu n'existe et n'a de droits que par lui. Au-dessus de l'État il n'est rien. Dans un chapitre très significatif de sa *Philosophie de la religion*, Hegel écrit que la religion et le principe de l'État sont identiques, parce qu'une seule et même notion de la liberté se réalise dans l'une et dans l'autre; cette identité, d'ailleurs, ne se rencontre que chez les nations protestantes : seules elles ont réalisé l'unité de la religion et de l'État de telle sorte qu'en obéissant aux lois de l'État on obéit à Dieu même. Si l'État est divin, la guerre, qui est l'affirmation de l'État par la force, est comme lui nécessaire, donc raisonnable, donc divine. Le peuple prédestiné, le peuple souverain, celui qui est actuellement le support de l'esprit universel, — et c'est le monde germanique, héritier de la pensée luthérienne, sur laquelle toute vraie culture doit se modeler pour libérer l'esprit, — a donc le droit absolu de réaliser par la force sa destinée, et d'imposer par la guerre sa volonté et sa culture aux autres peuples, dépourvus de tout droit.

Dans le panthéisme hégélien les deux courants issus du Luthéranisme se fondent en un seul. Cette philosophie allemande, dont Hegel attend l'affranchissement de l'esprit, n'est bien, comme il le

dit lui-même, qu'une interprétation approfondie de la tradition luthérienne : elle est le point de rencontre du *formalisme*, qui implique l'indifférence totale au contenu, et de l'*absolutisme*, qui implique le culte de la force puisque le fait d'être légitime tout ce qui est. Elle est essentiellement une métaphysique de la force : mieux encore, une *mystique de la force*.

Peu importent, après cela, les réserves qu'ont pu faire ces penseurs, et leur refus d'accepter certaines des conclusions qu'on a tirées de leurs prémisses. Nous n'ignorons pas que Kant a écrit le *Traité de la paix perpétuelle*, ni que Hegel a prétendu sauver le droit et la liberté par une distinction subtile et profonde entre la dialectique du possible et la dialectique de l'être, qui transcende la logique de la contradiction et que dirige une finalité supérieure. Mais les disciples de Kant, ses commentateurs même, négligent ou renient le *Traité de la paix perpétuelle*[1], et ce n'est point par cet ouvrage, ni par la *Critique de la raison pratique*, mais par la *Critique de la raison pure* que Kant a agi. L'hégélianisme qui pénètre toute l'Allemagne contemporaine ignore les distinctions de la pensée hégélienne, et n'en retient que le principe de la rationalité du réel, avec ses conséquences : divinisation de la force, de l'État qui l'incarne, du monde germanique qui en assurera le triomphe. Hegel n'avait pas tort de proclamer dans sa leçon inaugurale du 22 octobre 1818 « l'affinité naturelle de la philosophie hégélienne avec l'État prussien ». Tous les théoriciens politiques et militaires de la Prusse moderne et de l'Allemagne prussianisée, « simple extension de la Prusse », comme dit Treitschke : l'auteur de *Kultur-ideal und Krieg*, Lasson, l'apologiste de la raison d'État et de la guerre sainte, Treitschke, son disciple Bernhardi, ont puisé dans l'hégélianisme leurs principes et leurs maximes. En ce sens, il faut dire de l'Allemagne, comme l'a dit M. Bergson[2], que « sa philosophie fut simplement la transposition intellectuelle de sa brutalité ».

L'historien qui s'attache à déterminer exactement la pensée d'un Hegel ou d'un Kant, comme celle d'un Luther, pourra, non sans raison, contester la légitimité de semblables interprétations et demander qu'elles ne soient pas imputées à l'auteur dont elles se

1. Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur le « pacifisme » de Kant. Voir à ce sujet l'article de M. Chabot dans la *Revue pédagogique* de novembre 1915.

2. Dans le discours prononcé à l'Académie des Sciences morales, le 12 décembre 1914.

réclament. L'historien qui étudie le développement des idées et la filiation des doctrines ne peut que constater le fait : des principes ont été posés, d'où sont sorties certaines conséquences, comme de la racine les branches et les fruits, dirait Pascal. Quel qu'ait pu être par ailleurs Luther, le fruit du Luthéranisme en Allemagne, dans le domaine de la pensée comme dans celui de l'action, en philosophie comme en politique, a été l'apologie de la force. L'Allemagne de 1871 et de 1914 peut se reconnaître en Luther : elle s'y reconnait; elle s'en fait gloire, et elle lui en fait gloire.

*
* *

Issu du Luthéranisme, ou, tout au moins, du mouvement d'idées propagé par Luther, le Calvinisme devait avoir de tout autres destinées.

« En définitive, écrit un bon juge[1], c'est bien à Luther que la Réforme française, comme toute la Réforme d'ailleurs, doit son avènement. » Les contemporains ne s'y trompèrent point : *la clé de l'hérésie*, en France comme ailleurs, était faite *du fin fer d'Alemaigne*. Mais de ce fait même découle une notable différence entre les deux réformes : nationale en Allemagne, la Réforme apparut dès l'origine en France comme une doctrine de provenance étrangère. Le réformisme, sans doute, avait poussé en France d'aussi fortes racines qu'en nul autre pays : mais, fidèle en cela à l'esprit d'Érasme et des humanistes, il était, autant et plus peut-être que partout ailleurs, attaché à la tradition, soucieux de réaliser la *liberté* en sauvegardant l'*unité*. Par ces deux traits le réformisme français se distingue radicalement de la réforme de Luther : son but avoué, c'est d'opérer par l'Évangile un réveil de la foi au sein de l'Église; c'est aussi d'incorporer au catholicisme quelques-unes des acquisitions de la Renaissance et de la culture nouvelle, en les sauvant par la discipline catholique; et c'est enfin d'y infuser un esprit de large et tolérante charité qui, sans rien renier de ce qui est essentiel, assure la concorde et l'unité. Le réformisme français était donc avant tout un mouvement religieux et intellectuel à l'intérieur du catholicisme. C'est l'influence de Luther en France, combinée avec celle, bientôt prépondérante, de Carlstadt, de Zwingle, des réformateurs de

1. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, t. III, p. 429.

Strasbourg et de Bâle, qui souleva les esprits contre Romé, orienta le réformisme vers la rupture, et finalement déclencha la révolution religieuse. C'est Calvin qui, à partir de 1535, en prit la tête, l'organisa, lui donna sa doctrine et lui assura l'unité de direction qui lui manquait encore.

Mais, après même qu'elle se fut affranchie de l'influence étrangère et qu'elle eut pris conscience de son autonomie, la réforme française ne devint point comme la réforme allemande un mouvement national, et encore moins un mouvement politique. Elle n'aboutit point, comme le Luthéranisme, à la constitution d'Églises d'État. Elle se trouva engagée dès le principe dans une voie très différente. Tandis qu'en Allemagne la révolution religieuse s'était opérée avec l'aide de l'État et des princes, qui très vite l'accaparèrent et la firent dévier de ses buts primitifs, en France elle s'opéra contre les pouvoirs publics : elle fut et demeura le fait d'une minorité, et d'une minorité persécutée, dispersée, contrainte de chercher son centre d'action hors de France, et dont, en France, la seule chance de salut était que l'État reconnût à son profit la liberté religieuse, ou tout au moins l'indépendance de la religion vis-à-vis de l'État. Ainsi, en un âge où toutes les confessions, où tous les partis (à l'exception de l'élite des humanistes) pratiquaient l'intolérance et voulaient réaliser l'unité par la force, la réforme française, dès 1525, avec Farel, était amenée, par la situation même qui lui était faite, à proclamer la distinction du spirituel et du temporel, bien plus, à s'incorporer ce principe. Fait capital, qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on veut comprendre les développements ultérieurs du Calvinisme. En ce sens, l'hostilité de l'État lui fut précieuse, autant que la complicité des princes avait été funeste au Luthéranisme. Le triomphe facile du Luthéranisme en Allemagne fut une des causes de sa corruption, de sa prussianisation; l'échec du Calvinisme en France ne contribua pas peu à en faire un ferment de liberté en d'autres pays.

Mais, si importante, si décisive même qu'ait été cette diversité d'origine, il ne serait pas juste d'y chercher la raison exclusive de la différence qui se manifeste entre les destinées des deux réformes. Le Calvinisme avait des qualités propres, et surtout, peut-être, des puissances de développement, que ne possédait pas la doctrine de Luther. Bien qu'il ne réussît pas à conquérir la France, il était profondément imprégné de l'esprit français. Il en avait la logique.

la clarté, le besoin de cohérence. Il en avait surtout cet esprit d'universalité, qui est l'une des marques à quoi l'on distingue toutes les créations de l'esprit français.

Assurément, le Picard solide et têtu, le froid, dur et avisé logicien qu'était Calvin n'est pas une personnalité aussi riche, aussi complexe, aussi puissante, ni peut-être aussi attrayante que Luther. Nous ne contestons pas aux Allemands que Luther demeure le « héros » de la révolution religieuse. Mais l'histoire nous force à reconnaître que le Calvinisme fut, au point de vue de la civilisation générale, ce qu'il y eut de vivant, d'agissant et de fécond dans la Réforme : et l'étude attentive du Calvinisme nous permet de discerner dans la doctrine même du réformateur quelques-unes des raisons de cette influence.

Calvin bâtit un système d'où il exclut tout ce que Luther, par un compromis plus ou moins avoué, avait retenu du cérémonial, de l'organisation et du dogme catholiques. Ce corps de doctrines parfaitement un, où rien ne doit être admis qui ne découle des principes initiaux, devra, dans sa pensée, fournir au Christianisme épuré sa forme définitive, et aux Églises réformées la discipline unique qui les pliera toutes sous la règle de l'Évangile.

La clef de voûte du système [1], c'est la doctrine de la *prédestination*. Elle prend dans le Calvinisme une valeur toute nouvelle. Ce qu'elle exprime avant tout, c'est le caractère absolu de la volonté divine, qui en créant les hommes « ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation », et qui dispense sa grâce aux élus d'une manière non seulement gratuite, mais arbitraire, « selon le bon plaisir de sa volonté » et sans nul mérite de leur part. La créature n'existe que pour la gloire de Dieu. « Il est seul à la majesté duquel appartient souverain honneur. » « Il suscite les réprouvés à fin d'exalter en eux sa gloire. » De quoi l'homme se plaindrait-il, puisque « nous sommes tous corrompus et contaminés en vices, et que tous hommes, dans leur condition naturelle, sont coupables de condamnation mortelle »?

Calvin méconnaît donc et rejette entièrement la profonde doctrine

1. Les citations qui suivent sont tirées de l'*Institution de la Religion chrestienne*, et elles sont faites sur le texte de 1541, qui nous présente l'expression la plus parfaite de la pensée de Calvin (Fasc. 176-177 de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*).

de saint Thomas sur l'accord de la grâce divine et de la liberté humaine, qui n'est pour lui que « subtilité et sophisterie ». Mais, par une de ces contradictions fécondes qui se trouvent au cœur des doctrines morales intempérantes, le dogme rigide de la prédestination, qui semblerait devoir conduire à l'ataraxie du fataliste, a pour conséquence pratique l'exaltation de la volonté et de l'action. « Si le but de notre élection est de saintement vivre, elle nous doit plutôt pousser et stimuler à méditer sainteté qu'à chercher couverture de nonchalance. » Le *primat de la volonté*, voilà ce qu'enferme en effet la conception calviniste. Dieu est la volonté sans limites. La Prédestination signifie qu'on ne doit « chercher aucune cause ni raison hors de la volonté divine », et que la justice de Dieu est trop haute et trop excellente pour qu'on la puisse réduire « à la mesure humaine » ou comprendre « en la petitesse de l'entendement des hommes ». En l'homme, la faculté maîtresse ou « principale partie », c'est la volonté, « chambrière de la grâce », car elle est une, et non l'entendement imbécile, qui brûle d'inquiétude et se porte çà et là avec autant de légèreté que de présomption. Sans doute, la volonté par elle-même ne peut rien « engendrer que le mal » : mais une fois que cette volonté perverse a été abolie, que la volonté en nous a été renouvelée par la grâce, affranchie par elle de la servitude du péché, et comme recréée par Dieu, c'est elle qui prendra soin de pourvoir à nous-même, et de mettre ordre à nos affaires sous la bonne volonté de Dieu; elle encore qui, en nous apprenant l'abnégation, l'humilité, le renoncement de soi, nous fera chercher uniquement les choses propres à exalter la gloire de Dieu et suivre la vocation que Dieu nous a assignée comme une station perpétuelle en cette vie, en sorte que Dieu règne en notre cœur comme en sa possession. Ne comptons sur aucune justification provenant de la Loi, mais accomplissons de bon cœur cette loi pour être agréable à Dieu : c'est être libre que d'obéir libéralement à la volonté de Dieu. Le chrétien ne s'appartient pas : Dieu n'affranchit l'âme que pour la faire servir à sa gloire.

Par là se légitime la connaissance : elle est efficace en ceci, qu'elle nous enseigne à servir Dieu et à régler notre vie selon sa volonté. « Tellement que cette connaissance consiste plus en vive expérience qu'en vaine spéculation. » Aussi n'est-il pas surprenant que Calvin, tout en gourmandant la raison humaine comme dépravée, se soit fait de la connaissance une idée singulièrement plus haute et plus féconde que Luther, et qu'il ait contribué à « maintenir un niveau

intellectuel beaucoup plus élevé que Luther[1] » : sans proclamer, comme l'Allemand, la toute-puissance et la toute-suffisance de la foi, — d'une foi, d'ailleurs, dénuée de toute vertu intellectuelle et pratique, — il regarde *la doctrine comme un moyen en vue de l'action* ; et ainsi l'action ne légitime pas seulement la connaissance : elle l'ennoblit et l'élève. La vraie foi, dit-il, est celle qui prend racine au profond du cœur de l'homme et le renouvelle, car « il ne nous est pas seulement utile de savoir quel est Dieu, mais quel il nous veut être ». Et la volonté de Dieu « surmonte tellement tout sens humain qu'il faut que l'esprit humain monte par-dessus soi pour y atteindre. Et même y étant parvenu, il ne comprend pas ce qu'il entend : mais ayant pour certain et tout persuadé ce qu'il ne peut comprendre, il entend plus par la certitude de cette persuasion que s'il comprenait quelque chose humaine selon sa capacité[2]. »

Si telle est la foi, il ne suffit pas à l'individu de se concentrer sur lui-même. Si la grande affaire n'est pas le salut individuel, mais la glorification de Dieu, la tâche essentielle de l'individu devra être de *coopérer à l'œuvre divine dans le monde*. Ainsi, dans l'individu, ce que Calvin exalte ce n'est point le côté personnel, mais le côté impersonnel, non pas ce qui vient de nous, mais ce qui vient de Dieu. Ce faisant, il donne à la vie individuelle une base beaucoup plus solide ; il attribue à la personnalité une valeur hors de pair, par le sens de son élection, de sa responsabilité, de la mission qui lui est départie comme instrument de la Toute-Puissance divine. Et, comme il est juste, tout ce qui est accordé à la personnalité, ainsi conçue, est accordé à la société qui en règle et en garantit l'épanouissement : il y avait comme une harmonie préétablie entre ces vues de Calvin et le caractère de l'individualisme anglo-saxon, si différent de l'individualisme étriqué que Taine a cru discerner au fond de l'action anglaise. Un tel individualisme appelle la société comme son complément naturel et obligé.

Le *principe social*, dans le système calviniste, se lie en effet directement au principe personnel. L'Église y est conçue, non plus simplement comme une institution chargée de dispenser la Parole, mais comme un organe de sanctification et de régénération spirituelle des élus, entre lesquels elle doit entretenir la paix et l'union par une

1. Ce sont les propres expressions dont se sert Trœltsch, article cité, p. 107.
2. Ch. IV (De la foi), p. 191. Cf. le ch. I (De la connaissance de Dieu), p. 28. Et tout le ch. VIII (De la prédestination et providence de Dieu).

même communication de Dieu et de Jésus-Christ. Au lieu de proclamer, comme Luther, le principe théorique du sacerdoce universel et de l'Église invisible, qui ne pourra se maintenir contre l'application qu'on en fera et qui rejettera aussitôt Luther vers l'excès des Églises politiques, Calvin cherche dans l'Écriture les signes et enseignes dont le Christ a marqué son Église visible ; il s'efforce d'y découvrir la règle de la discipline comme celle du dogme, et il instaure, avec certaines formes d'ordre, de police et de gouvernement ecclésiastique, une organisation d'Église à la fois fédéraliste et oligarchique, indépendante de l'État, supérieure d'autre part à la communauté, ce qui lui permet d'accorder ensuite sans dangers des droits relativement étendus à la compagnie des fidèles. Cette « compagnie des fidèles », c'est déjà l'ébauche de la « congrégation » qui, une fois affranchie de l'oligarchie calviniste, deviendra en Angleterre et en Amérique le type de l'Église, conformément au principe déjà proclamé par Farel, que « là où sont assemblés deux ou trois au nom de Jésus, là est l'Église ».

Enfin le système apporte une précision beaucoup plus grande à la *définition de la morale*, dont le Décalogue fournit la règle. Le Décalogue est la Loi, en matière religieuse et civile[1]. Le Décalogue, *qui ne fait qu'expliciter la loi morale naturelle*, indique aux hommes la vraie et éternelle règle de justice qui doit régir toute vie individuelle comme toute société, et dont le parfait accomplissement réalisera sur terre le Royaume des Saints. La loi nous enseigne à sanctifier la vie sociale; elle établit l'unité de la morale privée et de la morale publique ; elle propose à la société un idéal de justice, elle soumet l'État à la règle de justice. Cette identification de la loi naturelle avec le Décalogue, la prééminence qui lui est accordée, constituaient dans le Calvinisme un frein très puissant et très efficace à toutes les doctrines naturalistes de la raison d'État : la loi naturelle n'est plus ici, comme dans le Luthéranisme, la loi de la force, la divinisation du fait; c'est l'expression de la volonté de Dieu, le Roi des rois aux ordres de qui doivent céder tous les commandements humains, sous

1. Il convient de noter, à ce propos, que l'interprétation formaliste et littérale de la Bible, prise comme un bloc, a conduit le Calvinisme à donner une part prééminente à l'Ancien Testament, sans compter que le Décalogue s'adaptait beaucoup mieux à son esprit séculier que le Sermon sur la Montagne. Cela est très apparent en Angleterre. — Pour ce qui suit, voir *Institution*, ch. III (De la loi), p. 113 et suiv.; XIV (De la liberté chrétienne), 718; XVI (Du gouvernement civil), 782.

la majesté duquel il est raisonnable que toute hautesse soit humiliée et abaissée. « Quelle perversité serait-ce, à fin de contenter les hommes, d'encourir l'indignation de celui pour l'amour duquel nous obéissons aux hommes? » Calvin distingue donc en l'homme un double régime : l'un spirituel, l'autre politique ou civil. Mais le Seigneur est maître souverain : Calvin rêve d'une société qui reconnaîtrait cette souveraineté de Dieu au temporel comme au spirituel, et qui serait tout entière modelée sur l'idéal chrétien : *ut omnia subjaceant Deo.*

Voila ce qu'il y avait de fécond dans le Calvinisme. Il portait en lui les germes d'une rénovation sociale et politique. Aussi bien est-ce dans ce domaine, plus que dans celui de la spéculation ou de la croyance, que son influence s'est exercée de la manière la plus durable, la plus universelle et la plus décisive. Le Calvinisme a été avant tout une réforme de l'action et des principes de l'action.

Mais ce tableau, pour être complet et fidèle, ne saurait laisser dans l'ombre la contre-partie de ces grandeurs. Sans même se placer au point de vue théologique, sans avoir à marquer les limites de cette rigide et exclusive doctrine, il apparaît qu'au point de vue moral et social le Calvinisme enfermait de dangereuses notions, susceptibles de compromettre, voire même d'annihiler, le développement des germes de vie que l'analyse y découvre. L'individualisme que comporte la doctrine calviniste de la prédestination est un individualisme éminemment aristocratique : les *élus* y forment, au sens strict du mot, une *élite*, *exiguus piorum numerus*, écrit Calvin dans la *Praelectio octava in Michaeam*, IV, 3; et ces « fils de Dieu » doivent être soigneusement séparés de la « masse corrompue » des iniques et des réprouvés, auxquels le Seigneur dénie sa grâce et l'illumination de son Esprit, et qu'il est nécessaire de contraindre par le frein de la violence : *ideo necesse est reliquam turbam cohiberi violento freno.* Rien de plus opposé, en ce sens, que la doctrine calviniste au principe démocratique qui se trouve impliqué dans la doctrine catholique de la Rédemption universelle, d'après laquelle le Christ n'est pas mort pour le petit nombre, mais pour tous les hommes, qui appelle tous les hommes au salut et à la connaissance du vrai[1], et qui de ce fait confère à toutes les personnes humaines,

1. *1 Timot*, 2, 4.

en tant que telles, une égale valeur morale. Le Calvinisme est la religion d'une élite. Il est aristocratique, non seulement de par le tempérament et les préférences politiques de son fondateur, mais dans son esprit, dans la source même de son inspiration. Il n'appelle à la liberté que le petit nombre.

D'autre part, cette liberté même que les fidèles tiennent, comme un privilège, de Jésus-Christ, et qui théoriquement les affranchit et exempte de la puissance de tous hommes, doit être, dans la pratique, très strictement contenue en ses limites. Dans le chapitre *du gouvernement civil*, Calvin ne se lasse de répéter que la distinction des deux régimes, et la reconnaissance de la liberté intérieure concernant la vie éternelle, ne doivent point faire mépriser l'autorité politique : bien plus, « la liberté spirituelle peut très bien consister avec servitude civile ». Les lois doivent être obéies, car elles sont utiles et nécessaires pour maintenir l'ordre social, pour soumettre violemment par le glaive la masse des réprouvés au joug du vrai, enfin pour protéger, défendre et bien ordonner la vraie religion contenue en la Loi de Dieu. Les magistrats doivent être respectés et révérés, parce « qu'ils ont mandement de Dieu, qu'ils sont autorisés de lui, et que de tout ils représentent sa personne, étant aucunement ses vicaires ». Saint Paul a compris toutes espèces de supérieurs quand il a dit « qu'il n'y a nulle puissance que de Dieu. Et celle qui est la moins plaisante aux hommes est recommandée singulièrement par-dessus toutes les autres, c'est à savoir la seigneurie et domination d'un seul homme. » Quelles que soient donc les autorités constituées, « les sujets se doivent rendre sujets à elles en toute obéissance », « comme s'ils servaient Dieu même ». Contre elles, ni la rébellion, ni même la résistance ne sont permises : Il faut apprendre à « ne point éplucher quelles sont les personnes auxquelles nous avons à obéir », car en « un homme pervers et indigne de tout honneur, lequel obtient la supériorité publique, réside néanmoins la même dignité et puissance, laquelle Notre-Seigneur par sa parole a donnée aux ministres de sa justice ; et les sujets, quant à ce qui appartient à l'obéissance due à sa supériorité, lui doivent porter aussi grande révérence qu'ils feraient à un bon Roi, s'ils en avaient un ». La seule règle qui nous soit donnée est « d'obéir et de souffrir », — à moins que le prince « ne vienne à commander quelque chose contre Dieu » : en ce cas, les sujets sont déliés de tout égard à sa dignité ; car, ce qui légitime la supériorité

du prince, c'est l'usage qu'il fait de son autorité, « soumise et rangée sous la puissance de Dieu », pour la défense de la vraie foi.

De là, malgré la similitude extérieure de certaines de leurs maximes, la différence fondamentale qui sépare le Calvinisme du Luthéranisme en matière politique. Luther soumettait l'Église à l'État. Calvin soumet l'État à l'Église, sous l'autorité suprême de Dieu. Son idéal politique, c'est donc, en dernier ressort, l'État-Église, ou la théocratie pure. Voilà la société parfaite dont il rêve, qui doit être façonnée tout entière par les principes chrétiens, et soumettre tout à Dieu : celle même qu'il s'est efforcé d'instaurer à Genève. Maître de ses destinées et maître des hommes, le Calvinisme eût institué partout des théocraties semblables; il eût mis l'État au service des intérêts religieux ; il lui eût assigné comme fin suprême, non pas tant de gouverner, que de maintenir la pureté de la doctrine; il eût érigé l'intolérance en dogme. Les contemporains, et notamment l'auteur du fameux pamphlet *De Haereticis an sint persequendi* (1554), ne se firent pas faute de relever que Calvin, devenu tout-puissant à Genève, avait supprimé de son *Institution chrétienne* tout ce que, dans la première édition, il avait écrit « sous la pression de la persécution » en faveur de la tolérance. De fait, l'impitoyable théologien qui à Genève écrasa le parti des libertins, qui expulsa Castellion pour avoir contesté l'inspiration du *Cantique des Cantiques*, qui déposa ou bannit La Mare, Alciat, Gentilis et tant d'autres, décapita Gruet, l'ami de Dolet, brûla Servet, pour les vues spéculatives de sa *Christianismi Restitutio* (27 octobre 1553), et qui, après avoir revendiqué le droit et le devoir de punir l'hérésie, inspira le traité *De Haereticis a civili magistratu puniendis* (1554), ne s'était pas contenté de pratiquer l'intolérance comme le faisaient tous les hommes de son époque; il avait élaboré, appliqué et fait approuver des Églises protestantes de Suisse une doctrine complète et systématique, qui dénonçait dans l'hérésie le crime capital, et imposait l'intolérance comme un précepte impératif et sacré : contester ce principe était pour lui un blasphème insupportable. Intolérance plus terrible encore que celle de Luther! Seulement celle-ci était l'intolérance d'un politique; celle-là, l'intolérance d'un idéaliste.

Si l'on veut trouver à cette époque une première expression des principes de tolérance, de liberté religieuse, d'indépendance politique, et la reconnaissance formelle des droits des sujets et de la souveraineté du peuple comme fondement de l'État, c'est en Espagne,

— contrairement à un préjugé dont les historiens anglais ont fait justice, — qu'il faut aller les chercher : ce n'est pas dans *L'Institution chrétienne* de Calvin, ni dans les écrits des réformateurs, mais dans le *De Rege* de Mariana qu'on les découvrira.

*
* *

Les conclusions de cet examen s'imposent. Il est certain que le Calvinisme portait en lui une féconde doctrine de l'action ; il est non moins certain que cette doctrine de l'action, chez Calvin, aboutissait à légitimer une théocratie, d'esprit intolérant et antidémocratique.

Cependant, le fait est là : *du Calvinisme procède par filiation directe la démocratie politique moderne*[1], dans ses premiers essais en Angleterre, comme dans son achèvement en Amérique. Les Puritains anglais sont les pères de la Déclaration des droits. C'est de ce fait capital qu'il nous faut maintenant tâcher de rendre compte.

L'histoire seule en peut fournir les raisons : seule elle peut nous apprendre par suite de quelles circonstances, sous l'action de quels facteurs, les principes de liberté que contenait le Calvinisme se sont développés, en se dégageant de l'armature rigide du système où les avait enfermés Calvin. Et ces raisons, lorsqu'on interroge l'histoire, apparaissent de deux sortes : les unes d'ordre général, les autres spéciales à l'Angleterre.

Les conditions historiques servirent le Calvinisme dans son développement, comme elles l'avaient servi à ses débuts, en lui interdisant les triomphes faciles. La royauté — on devrait même dire la tyrannie — spirituelle exercée par Calvin à Genève avait été, dans l'ensemble, dommageable à sa doctrine et nuisible à son influence. Ce cas fut, heureusement, un cas isolé. Partout ailleurs, sauf en de rares occasions et pour de brèves périodes, le Calvinisme se trouva

1. Je dis *la démocratie politique moderne* : car les idées morales qui sont l'essence de la démocratie remontent toutes au Christianisme ; et, d'autre part, le Moyen Age, par l'extension du régime contractuel issu de la féodalité, et par l'octroi des franchises communales, individuelles et collectives, a réalisé une certaine forme de la démocratie politique, relative à l'organisation sociale du temps (voir à ce sujet Imbart de la Tour, *Questions d'histoire*, 1907, p. 137 et suiv.). Il ne faut pas oublier, enfin, que l'Église a toujours sauvegardé dans sa constitution le principe de l'élection : bien plus, « elle enseignait que le pouvoir civil doit être conféré par l'élection ; et les conciles de Tolède donnèrent à l'Espagne le modèle de son régime parlementaire, de beaucoup le plus ancien du monde. » Acton, *Hist. of Freedom*, p. 34.)

du côté de la minorité ou n'obtint qu'une domination précaire. Or, s'il est vrai d'une vérité générale que le libéralisme, en politique, est le privilège des minorités, l'axiome s'applique sans discussion possible à l'Europe du XVIe et du XVIIe siècles : où que l'on jette les yeux à cette époque, on est forcé de reconnaître que ceux qui détiennent le pouvoir persécutent et oppriment. Dans l'Europe moderne, la revendication du droit, *l'affirmation de la liberté religieuse naquit de la persécution : la pratique de la liberté résulta de l'échec de la persécution*, de son impuissance à réaliser l'unité par la force. En France, le droit fut proclamé alternativement par les Huguenots et par les Ultramontains, selon les circonstances, et contre les excès du parti au pouvoir. En Espagne, il fut, aux mains des Jésuites, une arme contre les empiétements du pouvoir civil. Les Pays-Bas, opprimés par Philippe II, lui opposent la loi de nature et déclarent solennellement à l'Union d'Utrecht (1579) la tolérance; mais, une fois au pouvoir avec Maurice de Nassau, les Calvinistes répriment par la force le parti de la liberté, les Remontrants. En Écosse, la Réforme se rangea du côté du peuple contre le roi, parce que le roi lui était hostile : mais, lorsqu'elle prévalut, que le Parlement (1561) eut aboli la juridiction du Pape en Écosse, adopté le Livre de discipline de John Knox et organisé l'Église d'Écosse sur le type calviniste, la Réforme à son tour devint intolérante, voulut imposer la vraie foi par la force, et tendit à ériger à son profit la théorie de l'indépendance de l'Église en une théorie de la suprématie de l'Église. Heureusement, une chose manqua au fanatique John Knox pour réaliser son programme : le pouvoir. Comme les Presbytériens d'Écosse ne parvinrent jamais à s'inféoder le gouvernement civil, et que, d'autre part, ils ne consentirent point, comme les Allemands, à l'asservissement politique, ils ne tardèrent pas à tempérer leurs vues théocratiques : dès la deuxième génération, Melville affirme le principe de la séparation de l'État et de l'Église, l'autonomie de ces deux « sociétés parfaites », et les droits de chacune dans son domaine; Buchanan, l'auteur du *De Jure Regni apud Scotos*, comme Du Plessis Mornay en France et Althusius en Hollande, s'élève contre la tyrannie de l'État, proclame que l'autorité confère des devoirs en même temps que des droits, qu'elle est limitée par le contrat social, qu'elle est soumise au magistère suprême de la Loi. Par ces notions, qui devancent sur certains points, et sur certains autres dépassent, les idées de Rousseau, les Presby-

tériens d'Écosse rejoignaient les Jésuites d'Espagne : les uns et les autres, dans leur effort pour soustraire la société spirituelle à la mainmise de l'État, posaient les principes de la liberté moderne[1]. En Angleterre enfin, la première réforme, celle d'Henry VIII, qui serait plus exactement dénommée *séparation* puisqu'elle se réduisit à la rupture avec Rome, fut l'œuvre de l'absolutisme royal, et elle le renforça en accroissant les prérogatives de l'État, en étendant la suprématie du roi aux affaires religieuses, jusqu'au jour où cet absolutisme lui-même souleva l'opposition d'une minorité, le parti calviniste, qui revendiqua la liberté religieuse tout à la fois contre l'Église établie et contre l'absolutisme royal. De la lutte de ces deux partis, et de l'incapacité finale où se trouva chacun d'eux d'exterminer l'autre, résulta le compromis de 1688, qui institua la tolérance en Angleterre : tolérance toute relative, d'ailleurs, puisque les catholiques en étaient exclus et que les non-conformistes n'en bénéficiaient qu'incomplètement. Mais, de même que la paix de Westphalie avait dû abandonner l'idéal d'une Chrétienté unie pour reconnaître les différences confessionnelles d'État à État, et avait instauré ainsi une sorte de *statut international* des libertés religieuses, l'Acte de tolérance de 1689, devant l'impossibilité, soit de réaliser l'unité par la force, soit de concilier des croyances opposées dans un « acte de compréhension » au sein d'une organisation ecclésiastique unique, dut sanctionner le fait de la diversité religieuse à l'intérieur d'un même pays, et instaura ainsi un *statut national* de ces mêmes libertés religieuses. La tolérance s'imposa donc aux hommes politiques comme un expédient, et fut pratiquée longtemps comme tel, avant d'être reconnue comme un droit et appliquée, en conséquence, d'une manière loyale et complète.

Si la Réforme favorisa l'établissement d'un régime de liberté et de tolérance, ce ne fut pas directement par ses principes, puisque ses principes y étaient contraires, mais indirectement, par l'état de fait qu'elle avait créé — ou traduit, — en brisant l'unité de l'Europe chrétienne et en y introduisant des différences religieuses irréductibles. Une Europe uniformément protestante, si le protestantisme avait eu la vertu d'organisation qu'eut l'Église au Moyen Age, eût consacré le pouvoir des princes et l'absolutisme de l'État. Les États où le protestantisme triompha ne furent ni moins tyranniques ni

1. Figgis, p. 187.

moins intolérants que ceux où le catholicisme parvint à éliminer son adversaire : ils le furent même, ainsi que l'a montré Acton[1], d'une manière plus dogmatique. Mais la diversité religieuse, partout où elle s'établit, agit à la manière d'un frein sur l'absolutisme d'État. Elle pouvait, en enrayant cet absolutisme, permettre à la liberté de naître. Finalement, à travers bien des luttes et des retours, elle conduisit à ce résultat.

Telles sont précisément les conditions de fait dont bénéficia le Calvinisme. Elles le lièrent, presque dans tous les pays, à une doctrine de liberté. Mais tandis que, dans la plupart de ces pays, le libéralisme calviniste fut un libéralisme politique, le libéralisme d'une minorité, et qu'il y demeura théorie pure, en Angleterre il s'affirma comme principe dans un corps de doctrines propre, et il s'exprima dans une organisation ecclésiastique nouvelle, prototype, dans le monde moderne, du gouvernement du peuple par le peuple. C'est en Angleterre que s'accomplit cette transformation décisive : *c'est dans l'Angleterre puritaine du XVIIe siècle que s'opéra la seconde Réforme, celle qui devait dresser, contre le Dieu-État de la première Réforme allemande, les sociétés démocratiques modernes, où le peuple gouverne sous l'autorité de la justice, c'est-à-dire, en dernier ressort, de Dieu.* Or cette seconde Réforme est assurément issue du Calvinisme, et les principes du Calvinisme s'y retrouvent : mais l'on y retrouve, non moins fortement accusés, les caractères propres du peuple anglais. C'est pourquoi, si l'on veut expliquer le rôle prédominant joué par le Calvinisme anglais dans l'avènement des libertés modernes, on ne saurait suffisamment rendre compte de ce fait en le rattachant au système calviniste ni aux conditions historiques générales; il en faut chercher la raison profonde dans l'âme du peuple qui fit cette évolution et qui la marqua de son empreinte indélébile.

L'Angleterre est un pays doué d'un véritable génie religieux. Si la religion a constamment été en Prusse et si elle est devenue dans

1. Voir la conclusion du remarquable essai sur la Théorie protestante de la persécution (*Hist. of Freedom*, p. 186) : « The Church began with the principle of liberty, both as her claim and as her rule; and external circumstances forced intolerance upon her, after her spirit of unity had triumphed, in spite both of the freedom she proclaimed and of the persecutions she suffered. Protestantism set up intolerance as an imperative precept and as a part of its doctrine, and it was forced to admit toleration by the necessities of its position, after the rigorous penalties it imposed had failed to arrest the process of internal dissolution. »

l'Allemagne prussianisée une affaire d'État, elle a toujours été en Angleterre une affaire de conscience. Parmi les Anglais qui pensent, il n'en est pas un qui ne tienne la question religieuse pour la question essentielle, encore qu'ils ne s'expriment pas volontiers sur ce sujet. Tout Anglais qui se demande le pourquoi de son action cherche la réponse dans l'infini; et l'on découvre immanquablement chez lui ce trait dans lequel Unamuno[1] voit avec raison le signe distinctif de la vie religieuse : le sens et la soif de l'immortalité personnelle. Le génie religieux du peuple anglais s'est manifesté à tous les âges de son histoire, par des « mouvements » ou des « réveils » spirituels, qui — autre trait distinctif — ne furent jamais l'œuvre d'un homme, ni la production d'un art, mais qui, spontanés et collectifs, jaillirent de l'âme même du peuple. Et ce génie religieux, fait d'esprit positif et d'esprit mystique, tout à la fois individuel et social, spirituel et agissant, exprime bien dans sa pureté l'âme du peuple anglais, dont l'originalité réside précisément dans le mariage de ces qualités diverses, dans cette spiritualité agissante, dans cet individualisme corporatif, dans cette liberté disciplinée, en un mot dans l'union intime de l'individu avec la société, l'individu fondant la société, et celle-ci à son tour réalisant la liberté de l'individu à laquelle elle assure l'efficacité.

Convertie dès le IIIe siècle au Christianisme, la nation britannique avait atteint au VIIe siècle un développement religieux si remarquable que ses fils étaient devenus les maîtres des nations chrétiennes du continent et les apôtres des peuples demeurés barbares : ce sont les grands moines celtiques de la Bretagne insulaire et de l'Irlande, puis les saints anglo-saxons, leurs disciples, qui, du VIIe au IXe siècle, convertirent les Allemands encore adonnés aux cultes païens, et dont les descendants n'ont jamais pu rattraper ce retard de croissance morale[2]. L'Angleterre du Moyen Age, la patrie des grands docteurs, « l'île des Saints », était profondément pénétrée d'esprit catholique : elle était devenue, en quelque sorte, un pays d'instinct catholique.

Un tel peuple ne pouvait se satisfaire du compromis d'Henry VIII.

1. Comp. un article paru dans *The Englishwoman* de décembre 1909, sur *The spirit of Spain : Spanish religion*. Et son livre *Del sentimiento tragico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Renacimiento (traduction française, 1917).

2. Quant aux Prussiens, ils ne reçurent la civilisation chrétienne qu'au milieu du XIIIe siècle : c'est-à-dire qu'à l'époque où les Français construisaient Notre-Dame de Paris, où les Anglais fondaient l'Université d'Oxford, où saint Thomas d'Aquin écrivait la *Somme*, la Prusse n'était pas encore sortie de la barbarie.

Son instinct catholique ni son goût de la liberté[1] ne pouvaient s'accommoder d'une Église d'État ni d'une vérité d'État, comme les Allemands l'avaient fait. Si l'influence du protestantisme continental, qui s'était insinué en Angleterre à la suite du schisme, et qui s'y répandit grâce à la complicité d'Édouard VI, parvint à introduire pour un temps, avec l'hérésie, la théorie érastienne qui fait de l'Église un département de l'État, réduit les Évêques au rang de fonctionnaires, et soumet la vérité religieuse au bon vouloir du Prince, ces principes ne réussirent jamais à s'implanter en Angleterre, et ils en furent déracinés par Élisabeth dès 1558. Pourquoi est-ce que l'Angleterre, cependant, demeura séparée de Rome? Pourquoi est-ce qu'elle ne revint pas alors purement et simplement au catholicisme? C'est que, depuis 1534, le pas décisif avait été fait, et qu'il n'était plus possible de retourner en arrière. Henry VIII, bien qu'il se fût présenté jusqu'au bout comme le « défenseur de la foi » et comme l'adversaire résolu de l'hérésie, avait rompu avec Rome, il avait consacré le schisme; et le schisme, une fois accompli, ne put être défait : les conséquences s'en étaient développées d'elles-mêmes, et elles avaient creusé un fossé chaque jour plus large entre l'Angleterre et Rome. En Angleterre, comme en Allemagne, les ambitions et les appétits coopérèrent au succès de la Réforme : tous ceux à qui pouvait profiter le schisme, ceux qui s'étaient enrichis des dépouilles des monastères, ceux qui avaient intérêt à soutenir l'absolutisme royal et à combattre la juridiction ecclésiastique, se firent les avocats de la politique antiromaine. Mais de telles raisons

1. Ces deux sentiments sont intimement liés dans le peuple anglais; historiquement, même, le second procède du premier. C'est ce qui a été établi d'une manière définitive par Acton : il a fait ainsi justice de la théorie exclusive des germanistes (suivis en cela par beaucoup d'historiens anglais, Freeman, Stubbs, etc., d'après laquelle les libertés anglaises, et l'amour même des Anglais pour la liberté, dérivent entièrement des institutions teutoniques. Sans méconnaître l'importance de l'élément teutonique dans la genèse des libertés modernes, Acton l'explique très justement (*Hist. of Freedom*, p. 201) en montrant que les tribus teutoniques, précisément parce que leur système politique était dans l'enfance, reçurent « les idées catholiques » — lorsqu'elles les reçurent — « pleinement et sans réserve » : « elles ne cessèrent d'être barbares qu'en devenant chrétiennes ». Considérant à ce propos ce qu'il appelle *the missionary vocation of the English race*, il ajoute : « C'est que, en dépit de son apostasie nationale, il n'est pas de pays qui ait maintenu aussi pure cette idée de liberté, qui donna jadis à la religion son pouvoir en Europe, et qui est encore le fondement de la grandeur de l'Angleterre. D'autres nations, tout en demeurant plus fidèlement attachées à l'Église, n'ont pas aussi bien maintenu ces traditions politiques », que l'Église a toujours favorisées, parce qu'elles sont « essentielles à la liberté de son action » (204).

n'auraient point suffi à détacher de Rome le peuple anglais, moins docile à la servitude politique et plus foncièrement épris du catholicisme, si les fautes de leurs adversaires n'avaient bientôt fourni aux partisans de la séparation des arguments plus solides et plus capables d'agir sur le peuple : les défenseurs de l'ancienne foi, et notamment les Stuarts dans leurs efforts de restauration catholique, s'appuyèrent constamment sur l'étranger, sur l'Espagne d'abord, puis plus tard sur la France; la déposition d'Élisabeth par le Pape, les moyens politiques dont usa la Contre-Réforme pour tâcher de reconquérir l'Angleterre, le grand projet de Philippe II, dont la suprématie était redoutée par-dessus tout des Anglais, les incessants complots des catholiques, exaspérèrent l'esprit national, aussi vif chez les Anglais que la passion de la liberté : il n'en fallait pas plus pour que la haine de Rome devînt en Angleterre un élément du patriotisme, et pour que le peuple anglais associât dans une même suspicion le pouvoir du Pape et la domination de l'étranger.

Ainsi se marquent dès l'origine les différences profondes qui séparent les deux réformes, allemande et anglaise. L'Allemagne se glorifie d'avoir le génie de l'organisation; l'*unité*, en tous cas, y a presque constamment primé la *liberté*, et elle a cherché à s'y réaliser contre la liberté : d'où l'absolutisme d'État qui a toujours été prévalant outre-Rhin. L'Angleterre est le pays de la liberté, non de la liberté individuelle atomique, mais de la liberté de groupe, d'association, de gouvernement local : l'écueil d'un tel système était cette sorte d'égoïsme national qu'on a dénommé l'insularisme britannique. Or la Réforme renforça en Allemagne l'absolutisme, en Angleterre l'égoïsme national. Mais, tandis qu'en Allemagne l'absolutisme s'établissait sur les ruines des libertés individuelles, du droit et de la moralité même, en Angleterre l'égoïsme national aboutissait à l'exaltation de l'esprit de liberté; et cet esprit de liberté n'avait qu'à s'ouvrir, à s'universaliser, à retrouver son principe créateur, qui est l'autorité, pour redevenir dans le monde moderne ce qu'il avait été, par l'Église, pour la Chrétienté au Moyen Age : un ferment de vie morale.

Le protestantisme anglais ne fut donc qu'une exaspération du patriotisme anglais, et une déviation accidentelle de l'esprit national. Mais, à l'inverse de la nation allemande, le peuple anglais demeura foncièrement catholique, et l'histoire de son développement, après que la Réforme eut engendré sur le sol anglais ses conséquences

dernières, n'est que l'histoire très originale de la *renaissance catholique en Angleterre*. — L'Église anglicane et les sectes, qui furent, jusque vers 1850, les deux grandes forces religieuses de l'Angleterre, nous en fournissent la preuve [1].

Séparée violemment de Rome par le roi, l'Église anglicane avait retenu de l'Église catholique romaine en Angleterre les principes

1. Rappelons ici quelques faits dont la méconnaissance fréquente entraîne de graves méprises sur la situation religieuse en Angleterre.

1° *L'Église d'Angleterre* n'est pas, à proprement parler, une Église *protestante*, du moins au sens où l'on prend ce terme aujourd'hui : c'est une Église nationale, séparée de Rome, mais de *type catholique*, si l'on peut dire, comme l'Église russe; sa situation, à tous égards, est très analogue à ce qu'était la situation de l'Église russe, avec cette différence, toutefois, que la validité des ordinations russes est reconnue par Rome, tandis que la question de la validité des ordres anglicans, soulevée par l'abbé Portal en 1893, et prise par lui et par Lord Halifax comme point de départ de leur campagne en vue de la réunion de l'Église anglicane à l'Église romaine, a reçu de Rome en 1896 une solution négative (voir à ce sujet le très intéressant ouvrage de Lord Halifax, *Leo XIII and Anglican orders*, Longmans, 1912). — On distingue au sein de l'Église établie trois tendances générales, qu'on désigne par les noms suivants : *High Church* (Ritualistes, ou Anglo-Catholiques), *Low Church* (ou Évangéliques), *Broad Church* (Libéraux ou latitudinaires). Le *High Church*, qui est en quelque sorte la *conscience* de l'Église d'Angleterre, représente la grande tradition anglicane, celle de Hooker et de Laud, qui a reçu une impulsion formidable du mouvement d'Oxford (1833); ce mouvement, après la conversion de Newman à Rome, fut continué au sein de l'Église par Pusey : il a rallié aujourd'hui la majeure partie, la plus éclairée et la plus influente, du clergé anglican. Les Anglo-Catholiques considèrent l'Église d'Angleterre comme une partie intégrante de l'Église catholique; ils déplorent le schisme, tout en considérant qu'il n'a pas porté atteinte à l'*esse*, mais seulement au *bene esse* de l'Église; ils affirment n'être séparés de Rome par rien d'essentiel; le terme de leur effort est la reconstitution de l'unité chrétienne par l'union avec l'Église de Rome. Le *Low Church*, qui a plus d'affinités avec les non-conformistes, représente la tendance protestante ou calviniste mitigée au sein de l'Église d'Angleterre; il se rattache par certains côtés au puritanisme du XVIIe siècle, et plus encore à l'évangélisme méthodiste; il considère l'Église anglicane comme issue de la Réforme. Le *Broad Church* est plus intellectuel et politique que religieux; il est issu du libéralisme du XVIIIe siècle, renforcé par le relativisme moderne; il considère l'Église d'Angleterre comme une institution propre à maintenir en Angleterre les principes moraux du Christianisme. Mais ces trois partis ne forment pas trois Églises : qu'ils soient *High*, *Broad* ou *Low*, les ministres sont ordonnés par les mêmes Évêques, suivant les mêmes rites; ils souscrivent aux mêmes symboles et articles de foi, et se règlent sur la même liturgie, bien que la Haute Église seule attache à ces règles et à ces prescriptions une valeur auctoritative stricte.

2° Les *Dissidents* ou *Non-conformistes* (comme le Rasskol russe) comprennent tous ceux qui, aux différentes époques de l'histoire, se sont séparés de l'Église établie pour se former en sectes ou Églises indépendantes. Les Dissidents sont les protestants d'Angleterre; ils procèdent du calvinisme par la doctrine, le culte, les principes d'organisation ecclésiastique, bien que, pour la doctrine, ils se rapprochent aujourd'hui beaucoup plus du pélagianisme que de Calvin, et que leur système ecclésiastique soit généralement plus radical; ils sont les adversaires du « sacramentalisme », du « sacerdotalisme », et de l'établissement d'État. Les plus importantes parmi ces sectes innombrables sont : 1° Les *Con-*

d'organisation territoriale et ecclésiastique, l'Épiscopat, les ordres, la liturgie et le credo. On ne prétendait toucher qu'à la discipline et ne réformer que les abus. L'Église se considérait toujours comme part de l'Église universelle, dont Cantorbéry et York étaient deux provinces : elle se dénommait l'*Église catholique en Angleterre*. Elle ne cessa de maintenir cette tradition contre les tentatives radicales des protestants, et d'opposer ce principe aux prétentions agressives de la Couronne et du Parlement. Toutefois, en perdant le bénéfice de l'union avec Rome, elle avait perdu le plus solide garant de ses traditions, de ses principes et de son autonomie même. L'effet ne tarda pas à s'en faire sentir : elle ne parvint

grégationalistes, descendants des anciens Indépendants, qui furent dès l'origine les champions de l'autonomie spirituelle de l'Église; ils se séparèrent de l'Église d'Angleterre dès 1580, et furent quelques années les maîtres de l'Angleterre avec Cromwell. Chacune des « congrégations » indépendantes qui les constituent délègue le pouvoir au ministre élu par elle, et se considère comme « l'Église ». Elles se sont groupées depuis vingt ans en Fédérations de Comtés, et Union congrégationaliste. Il y a aujourd'hui un congrégationalisme *High Church* ou « catholique », dont on trouvera l'expression dans les écrits du Dr Hunter et du Principal Forsyth. — 2° Les *Baptistes*, nés entre 1600 et 1630, sous les influences combinées du Calvinisme et des sociétés anabaptistes, défenseurs de l'indépendance spirituelle, de la foi individuelle, de l'autorité de l'Écriture (Bunyan, Milton). Ils ont la même organisation ecclésiastique que les Congrégationalistes, auxquels ils ressemblent beaucoup. Toutefois ils en diffèrent en ce qu'ils n'admettent que le baptême par immersion, et le baptême des adultes : c'est-à-dire qu'ils refusent tout développement de l'Évangile par l'Église, et toute notion sacramentelle. Par là, ils représentent l'esprit protestant sous sa forme la plus radicale. 3° Les *Quakers*, secte fanatique née vers 1649 avec le mystique George Fox, fondateur de la « Société des Amis » (*Society of Friends*). Très peu nombreux aujourd'hui, ils ont eu une grande influence par leur doctrine de l'illumination intérieure, leur individualisme, la « pureté » de leur culte « en esprit et en vérité »; aujourd'hui ils comptent surtout par leur situation sociale et leurs œuvres philanthropiques. Les Quakers sont *conscientious objectors*, et n'acceptent pas le service militaire. — 4° Les Presbytériens, qui conciliaient l'autonomie des congrégations avec une organisation territoriale et hiérarchique conforme aux principes de Calvin, cherchèrent d'abord vainement à réformer l'Église d'Angleterre pour la modeler sur le type des Églises calvinistes; après l'échec de leur tentative pour substituer à l'Église d'Angleterre une Église presbytérienne « compréhensive » (1643), ils furent expulsés de l'Église établie (1662), et devinrent pour la plupart *Unitariens* (négation de la Trinité) : ils exercèrent une très grande influence philosophique en Angleterre, et aussi en Amérique, où beaucoup se sont convertis au catholicisme. Ils avaient fini par se constituer en secte, malgré les efforts de Martineau, et bien que leur religion prétendît être la religion de l'unité fondamentale : unité de la nature, de la société, qui en est la forme spirituelle, et de la surnature, qui en est l'achèvement. — 5° Le *Méthodisme* naquit, entre 1729 et 1738, des sociétés religieuses, sorte de Tiers-Ordre, constituées par John Wesley à Oxford afin de réveiller la vie spirituelle au sein de l'Église. Le réveil méthodiste eut une influence considérable sur tout le mouvement religieux moderne; ses idées maîtresses, — celles de la conversion ou *new birth*, de l'expérience religieuse, de la perfection intérieure, de la mission sociale du Christianisme, — exercèrent également une action décisive sur le mouvement des idées. L'organisation des

qu'avec peine à refouler l'hérésie qui cherchait à se glisser en elle à la faveur du schisme ; et elle ne réussit à assurer une unité relative chez elle qu'en s'allégeant, à chaque génération, d'une partie de ses adhérents. Dès l'époque d'Élisabeth, quelques-uns des éléments les plus vivants de l'Église commencèrent à protester contre l'intrusion illégitime de l'État dans le domaine spirituel, et, ne pouvant obtenir que l'Église fût indépendante, ils se séparèrent d'elle, afin d'être « indépendants » : le schisme avait engendré de nouveaux schismes, ceux-ci cherchant à pallier le schisme primitif et n'aboutissant qu'à le multiplier. Ainsi, quelques-uns des hommes qui auraient pu régénérer l'Église l'abandonnaient et la laissaient

méthodistes, à l'origine, était très simple : prédicateurs itinérants laïques, et réunions de classes; ils adoptèrent peu à peu une organisation hiérarchique, intermédiaire entre le système congrégationaliste et le système presbytérien, avec les circuits, les districts, et au sommet la Conférence, mi-ecclésiastique, mi-laïque. Wesley demeura jusqu'à sa mort dans l'Église anglicane; mais la séparation, commencée dès avant sa mort, fut consacrée en 1795, et les sociétés wesleyennes se constituèrent en Église ou *Connexion méthodiste wesleyenne*. Depuis, le méthodisme s'est développé dans le double sens de la démocratie (rôle croissant des laïques, élection temporaire des ministres) et de l'organisation (pastorat fixe; délégation de l'autorité centrale). Wesley était arminien : son disciple Whitefield, le grand « revivalist », était calviniste; c'est à lui que se rattache le *Méthodisme calviniste*, prédominant en Galles et connu par ses « revivals ». D'autre part, du méthodisme wesleyen procèdent, par une série de scissions successives : les Méthodistes *New Connexion* (1797), d'où naquit à son tour l'*Armée du Salut*; les *United Free* (1836); les *Primitive Methodists*, très puissants chez les ouvriers du Nord; et plus de quinze autres sectes. De nos jours, il y a tendance marquée au rapprochement des différentes confessions méthodistes. — 6° Les *Presbytériens* en Angleterre sont pour la plupart des Écossais: ils sont organisés sur le modèle de l'Église presbytérienne d'Écosse; les ministres sont choisis par les congrégations, mais celles-ci sont subordonnées aux synodes. L'Église presbytérienne est l'Église établie en Écosse; mais il y a, à côté d'elle, plusieurs Églises presbytériennes libres, dont deux se sont récemment amalgamées. — Bien que la majorité des Anglais soient nominalement comptés comme membres de l'Église établie, les Non-conformistes réunissent presque autant de « communiants » qu'elle. Leur émiettement était pour eux une source de faiblesse. Mais depuis trente ans se dessine parmi eux une très forte tendance à la concentration : l'ère du morcellement indéfini, qui régnait depuis la Réforme, a fait place à une ère de réunion, dont le premier signal a été l'établissement d'une *Fédération des Églises libres* (1895). — Ce sont les Non-conformistes anglais qui ont peuplé les États-Unis : à ces confessions se rattache la majorité du peuple américain, bien que la plus importante numériquement d'entre elles (le méthodisme) n'y atteigne pas la moitié du nombre des catholiques. Depuis la guerre de Sécession, le mouvement en faveur de la fédération et de l'unité religieuse est également très marqué parmi les protestants d'Amérique. L'union de plusieurs de ces confessions s'est faite déjà sur la base de l' « adhésion aux anciens symboles de l'Église ». Les Épiscopaliens, comme leurs coreligionnaires de l'Église d'Angleterre, considèrent que l'unité totale et finale ne pourra se faire que par l'union avec Rome (voir à ce sujet un très intéressant article du Professeur Briggs sur l'Amérique et la réunion de la chrétienté, *Revue catholique des Églises*, juillet 1907).

appauvrie, affaiblie. Après l'écrasement de Laud et du parti catholique dans l'Église, après l'expulsion des non-jurors, c'est-à-dire de la fraction du clergé demeurée fidèle aux Stuarts, puis avec les progrès du relativisme philosophique et du libéralisme politique, l'Église anglicane se trouva vidée, en quelque sorte, de tout ce qui en elle était vie et religion : elle devint, en Angleterre, l'Église de ceux qui n'avaient pas de religion. Lorsqu'enfin, aux environs de 1830, elle se réveilla de son long sommeil sous le contre-coup du mouvement méthodiste, ce réveil, qui fut le mouvement d'Oxford, renoua, par delà le schisme, toutes les traditions qui étaient la raison d'être de l'Église d'Angleterre. Le mouvement d'Oxford avait d'abord été une revendication de l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État; il aboutit en fin de compte à restaurer, ou plus exactement à produire au jour et à remettre en vigueur, dans tous les domaines de la vie de l'Église, en matière de doctrine, de rituel, d'organisation, tous les principes catholiques sur lesquels elle se fonde, et qui étaient alors plus ou moins oblitérés ou tombés en désuétude, à affirmer avec force le caractère sacerdotal de l'Église, son autonomie spirituelle, sa perpétuité, sa catholicité. Le terme de ce mouvement, qui se poursuit sous nos yeux et qui emprunte sa force à son accord avec l'esprit du temps, c'est — lorsque le sentiment « insulaire » aura disparu et que l'Église se sera affranchie de la tutelle de l'État — le retour de l'Église d'Angleterre à l'unité catholique et sa réunion au siège de Rome, en qui Gladstone reconnaissait « le centre du monde chrétien », le gardien du Christianisme intégral [1].

A côté, ou plutôt en face de l'Église établie, se dressent les sectes, qu'on appelle dissidentes ou non-conformistes, et qui aujourd'hui se dénomment *Églises libres* pour bien marquer leur origine et l'esprit qui les anime : à savoir l'affirmation des grands principes de la liberté spirituelle, de l'autonomie de la société religieuse, de son indépendance vis-à-vis de l'État et de toutes les institutions humaines.

C'est de cette affirmation qu'elles sont nées. Dans leur opposition

1. Témoignage de 1875, cité par John Morley, *Life of Gladstone* (Macmillan), t. II, p. 507. Cf. le *Soliloquium* de Gladstone publié en mai 1896, et les textes cités par Lord Halifax : La vie religieuse de Gladstone (*Revue cath. des Églises*, avril 1904). Les précautions et les réserves, surtout l'ordre politique, dont Gladstone entoure cette affirmation, n'en atténuent en rien la portée.

à l'État et dans leur revendication des droits de la conscience, le Calvinisme leur fournit d'abord un point d'appui. Il avait été introduit en Angleterre vers 1548 par Pierre Martyr de Bâle et par Martin Bucer de Strasbourg, qui professaient la théologie, l'un à Oxford, l'autre à Cambridge, et par Jean Laski de Zurich, qui le premier fit connaître aux Anglais les principes de l'organisation presbytérienne : leur influence fut profonde sur Ridley et Cranmer. Après le court règne de Marie la Catholique, une seconde vague de Calvinisme atteignit l'Écosse et l'Angleterre, avec John Knox, qui avait connu intimement Calvin à Genève de 1554 à 1559, et avec tous les exilés anglais de Genève, de Zurich, de Francfort, qui revinrent dans leur pays d'origine avec l'idée arrêtée de le gagner à la foi nouvelle. L'*Institution chrétienne* remplaça pendant près d'un demi-siècle dans l'enseignement ecclésiastique, notamment à Cambridge, les ouvrages des Pères et des docteurs de l'Église. Le plan d'organisation presbytérienne, exposé par Cartwright dans son *Livre de la Discipline* (1580), devint le signe de ralliement de tous les adversaires de l'Épiscopat et de l'établissement d'État. Le Puritanisme était né : dans la lutte sourde, puis violente, qu'il entreprit contre l'Église d'Angleterre, il bénéficia de la force que donnaient à ses adhérents un Calvinisme rigide, logique, exclusif de tout compromis, et l'association de leur cause avec celle des libertés individuelles et de l'indépendance nationale. Mais les Anglais, dans leur logique passionnée, ne s'arrêtèrent pas au moyen terme que le Calvinisme leur proposait; ils allèrent beaucoup plus loin que Calvin dans la voie qu'il avait ouverte : bientôt ils rejetèrent tout ce qui dans le Calvinisme était surajouté, pour n'en conserver que l'intuition centrale, adaptée à la mentalité anglaise et recréée en quelque sorte par elle. Le Puritain devint un Non-conformiste : il refusa de se plier à la discipline ecclésiastique, mais il demeura dans l'Église, en dépit de la reine et des Évêques, afin de la purifier. Le Non-conformisme, à son tour, conduisit au séparatisme : entre 1567 et 1593, les extrémistes, pour la plupart des artisans, des marchands et des yeomen, impuissants à modeler l'Église sur leurs principes, se constituèrent, à la suite de Robert Brown, en congrégations indépendantes, non moins hostiles au parti presbytérien et parlementaire qu'à la monarchie et à l'Épiscopat. La seule charte de ces communautés autonomes est le *covenant* par lequel les saints, ou les élus, individuellement détenteurs de l'autorité, se lient entre

eux et au Christ pour former l'Église une et indépendante[1]. La *congrégation*, tel a été le terme de la Réforme anglaise : développement inattendu du Calvinisme, elle est bien la création propre du peuple anglais. Religieusement et politiquement, son influence a été considérable.

Que discernons-nous, en effet, derrière le morcellement indéfini des sectes issues de la Dissidence? Elles nous montrent au travail l'idée catholique, qui, séparée du centre de la catholicité, sevrée de l'enseignement et de la tradition catholiques, fait effort pour se créer une expression propre et adéquate. La congrégation est la forme toute pure dans laquelle l'idée a cherché à se réaliser. Notons-le : ce qui est ici tenu pour l'essentiel, ce n'est pas la liberté individuelle, mais la communion sociale; ce qui devient la cellule de l'organisme religieux, le sujet même de la vie religieuse, ce n'est pas l'individu, mais le groupe, — et le groupe constitué par un principe de cohésion purement spirituel, c'est-à-dire la société des saints, la réunion de ceux qui reconnaissent un souverain unique, le Christ, une seule autorité, celle du Christ, et qui s'assemblent en son nom, « en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ[2] ». Hors de l'Église universelle, le peuple anglais ne trouve partout que des abris provisoires : Églises d'État, Églises politiques, nées du caprice d'un prince, d'un accident historique ou du cerveau d'un logicien, nulle ne le contente; son besoin d'unité, d'universalité, de catholicité ne

1. Comparer la définition qu'en donne Robert Brown, dans *A Booke which sheweth the Life and Manners of all true Christians*, Middleburg, 1582, Def. 35 : « The Church planted or gathered is a community or number of Christians or believers which by a willing covenant made with their God, are under the government of God and Christ, and keep his laws in one holy communion. » Il proclame que les magistrats civils, qui doivent être autorisés de Dieu et choisis par le peuple, n'ont aucun droit en matière proprement spirituelle. Il ajoute (Def. 118) : « We give these definitions so general, *that they may be applied also to the civil state.* »

2. *Ephes.*, 4, 12. Cf. *Matthieu*, 18, 20. — Ce principe d'autorité spirituelle est très visible chez les protestants (non-conformistes) anglais et les différencie nettement des protestants allemands. Les Luthériens allemands, lorsqu'ils venaient en Angleterre, étaient frappés de ce trait. Je me rappelle avoir rencontré en 1905, à Oxford, un Allemand, un *Rhodes scholar* (titulaire d'une de ces bourses d'études que Cecil Rhodes avait fondées pour les coloniaux anglais — et pour les Allemands). Il s'efforçait de me persuader que l'Allemagne était l'alliée naturelle, et l'Angleterre l'ennemie héréditaire, de la France. « Quels hypocrites que ces Anglais! me disait-il. Ils se prétendent libres, comme nous, et cependant ils se croient tenus d'assister à leurs services du dimanche. Nous autres, Luthériens, nous allons à nos offices *quand cela nous dit.* »

put se satisfaire que dans la congrégation, où il éprouve la présence du Christ et la communion avec l'Église universelle. Aussi n'est-il pas étonnant que les descendants actuels des anciens Puritains, les Congrégationalistes, leurs frères les Presbytériens d'Écosse, les Quakers, voire même les Unitariens (surtout en Amérique) aient conscience d'une affinité de principes et d'esprit entre eux et le catholicisme. Lloyd George déclarait que les Calvinistes gallois deviendraient plus aisément catholiques qu'anglicans. On pourrait citer maints témoignages concordants : un seul suffira ici, celui de ce mystique Quaker de Newport qui, épris de l'absolu et ne voyant autour de lui que compromis dénués de sens à ses yeux, s'était réfugié dans le culte « en esprit et en vérité » des quelques âmes demeurées fidèles aux principes purs de la primitive Société des Amis. « Il n'y a, disait-il, que les catholiques et les Amis qui sachent vraiment prier : les uns à leurs messes basses, les autres dans leurs *meetings* silencieux. Partout ailleurs, l'homme s'interpose entre l'âme et Dieu. » Arrivée à ce point de spiritualité, l'âme religieuse ne saurait admettre que deux termes : ou le catholicisme intégral, c'est-à-dire le principe de vie spirituelle incarné dans une société universelle et immortelle, ou, — s'il paraît impossible d'insérer le principe dans l'espace et dans le temps sans le déformer, — le principe pur, désincarné, intemporel. Newman est venu à la première solution. Le Puritain s'est arrêté à la seconde. Et ainsi la différence qui le sépare du catholique n'est pas tant une différence d'esprit qu'une différence dans la manière dont il conçoit la vie de l'esprit. Il poursuit la même fin : il ne croit pas qu'elle se réalise par les mêmes moyens. La solution qu'il a adoptée est-elle viable? Il ne semble pas. Pour l'homme, constitué d'une âme et d'un corps, la formule est sans doute indispensable à l'esprit, et l'esprit qui prétend se passer de la formule se tue, comme la liberté par la liberté s'annihile. Tout le développement du monde moderne ne tend qu'à mettre cette vérité en évidence, dans les idées comme dans la pratique[1]. L'Anglais conscient de ce développement inévitable reconnaît que le catholicisme idéalisé, tout pur et tout libre, du Puritain n'aboutit en fait qu'à un monnayage du vrai, et qu'il lui manque

1. C'est la conclusion qui ressort, du moins en ce qui concerne l'Angleterre, du beau livre de Dicey, *Law and public opinion in England*, London, 1905 (traduction française chez Giard et Brière). L'adoption par l'Angleterre du service militaire obligatoire (début de 1916) a été un coup fatal porté au vieux libéralisme anglais.

« la forte discipline intellectuelle et morale du catholicisme[1] ». La forme congrégationaliste est aujourd'hui en décroissance. Peut-être cependant aura-t-elle marqué une étape nécessaire dans l'évolution religieuse du monde moderne depuis la Réforme : les principes qu'elle a affirmés avec exclusivisme viendront sans doute enrichir un jour le corps même de la vérité, qui sans elle ne les eût peut-être pas possédés ni réalisés avec autant de plénitude.

La démocratie, en religion, ne paraît pas être viable. Il en va autrement en matière sociale et politique. A ce point de vue, plus clairement encore qu'au point de vue religieux, le congrégationalisme a marqué une étape décisive dans l'évolution moderne : c'est-à-dire dans le passage de l'absolutisme à la démocratie, de la théorie qui traite le pouvoir comme une *possession* à celle qui le traite comme une *délégation*. Les premiers dans le monde moderne, les congrégationalistes anglais se sont efforcés de réformer la société civile en la fondant sur le principe de la démocratie intégrale : *Auctoritas a Deo per populum*. Les premiers, ils ont formulé et appliqué le système de la constitution écrite, établie sur la volonté du peuple, expression du contrat entre les membres de la communauté qui sont détenteurs de la souveraineté et la délèguent à leurs ministres ou à leurs mandataires. Les premiers enfin dans le monde moderne ils ont proclamé comme une règle de gouvernement que le pouvoir implique des devoirs, qu'il est soumis à la loi éternelle de justice, et responsable devant Dieu, source de toute autorité.

Les Indépendants triomphèrent avec Cromwell; ils renversèrent le parti parlementaire et presbytérien, comme celui-ci, lié en un *Solemn League and Covenant*, avait en 1643, avec l'aide des Écossais, renversé le roi et l'Église. Ainsi, en moins de douze années, de 1643 à 1654, l'Angleterre était passée de l'absolutisme au parlementarisme et du parlementarisme à la démocratie. Dès 1646, mécontents du gouvernement parlementaire qui n'avait fait que transférer à une assemblée les prérogatives d'un seul, les Indépendants en

1. Ce sont les propres expressions dont se servit, dans une de ces heures d'expansion comme on en connaît au front, un officier anglais, homme d'une intelligence et d'une culture extrêmement remarquables, qui se qualifiait lui-même de « protestant », ce qui ne l'empêchait pas de porter sur lui une médaille de saint Christophe et une de saint Antoine que lui avait remises une tante anglicane. Il définissait par cette phrase ce qui, à son avis, fait l'infériorité du peuple anglais vis-à-vis du peuple français. J'ai recueilli des témoignages analogues de la bouche de plusieurs autres Anglais (notamment à propos d'une discussion sur le divorce), de Presbytériens écossais et de soldats australiens.

appelaient du Parlement au peuple ; John Lilburne, le Browniste, tirait du livre de Buchanan la théorie de la souveraineté populaire ; bientôt la « gangrène » que dénonçaient et flétrissaient les Presbytériens se répandait parmi l'armée, parmi le peuple : les « hommes libres d'Angleterre », dans une remontrance aux Communes, demandent à leurs délégués de « rendre compte de la manière dont ils se sont acquittés de leurs devoirs envers le peuple, qui est leur maître et souverain, de qui dérive leur pouvoir, et par le bon plaisir de qui ce pouvoir est continué ». Au champ de mai en 1647, les soldats, criant « Justice! Justice ! », s'engagent solennellement à établir un régime de « droits égaux et commune liberté pour tous », et ils adressent au Parlement une « Déclaration des droits et des libertés justes et fondamentales de l'armée et du royaume ». Enfin, dans *An agreement of the people for a firm and present peace, upon grounds of common right and freedom*, les Démocrates proposent à l'acceptation du peuple, par voie de referendum, la charte du gouvernement démocratique tel qu'ils prétendent l'établir en Angleterre : ce projet institue le suffrage universel, la délégation temporaire du pouvoir à un Parlement élu tous les deux ans, et la limitation du législatif par une déclaration des lois fondamentales, relatives à l'égalité de tous devant la loi, à l'absolue liberté de conscience, à la suprématie de l'intérêt public et national, dont le peuple demeure juge en dernier ressort. Telles sont aussi les idées que proclame le plus grand des Puritains, Milton.

Ainsi, à la théorie presbytérienne du contrat entre le prince et le peuple, image du pacte que Dieu a passé avec Israël, les Indépendants, interprétant le texte sacré à la lumière de la loi naturelle, substituent la théorie du contrat entre le peuple et Dieu, lequel, d'après eux, présuppose un contrat entre les individus. *It is evident by the light of nature that all civil relations are founded in covenant*, écrit John Cotton en 1645, dans *The way of the Churches of Christ in New England*. Le contrat sur lequel repose la société, ainsi conçue, n'est que l'extension à la vie civile du *covenant* sur lequel repose la congrégation, c'est-à-dire le groupe des fidèles qui se sont liés librement par mutuel consentement en une communauté ou « fraternité » dont Dieu est la tête, et qui n'a et n'exerce de pouvoir sur ses membres que dans la mesure où le définit cet engagement. La république des Indépendants est la transposition dans l'ordre civil et dans l'ordre politique des principes qui président à l'organisation

de leurs Églises, avec substitution forcée, dans la pratique, de la *majorité* à *l'unanimité*, dont ils maintiennent cependant l'affirmation théorique parce qu'ils y voient le seul idéal susceptible d'accorder la liberté individuelle avec l'autorité nécessaire à tout gouvernement.

Cette république qu'avaient devisée les congrégationalistes anglais, ce n'est pas en Angleterre qu'elle devait se réaliser, mais sur le sol vierge de l'Amérique. Un grand nombre de Puritains, non-conformistes ou séparatistes, fuyant la persécution d'Élisabeth et de Jacques Ier, s'étaient exilés en Hollande de 1582 à 1604. Robert Brown à Middleburg, les disciples de Barrow et de Greenwood à Amsterdam, fondèrent des communautés indépendantes; ces derniers furent rejoints en 1606 par la congrégation dissidente établie à Scrooby en Nottinghamshire; puis, à la suite de dissensions intestines, une partie de la communauté se réfugia en 1608 à Leyde, avec John Robinson : c'est de là que, chassés en 1620 par la querelle des remontrants et les menaces allemandes, les « Pilgrim Fathers » émigrèrent en Amérique. Ils y transplantèrent la *congrégation*, telle qu'elle était née en Angleterre, mais modifiée par suite de son contact avec les Pays-Bas. — Il ne faut pas oublier en effet que la Hollande libre, au XVIIe siècle, dans une Europe qui tendait uniformément à l'absolutisme, représentait le *principe fédéraliste* qui fait de l'État, suivant les propres termes d'Althusius, une *consociatio consociationum*, une fédération de groupes autonomes, — communautés, villes ou provinces, — à droits inaliénables. Cette idée n'était pas nouvelle : elle a inspiré la société chrétienne du Moyen Age; elle se trouvait en quelque sorte inscrite dans l'organisation communale des pays flamands. Mais le calvinisme ne fut pas étranger à la formule qu'en donnèrent les Hollandais, et c'est du calvinisme hollandais qu'elle passa dans le puritanisme anglais, préparant ainsi la voie au fédéralisme américain. Idée féconde entre toutes que cette idée fédéraliste, et plus propre que nulle autre à concilier l'unité avec la diversité : c'est sur elle que s'est modelée la République américaine; c'est sur elle que se façonne l'Empire anglais; et qui sait si dans l'ordre religieux comme dans l'ordre politique elle n'est pas appelée à fournir, avec le principe supérieur d'unité, l'une des idées directrices de la réorganisation à venir?

Le 2 novembre 1620, à bord du Mayflower, avant de débarquer

sur le sol américain pour y fonder New Plymouth, les pèlerins anglais signèrent une déclaration solennelle par laquelle ils s'engageaient « en la présence de Dieu et de l'un l'autre à s'entendre (*covenant*) et se combiner en un corps politique civil, pour leur meilleur gouvernement et préservation, pour la gloire de Dieu, pour l'expansion de la foi chrétienne et l'honneur de leur roi et de leur pays : en vertu de quoi ils promettent due soumission et obéissance à toutes lois justes et égales qu'ils jugeront convenable de promulguer pour le bien général ». Cette charte est bien le prototype de la constitution des États-Unis d'Amérique. La congrégation indépendante anglaise fut la cellule d'où sortit par voie de développement l'immense organisme américain : l'histoire de ce développement, c'est l'histoire même des États-Unis.

Il n'alla pas sans luttes ni sans heurts. Ces petites démocraties étaient, au sens strict du mot, des *élites*; en elles revivait l'esprit théocratique et aristocratique du Calvinisme : il se traduisit par l'intolérance, par l'exclusivisme, par de constantes scissions où faillirent sombrer les premiers établissements de la Nouvelle-Angleterre. Deux voies leur étaient ouvertes : ou bien la congrégation s'agrandirait en faisant participer tout le peuple à ses privilèges; ou bien elle demeurerait une aristocratie fermée, superposée au peuple. Les deux tendances furent longtemps aux prises : la seconde prévalut dans l'État de Massachusetts, qui s'était constitué à l'image de la république calviniste de Genève, et qui devait donner le ton aux autres. Cependant, dès l'origine, la tolérance était proclamée par la colonie catholique du Maryland, qui « pour la première fois dans l'histoire moderne établit un gouvernement où la religion était libre[1] ». D'autre part, le levain anglais, congrégationaliste, travaillait les États puritains, et en éliminait peu à peu le vieil esprit calviniste : les groupes indépendants qui se séparèrent du Massachusetts ou qui en furent bannis, et qui allèrent fonder les établissements de Connecticut et de Rhode Island, y instaurèrent la démocratie. L'État de Rhode Island se proclame « gouvernement démocratique et populaire » (1641), il se donne une constitution purement démocratique (1647), qu'il complète par une Déclaration des droits, étayée sur la reconnaissance formelle des principes de liberté et d'égalité[2];

1. Acton, *Hist. of Freedom*, p. 187.
2. La *liberté*, à vrai dire, y est plus clairement revendiquée que l'éga-

enfin la charte de 1663 le transforme en une république fédérative. C'est sur des bases analogues, sinon même identiques, que se fonda la Confédération américaine et que fut établie la Constitution de 1789. L'organisme était créé : la vie se chargea de faire le reste; la liberté ne put se développer que par l'autorité; l'autorité, en s'incarnant, se concentra; et cette concentration réalisa la démocratie par des voies qui y paraissaient étrangères, mais qui en fait la garantissaient et la rendaient viable.

De la petite congrégation indépendante à la grande démocratie américaine l'écart est immense, pas assez grand cependant pour que l'on ne discerne la filiation de l'une à l'autre. Les Indépendants anglais sont les pères de la démocratie américaine : ils lui ont donné sa constitution; ils lui ont insufflé cet esprit de « sainte et fière liberté », cet idéalisme profond et profondément religieux, qui sont demeurés les traits caractéristiques du peuple américain, qui ont résisté à l'afflux de tant de races diverses, aux tentations de la politique, au pouvoir corrupteur de l'argent, et qui, à l'heure critique où se décidaient le sort de l'Amérique et peut-être celui du monde, ont jeté toutes les forces de la nation américaine du côté du droit, dans la lutte suprême que soutient la civilisation chrétienne contre la barbarie de la force.

*
* *

L'opposition irréductible du monde germanique et du monde occidental s'éclaire d'une vive lumière lorsqu'on étudie la vie religieuse qui exprima partiellement et partiellement façonna l'âme des nations allemande et anglaise, et lorsqu'on examine par quelles voies l'une s'achemina au culte de la force, l'autre au culte de la liberté, l'une à l'absorption de l'esprit et de la moralité dans le mécanisme et le matérialisme d'État, l'autre à la distinction des deux royaumes, spirituel et temporel, à la définition de leurs limites et de leur valeur respective. Et l'on comprend que ce n'est point un accident, ni une simple coïncidence d'intérêts, qui a fait du monde britannique l'allié de la France et du monde latin : leur alliance reconstitue l'unité de la chrétienté, dévastée par l'Allemagne.

Le Luthéranisme avait sapé les bases de l'autorité, sans rien

lité. C'est que, à l'inverse de ce qui se passe en France, le goût de la liberté, chez les Anglais, est beaucoup plus vif que la passion de l'égalité.

mettre de durable à sa place. Il avait gardé du catholicisme certaines règles et certaines formes, mais vidées du sens et du contenu qu'elles avaient dans le catholicisme. Lorsque ces règles furent ébranlées et que ces formes craquèrent sous la poussée des forces qu'il avait libérées, lorsque le Luthéranisme allemand, pour résister à leur action dissolvante, sentit impérieusement le besoin d'un point d'appui, il dut faire appel à la puissance temporelle : seul recours possible, en un pays très tard venu à la civilisation chrétienne, qui a toujours souffert du désaccord entre une culture scientifique et matérielle très poussée et une civilisation morale très arriérée, et qui finit par se livrer corps et âme aux puissances du mal, en se livrant à l'État prussien. L'Allemagne prussianisée aboutit à *déifier l'homme*, en se déifiant elle-même : et déifier l'homme, c'est le supprimer.

Le Calvinisme, beaucoup plus radical, mais tout pénétré, au surplus, d'esprit français, avait fait table rase de l'organisation et des doctrines du catholicisme, mais il en avait retenu, pour l'affirmer avec une force qui allait jusqu'à l'exclusivisme, le principe de l'autonomie spirituelle fondée sur *l'autorité souveraine de Dieu*. Ce principe le sauva. Le mouvement qui en sortit, par une sorte de logique immanente qui échappa à ses auteurs mais que servirent et que dégagèrent les circonstances, eut une fortune singulière et une décisive influence : il inaugura dans le monde moderne la démocratie politique. Née en Angleterre, du germe qu'y déposa le Calvinisme, puissamment élaborée par l'insularisme britannique qui avait reçu de la civilisation chrétienne et de l'Église le legs sacré de la liberté, puis transplantée en Amérique où elle se constitua et s'organisa, la démocratie politique réagit à son tour sur la vieille Europe et, portée par la logique merveilleuse et par l'enthousiasme du peuple français, elle s'empara du monde civilisé.

En juger la valeur et l'efficacité serait juger l'avenir même des idées et des institutions démocratiques. Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'elles ont fait réaliser un progrès considérable à nos sociétés, et qu'elles sont grosses des progrès futurs. Sont-elles définitives? sont-elles même, sous leur forme actuelle, destinées à durer? Cela est douteux. Sans doute, dans la tourmente que traverse l'humanité, les idées de droit égal, de liberté des personnes, de justice dans les rapports privés et publics, que représentent nos démocraties et sur lesquelles elles se fondent, *doivent* vaincre et demeurer.

Mais il n'est guère moins certain que bien des dogmes et des pratiques de nos démocraties égoïstes et égalitaires, à tendances niveleuses et matérialistes, trop souvent esclaves des appétits qu'elles devraient gouverner, seront revisés ou ruinés, et que l'on reconnaîtra de plus en plus la nécessité d'une autorité véritable, — c'est-à-dire d'une autorité morale, issue d'en haut, de la justice, — la nécessité d'un gouvernement fort, appuyé sur une élite, et *se recommandant d'un idéal qui oblige*, comme contrepoids, régulateur et garant des droits les plus précieux des sociétés et des individus. C'est un ordre nouveau qui va s'instaurer. Et qui oserait affirmer qu'il ne différera pas autant de l'ordre actuel que celui-ci ne diffère de l'ordre du Moyen Age?

Parallèlement et solidairement s'opère dans nos sociétés une profonde rénovation religieuse. L'âge des réformes séparatistes, des schismes et du morcellement indéfini est clos. Partout, dans tous les pays, dans toutes les Églises, se fait sentir le besoin de l'unité religieuse : *Unum ovile et unus pastor*. Et tout concourt à sa réalisation[1]. Les nécessités sociales et économiques, les liens multiples et subtils noués par les échanges, la tendance de l'humanité à une fédération d'États libres et autonomes, mais dont l'autonomie ne s'affirme plus contre les autres ni aux dépens des autres, enfin l'aspiration du monde civilisé à une entente sur les grandes questions morales d'où dépend son existence, coïncident avec un renouveau de la pensée métaphysique, pénétrée du besoin de l'unité essentielle, et qui fait effort pour atteindre cette unité vivante, créatrice, derrière la diversité irréductible du donné : si à l'ère des séparations correspondait une pensée enfermée et comme absorbée dans sa propre relativité, à l'âge de l'union correspond un retour à la doctrine *réaliste* de la vérité une et universelle sur laquelle doit se régler l'esprit humain.

1. Comparer une belle lettre de Lord Halifax à l'abbé Portal, du 11 juillet 1894 (*Leo XIII and Anglican orders*, p. 88. En français) : « Ce qui est certain, c'est que si Dieu nous prête vie, et s'il veut se servir de nous, nous allons travailler de toutes nos forces pour la réunion de l'Église anglicane avec le Saint-Siège. Je suis sûr, pour beaucoup de raisons, que le temps est propice pour jeter des semences d'une telle œuvre.... On dirait que le monde se prépare pour quelque événement pareil. Tous les hommes, tous les pays se rapprochent.... Les divisions s'effacent : on commence à se connaître, c'est la moitié, et plus de la moitié du chemin accomplie. Il me semble aussi que toutes ces questions sociales qui se font sentir partout, même ces grèves internationales, travaillent dans le même sens, et que Dieu prépare pour notre Europe ou un cataclysme affreux, peut-être le commencement de la fin, ou que la religion catholique

Ainsi surgit de toutes parts un appel à un ordre nouveau. Cet ordre n'est pas encore né. Le monde moderne n'a pas encore atteint son équilibre : il n'a pas trouvé son XIIIe siècle. Mais l'ordre nouveau se prépare. Peut-être la catastrophe actuelle était-elle nécessaire pour que de ces matériaux si divers et si mêlés s'élaborât, dans la lutte et dans la souffrance, un édifice plus durable et meilleur que celui qu'il est destiné à remplacer.

JACQUES CHEVALIER.

s'emparera encore des masses, comme elle l'a fait des Barbares, et ne laissera rien à regretter des siècles de Foi. Il se pourrait bien aussi que de grands troubles extérieurs fussent les moyens par lesquels, dans les desseins de Dieu, ce rapprochement se fera.... »

LES ASPECTS RELIGIEUX DE LA GUERRE

Cette guerre, dit Wells, a plus de sens et de portée que la Réforme ou la Révolution française. Heureux l'écrivain qui, muni d'une grande âme en face de grands événements, peut résolument écrire ces paroles solennelles : « There is nothing to be done now in the whole world, except to get the best out of this tremendous fusing up of all the settled things of life.... Now everything becomes fluid.... The world is plastic for men to do what they will with it.... »

N'en fut-il pas ainsi, le 31 octobre 1517? En ce jour fameux, le monde médiéval, devenu soudainement « plastique », commença de se désagréger. Oui, 1519 et 1917! Comment méditer la première de ces dates sans méditer la deuxième?

Le lien entre ces dates? Mais il est là, sous nos yeux, avec une brutale évidence. Nous le vivons chaque jour, depuis l'entrée en guerre de l'Amérique. Sur notre vieux sol catholique, les deux grandes fractions du protestantisme sont engagées dans un duel tragique dont la signification gagne en netteté chaque jour. C'est devant une armée en majeure partie luthérienne que sont rangés en bataille, au moment où cesse l'effort slave, les Anglo-Saxons, fils de la Réforme calviniste et puritaine, encadrés par une armée républicaine, fille de la Révolution française. Et, dans les rues étroites de nos anciennes villes provinciales où l'esprit du passé a si fortement gravé son empreinte, une silhouette anglaise ou américaine, rapidement entrevue, a toute la valeur d'un symbole.

Tel serait l'aspect religieux de la guerre. Est-ce à dire que des religions ou des confessions s'y livrent une lutte consciente et voulue? Loin de nous pareille interprétation. Loin de nous ce paradoxe, soutenu par un catholique militant, que l'Allemagne luthérienne est partie en guerre contre le catholicisme. Les événements actuels semblent démontrer le contraire. La religion ne mène plus le monde. Les confessions entrent, comme simples éléments, dans la composition des sociétés humaines aux prises. Mais on peut dire

que, dans la mesure où elles ont contribué à les former et où elles les caractérisent, elles sont engagées à fond dans l'implacable conflit.

Précisons ce conflit. Considérons les deux camps en présence, les nations et leurs armées massées en face les unes des autres, non seulement avec toutes leurs ressources matérielles, mais encore avec toutes leurs énergies morales et religieuses.

D'une part, le christianisme germanique, scindé en trois fractions d'inégale ancienneté et d'inégale importance : 1° le luthéranisme de l'Église évangélique, fortement uni à l'État; 2° le catholicisme allemand, tel que le XIXe siècle l'a reconstruit, également uni à l'État en vertu du système paritétique; 3° une libre pensée plus ou moins chrétienne d'inspiration, sorte de nationalisme religieux qui se donne volontiers le nom « d'idéalisme ». Ces trois fractions, sous l'influence unificatrice de la guerre et des devoirs immédiats qu'elle impose, semblent ardemment chercher, à l'heure actuelle, un terrain commun d'entente et d'action.

D'autre part, un ensemble infiniment plus complexe et contradictoire qu'on peut également diviser en trois fractions essentielles : 1° le protestantisme calviniste et puritain de l'Angleterre et de l'Amérique, issu de la Réforme genevoise, indépendant à l'égard de l'État, faiblement représenté en France; 2° le catholicisme, religion nationale de la France et des nations latines, nettement séparé de l'État, puissance d'ordre secondaire en Angleterre et aux États-Unis; 3° une libre pensée très diverse, plus respectueuse des traditions religieuses en Angleterre et aux États-Unis, plus intransigeante dans la démocratie française, née de cette Révolution dont on peut dire qu'elle fut, après l'échec de la Réforme qui, au XVIe siècle, ne put réussir à créer en France son pouvoir religieux capable de faire contrepoids au catholisme étroitement unitaire et monarchiste, la vraie Réforme française, la Réforme en domaine politique.

Pourquoi ce conflit? Quelle en est la signification? Combien profond, ce mot du *Corriere della Serra* que cite M. Bernouilli à la fin de son étude : « Les pays démocratiques de l'Europe ont appris à mieux s'organiser; les pays mieux organisés ont compris qu'ils doivent devenir plus démocratiques! » Et pourquoi ne pas admettre, avec M. Bernouilli, que cette péréquation s'accomplit tacitement par la guerre et que cette égalisation progressive des facteurs essentiels de toute politique et de toute civilisation trouvera « des limites sensibles dans le traité de paix »? C'est cette égalisation que nous

avons à méditer aujourd'hui, sans préjugés et sans parti pris, à l'occasion de ce quatrième centenaire de la Réforme, centenaire si solennel, combien plus solennel que les précédents!

Trois « différenciations » capitales résument l'histoire religieuse de l'Europe depuis 1517, depuis ce Moyen Age qui avait créé l'Église institutionnelle, l'idéal d'une civilisation régie tout entière par le Christianisme. Au XVIe siècle commence la désagrégation de l'édifice. Deux nouvelles institutions ecclésiastiques, les Églises « protestantes », luthéranisme et calvinisme, s'établissent en face de l'Église catholique, jusqu'ici une et souveraine. Elles tentent de réaliser, sur d'autres bases et avec d'autres moyens, ce même rêve d'une organisation « chrétienne » du corps social. — Au XVIIe siècle et au début du XVIIIe, le protestantisme se fractionne à son tour. Les Églises libres, les sectes, le piétisme mystique font échec aux Églises institutionnelles. L'idole qu'était la Société chrétiennement constituée tombe en morceaux, tandis que l'État gagne en indépendance et que s'étend le domaine du profane. — La fin du XVIIIe siècle et le XIXe ont vu enfin s'accomplir le schisme suprême. La civilisation moderne se sépare plus nettement encore du Christianisme et certaines de ses tendances vont jusqu'à le combattre. Le Christianisme n'est plus qu'une institution parmi les autres. La religion qui, au Moyen Age, tendait à se confondre avec la civilisation, n'est plus qu'un des éléments de la civilisation actuelle.

Quelle a été, en chacune de ces trois périodes, l'évolution religieuse des groupements actuellement aux prises : Allemagne et Autriche, pays anglo-saxons et France? N'avons-nous pas le droit de juger la totalité du passé d'après le présent conflit? S'il est vrai, d'une part, qu'après ces trois différenciations successives une ère de reconstruction, une sorte de Moyen Age nouveau va commencer; s'il est vrai, d'autre part, que le processus de désintégration s'est accompli surtout dans les pays anglo-saxons et en France et que, dans les Empires centraux, la tradition organisatrice médiévale a su se perpétuer et revêtir les apparences les plus modernes, n'est-il pas évident que nous allons vers une égalisation des grandes forces en lutte?

Nous ne suivons pas d'assez près l'évolution actuelle de l'Allemagne religieuse. A qui lit avec soin le meilleur de sa littérature de guerre, un fait capital ne peut échapper : le rapprochement confessionnel, le désir de s'unir plus étroitement sans sacrifier les affirmations irréductibles de chaque confession.

Où chercher ce terrain commun ? Dans le passé ou dans le présent? Les Allemands croient le trouver dans la Renaissance religieuse que la guerre aurait provoquée. La piété de guerre (Kriegsfrömmigkeit), « l'idéalisme » engendré par le tragique des événements, l'esprit de sacrifice éveillé dans tous les cœurs, tel serait le pouvoir spirituel nouveau qui, infusant aux Églises un sang plus riche, les rapprocherait l'une de l'autre. Cette matière en fusion, il faut, afin de la rendre utilisable, l'introduire dans le moule des anciens cadres ecclésiastiques. Ils lui donneront forme et solidité; elle les renouvelera. Voilà ce qu'affirment la plupart des théologiens ou penseurs allemands.

Mais le passé garde ses droits. Les confessions ne chercheraient pas à se rapprocher dans le présent si une commune tradition ne les liait dans le passé. Laissons les différences confessionnelles. Ce qui, à l'heure actuelle, nous intéresse, ce sont les ressemblances, non les différences entre le luthéranisme et le catholicisme allemands. L'essentiel est de voir que les deux confessions ont, au fond, le même idéal d'organisation sociale. Cette communauté d'idéal, elles l'avaient dès la Réforme. Elles l'ont maintenue. La Réforme luthérienne a directement hérité, dans le cadre restreint de l'Allemagne du Saint-Empire et sur le plan religieux de la vie intérieure et de la grâce conçue comme réalité psychologique, du grand rêve catholique de la civilisation organisée sous les auspices de la religion. Ce qui unit les confessions germaniques, c'est une mystique organisatrice issue du Moyen Age. Cette mystique a repris vie dans le classicisme, surtout dans le romantisme. Une fois parachevée l'unité nationale, elle s'est armée de l'outillage industriel, commercial et militaire le plus formidable qu'on ait jamais vu. C'est elle que nous avons en face de nous, encore puissante, encore implacable.

Il faut donc remonter au Moyen Age. Ce n'est pas se perdre dans le passé. Si le protestantisme, né en 1517, a créé finalement un idéal de civilisation opposé à celui du Moyen Age, il s'agit de savoir où cet idéal s'est constitué et quelle fraction du protestantisme l'a forgé. Seule l'étude objective de ce problème nous montrera pourquoi les deux moitiés du protestantisme devaient un jour en venir aux mains et se livrer, sur notre sol français, une lutte dont personne ne peut encore entrevoir l'issue.

*
* *

I. L'Église médiévale fut, avant tout, une tentative d'organisation, sinon de réforme sociale. On ne construit jamais sans s'inspirer des modèles antérieurs. L'Église reprit donc le programme total de l'antiquité, le rêve hellénique d'une société savamment hiérarchisée où règnent les sages et l'idéal stoïcien d'une communauté humaine fondée sur une morale universelle. Aussi la Cité de Dieu ressemblat-elle étrangement à la Cité de Platon ou du Portique.

Mais au point de vue « formel » seulement. Elle sut sauvegarder son originalité. N'exagérons ni l'influence de la philosophie grecque sur la formation du dogme, ni celle de l'*Imperium romanum*, sur la constitution ecclésiastique. Ce qui importe, c'est que cette volonté organisatrice, appliquée par les anciens au seul État, ait trouvé dans l'Église médiévale une expression nouvelle.

Christ était devenu, après une évolution de plusieurs siècles, le principe mystique d'une communauté ecclésiastique qui se constituait au sein même et à part de la société. Le fait était sans précédent dans l'histoire. Cette mystique de l'Esprit divin s'incarnant et agissant dans les âmes chrétiennes devait trouver un jour sa délimitation objective et pratique, ses formes visibles : le sacrement, le sacerdoce et l'épiscopat. Le sacerdoce chrétien se distingua essentiellement du sacerdoce antique et l'autorité du prêtre se fonda sur le caractère divin de sa fonction. L'appareil clérical et sacramentel servit de cadre extérieur aux valeurs de la nouvelle vie intérieure. L'Église s'unifia, se centralisa, devint un organisme *sui generis*, une personne juridique. Laissons, une fois pour toutes, le préjugé protestant d'une infidélité grandissante à l'esprit du Christianisme primitif.

L'Église a donc sa hiérarchie propre et ses fonctions diverses. Les différenciations apparaissent dans cet organisme. Le clergé se sépare des laïques pour agir sur eux et concrétiser le salut. C'est une sorte de « despotisme éclairé ». Mais, fait absolument nouveau, la *Civitas Dei* s'oppose à l'État, au règne de ce monde. Cette transcendance, caractère essentiel du Christianisme, prend deux formes en apparence contradictoires : l'ascétisme monacal et la morale des compromis. Le premier réalise les vertus chrétiennes par les bonnes œuvres. La morale de la masse sera plus large; le chrétien pourra

jouir des biens temporels à condition de ne leur accorder qu'une valeur relative.

A la veille du Moyen Age, cette opposition entre christianisme et civilisation prédomine. L'Église universelle et l'Empire universel sont coexistants. Les rapports entre les deux pouvoirs sont réglés par un savant compromis entre la *Lex Naturæ* et la *Lex Christi*. On explique par le péché l'état présent de la société. C'est à cause de lui que les lois de l'État s'inspirent de la contrainte et de la violence, qui sont à la fois une conséquence et un remède. C'est le droit naturel relatif, à côté du droit naturel absolu. Les théologiens peuvent ainsi fonder sur l'autorité divine ce pouvoir civil que l'Église doit diriger puisqu'il est issu de Dieu. Pour l'instant, elle ne lui demande que sa protection.

Le Moyen Age ira plus loin. Il fera de cette Église, qui vivait en marge de l'Empire, l'armature de la civilisation totale. Du Christianisme ecclésiastique il fera un principe d'organisation sociale. Il construira cet édifice en établissant des relations nouvelles entre l'Église et l'État. Celui-ci se voit obligé de reconnaître les droits de l'Église à l'existence, puis de lui accorder des privilèges. Du jour où l'Église crée la civilisation nouvelle par ses propres moyens, le jeune État se soumet. L'Église d'Empire cède en même temps la place aux Églises particulières et c'est dans l'Église franque que s'organise la relation médiévale entre le temporel et le spirituel.

La religion se met donc au service de l'État et de la civilisation. L'antique théorie de la divinité du pouvoir prend un sens nouveau. Elle se fonde sur la mission religieuse du pouvoir civil. Le roi représente Dieu sur terre dans la mesure où il réalise, de concert avec l'Église et sous sa direction souveraine, l'ordre social chrétien. Ainsi se constitue l'Église médiévale sacramentelle et sacerdotale, divinement instituée pour le salut de l'humanité. Elle affirme sa suprématie sur l'État. Le dogme théocratique s'ajoute à celui du sacerdoce universel. L'Église se proclame libre, puisque tout le temporel est soumis aux fins religieuses. C'est une grandiose réalisation de l'idéal chrétien, de la communauté des hommes fondée sur des valeurs absolues.

Quelle sera la structure intime de l'édifice religieux? C'est une pensée « organiciste » qui préside à la construction du *Corpus christianum*. Elle superpose la vie mystique au monde réel. Considérée comme la première assise de cette moralité supérieure que

crée en nous la grâce, la civilisation, régie par le catholicisme, est ce « droit naturel » qui, compromis par le péché, est « achevé » par la grâce. Deux grands principes constituent cet idéal de civilisation : le principe organique et le principe patriarcal. Ils se corrigent mutuellement. L'organisation exige la hiérarchie, l'inégalité des fonctions unies dans le Tout. Le patriarcalisme est chargé d'atténuer la brutalité de ces inégalités qui proviennent des contingences naturelles, de la violence ou du privilège. Il invoque la Volonté divine irrationnelle, expression théologique de l'irrationnalité de la vie. Il exige des gouvernants qu'ils se comportent en bons maîtres à l'égard des subordonnés dont le devoir est de se soumettre. L'organicisme mystique et le patriarcalisme pratique du Moyen Age sont indissolublement liés. L'Église ne corrige pas les inégalités; elle les consacre religieusement. Elle instaure le règne de la Raison organisée. Elle cherche à concilier les tendances énergiques et actives qu'implique l'organisation avec les éléments conservateurs du patriarcalisme.

Cet idéal de civilisation assigne à l'individu sa place dans l'ensemble social et le subordonne à un Tout organisé dont il fait partie intégrante. L'individu n'existe et n'a d'intérêt que dans la mesure où, dans sa sphère propre, il travaille à la conservation de l'édifice social. Non seulement tous les individus, mais encore tous les éléments de la civilisation se rangent dans ce cadre religieux. Le Christianisme sauvegarde la civilisation menacée, la consolide et ne lui accorde de valeur que si elle réalise l'idéal religieux. Il s'agit, non de modifier la société en elle-même, mais de l'élever à l'unité et à la vie mystiques. Les nécessités de la lutte pour la vie demeurent, en leur brutale réalité. Elles sont toutefois atténuées par la morale de l'Amour chrétien. Ce n'est pas la justice sociale, mais le despotisme éclairé par l'Amour qui corrige les inéluctables injustices.

Ce système architectural, cette civilisation chrétienne contenait des germes de dissolution qui, dès le Moyen Age, la travaillaient sourdement. A côté de l'Église institutionnelle apparaissent déjà les sectes et la mystique individualiste. La secte, c'est le radicalisme chrétien, vieux comme le Christianisme lui-même. Elle proteste contre les compromis excessifs, contre l'identification dangereuse entre le religieux et le profane. La secte intensifie la vie religieuse et groupe en communautés restreintes les âmes d'élite. Elle est un commencement d'individualisme, car elle exige la sainteté inté-

rieure, c'est-à-dire individuelle. C'est, à côté de l'institution ecclésiastique, un germe de groupement autonome et spontané, l'union « volontaire » des meilleurs parmi les croyants. Le spiritualisme mystique est, lui aussi, une manière d'individualisme. Il met en évidence l'intériorité de la religion et le primat de l'expérience personnelle, mais en demeurant fidèle à la religion positive, objectivée dans le dogme et dans le culte.

II. Cet individualisme latent au Moyen Age se manifesta au grand jour par la Réforme. C'est du spiritualisme mystique qu'a procédé le luthéranisme, de l'idéal sectaire le calvinisme. De la différence entre spiritualisme mystique et idéal sectaire vient la différence capitale entre les deux grandes confessions protestantes.

Car le spiritualisme mystique, ayant pour seul but l'intensification du sentiment religieux individuel, maintient le cadre ecclésiastique et peut s'y développer. La secte, au contraire, cherche à le rompre et peut y réussir. C'est pourquoi la Réforme luthérienne s'est beaucoup moins éloignée du Moyen Age que la Réforme calviniste.

C'est le fait essentiel. Les deux Réformes ont donné naissance à deux civilisations divergentes. La première, moins individualiste que l'autre, s'est contentée d'intérioriser l'idéal médiéval. La seconde, après l'avoir décomposé, a construit un idéal nouveau qui, après l'idéal médiéval, est le deuxième aspect fondamental du Christianisme, le vrai protestantisme. L'Allemagne s'est modernisée, sans doute. Elle a même connu le pire morcellement politique. Mais elle n'en n'est pas moins demeurée fidèle à l'idée d'un édifice social puissamment organisé par le « despotisme éclairé ». C'est à l'intérieur de ce cadre primitif qu'elle a développé les divers éléments de la civilisation moderne. C'est pourquoi, maintenant l'alliance étroite entre politique et religion, elle a pu réintégrer dans la vie nationale ce catholicisme avec lequel Luther semblait avoir à jamais rompu. Elle a simplement renversé les termes. Cet État que l'Église institutionnelle du Moyen Age soumettait à sa législation, elle l'a transformé en État souverain, objet de religion nationale. Elle lui a subordonné les deux confessions issues du schisme primitif, mais demeurées voisines d'esprit: le luthéranisme « allemand » et le catholicisme « allemand ».

Dans les pays où se sont développées la Réforme calviniste, les sectes et la libre pensée, la séparation d'avec le Moyen Age a été infiniment plus nette. L'État y est devenu libre en face de la religion libre. Les deux pouvoirs ont continué à agir l'un sur l'autre, mais

sans se régenter mutuellement. A l'organisation patriarcale s'est substituée l'association libre, religieuse ou professionnelle. En France, où le catholicisme a voulu conserver l'unité médiévale et la consacrer dans son organisation politique très centralisée, la rupture s'est accomplie. En face de la hiérarchie catholique s'est placée l'égalitarisme démocratique. L'État et l'Église se sont séparés.

Est-ce à dire que le luthéranisme n'ait rien apporté de nouveau? Il a donné à l'Europe une conception et une pratique nouvelles de la vie religieuse. Le catholicisme médiéval était avant tout sacramentel, objectivait le miracle de la grâce dans le sacrifice de la Messe incessament renouvelé. Sur ce point capital, le luthéranisme l'a frappé en plein cœur. Il a intériorisé la grâce. C'est par la foi confiante, donc par un acte personnel, que le fidèle l'acquiert. Le miracle se limite à la sphère de l'âme et de la pensée. C'est le fait nouveau. La Réforme n'est pas une simple protestation contre la religion de la légalité; il y aura aussi une légalité protestante. Mais la grâce n'est plus cette substance miraculeuse que transmet le sacrement. Elle est religion vécue. La légalité cesse alors d'être productive de bonnes œuvres. Elle devient moralité autonome et libre. La vie intérieure est réalité primordiale, appropriation personnelle du salut. De là découlent toutes les différences entre catholisisme et protestantisme.

Ces affirmations nouvelles, communes au luthéranisme et au calvinisme, n'impliquaient nullement la ruine de l'Église institutionnelle. Aussi la Réforme en a-t-elle conservé le cadre. Elle a concrétisé la religion personnelle dans la Parole et dans l'Église. Luther et Calvin ont ainsi gardé l'héritage médiéval, le rêve d'une civilisation intégralement chétienne. La Réforme a repris le paulinisme dans l'esprit augustinien. Au fond, l'idée de la grâce elle-même reste médiévale. Si la grâce est vie intérieure et personnelle, elle n'en est pas moins conçue comme don objectif de Dieu, régulateur de la vie chrétienne. Loin de séparer le temporel du spirituel, l'éthique protestante a prétendu dépasser l'Église papale et mieux christianiser encore la civilisation. La Réforme n'est, au fond, qu'une intériorisation de l'idéal ecclésiastique. La Bible est au vieux protestantisme ce que l'épiscopat est au catholicisme. L'élément commun aux deux confessions, c'est la notion d'un Principe de vie qui engendre, sauve et unit les individus. C'est l'idée du salut objectif mis à la disposition de tous. « Breviter, quod illis est Papa, nobis est scriptura. »

Toutefois le luthéranisme et le calvinisme ne sont pas restés fidèles

à la tradition médiévale. Le luthéranisme est évidemment la plus moyenâgeuse des deux confessions. L'Église d'État luthérienne, devenue orthodoxe, s'est soumise l'ordre social tout entier. L'État a mis ses moyens de contrainte au service de la mission civilisatrice qu'entreprenait l'Église. Si, en théorie, Christ et l'Écriture régissent l'Église, en pratique, ce sont les princes et les théologiens qui la gouvernent. Politique et religion s'unissent. Tous les corps sociaux organisés entrent dans le cadre ecclésiastique. La mystique chrétienne s'adapte docilement aux formes de la civilisation, de la vie familiale, professionnelle, juridique et politique. Le chrétien doit triompher du monde, mais « intérieurement », tout en obéissant à l'ordre social voulu de Dieu à cause du péché. Le luthéranisme glorifie le pouvoir. L'idée patriarcale domine ici plus encore que l'idée d'organisme. Le chrétien pratique l'humilité complète. Le luthéranisme luttera toujours contre le libéralisme et essaiera sans cesse de restaurer l'aristocratie et la monarchie.

Bien que dominé par l'idéal ecclésiastique, le calvinisme contenait des ferments précieux pour l'avenir. Il se différenciait déjà très nettement du luthéranisme par sa notion de l'activité chrétienne. Ce que Calvin formulait, dans le dogme central de la prédestination, c'était moins le miracle de la grâce pardonnant les péchés que le caractère souverain de la Volonté divine. La justification n'était plus ici jouissance quiétiste des dons spirituels, mais principe d'activité. Elle se confirmait par l'énergie même du chrétien élu. C'est en travaillant pour Dieu, c'est en agissant sur l'ordre social pour y réaliser la Volonté divine que l'élu s'unit à Dieu et prend conscience de son salut. L'Église est le groupement de ceux qui se consacrent à la christianisation du monde. Le sens de la vie pratique et le transcendantalisme chrétien s'unissent ici pour la première fois. Le chrétien agit pour Dieu dans l'exercice de sa profession. Le travail devient une puissance d'ordre religieux. Avec sa notion originale de personnalité active, le calvinisme évite simultanément la vie végétative de l'organisme et le quiétisme patriarcal. C'est un équilibre sain entre l'initiative individuelle et les exigences de la communauté.

Les divers aspects de cette différence fondamentale entre les deux confessions protestantes apparaissent, dès maintenant, avec une parfaite clarté.

Elles ne conçoivent pas de la même manière l'éthique chrétienne.

L'éthique luthérienne, même aux XVIe et XVIIe siècles, ne prescrira au chrétien que les devoirs religieux : prière, discipline personnelle, amour de Dieu et du prochain. Seule importe la piété quotidienne et pratique. Comme au Moyen Age, la morale ecclésiastique contient et enveloppe la morale courante. Il faut obéir au pouvoir qui, malgré les abus possibles, demeure toujours respectable en vertu de sa mission divine. Toute idée de Contrat social, tout égalitarisme est absent du système. La masse, en raison du péché, a besoin d'être conduite. Seul l'Amour chrétien peut atténuer la rigueur de cette organisation sociale. L'individualisme luthérien est purement religieux. Il est illimité, mais seulement dans la sphère de la vie intérieure. Voilà l'essentiel. Il ne s'affirme ni dans l'Église, ni dans la société. Le luthérien est roi en son âme, sujet humble et obéissant en sa vie quotidienne. L'individualisme calviniste a un sens tout différent. La justification stimule l'activité du chrétien. Il glorifie Dieu par ses actes. Il doit modifier les institutions existantes pour les rendre divines. L'analogie avec la secte est évidente. C'est un nouvel ascétisme, distinct non seulement de l'ascétisme catholique, mais encore de l'ascétisme luthérien, plutôt métaphysique et sentimental. C'est une méthode d'entraînement à l'action. Le luthérien trouve sa félicité interne au sein même des misères de ce monde; le calviniste n'accepte pas le monde tel qu'il est. Le pouvoir civil a la même mission que l'Église; il est l'instrument de la christianisation du monde. Utilitarisme religieux, goût de l'initiative personnelle, esprit agressif, telles sont les caractéristiques d'une bourgeoisie qui va conquérir le monde. Ce n'est pas encore l'individualisme moderne ou l'égalitarisme. Mais c'est la rupture avec l'organicisme médiéval, surtout avec le patriarcalisme médiéval ou luthérien. Calvin a résolu de manière heureuse la formidable antinomie entre l'égalité et l'inégalité. Cette harmonie vivante entre la contrainte et l'initiative, entre l'esprit pratique et l'enthousiasme, entre l'aristocratisme et le démocratisme, c'est le secret de la grandeur future de cette civilisation anglo-saxonne où l'individu collabore à l'œuvre totale.

Même différence en politique. Ici la pauvreté de pensée et d'action du luthéranisme fait un saisissant contraste avec le calvinisme, avec le catholicisme lui-même. La famille luthérienne, type de toute formation sociale, germe et modèle de l'Église, est d'origine divine. Elle se fonde ainsi sur le patriarcalisme, sur le principe d'autorité

et de piété. L'État, d'institution divine, a également pour mission de maintenir la discipline et d'utiliser les œuvres de charité religieuses. Conception policière de l'État, qui fait de la force son attribut essentiel. C'est pourquoi l'obéissance est le devoir primordial. L'État protège l'Église tout en la servant. Les gouvernements chrétiens travaillent pour la vérité chrétienne. C'est une forme modernisée de la théocratie. Elle a su triompher du temps et se maintenir jusqu'à aujourd'hui. Quelle différence d'avec le calvinisme, si fortement influencé, dès le début, par la République genevoise! Si Calvin conserve le principe théocratique, le caractère constitutionnel et démocratique de la doctrine et de la société à laquelle elle s'adressait apparaît dès l'abord, malgré l'autoritarisme de Calvin. C'est par le peuple et pour le peuple que se constituent l'État et l'Église. Bèze tirera de ce principe toutes ses conséquences individualistes et démocratiques. L'opposition huguenote contre la royauté française les développera. Nous ne sommes pas encore au Contrat social. Mais un Knox ne tardera pas à établir le principe de la souveraineté du peuple comme exigence à la fois biblique et rationnelle. Charles Ier y perdra sa tête. Cependant il ne s'agit alors que de contrôler les gouvernements au nom des principes chrétiens. On veut, non pas que le peuple soit libre et souverain, mais que les princes obéissent à Dieu. Cromwell n'est pas un républicain; il est l'homme du pouvoir légitime. La démocratie moderne ne vient pas du seul calvinisme. Le calvinisme toutefois a préparé l'émancipation de l'idéal démocratique à l'égard de l'idéal chrétien. Il pouvait, sans abandonner son idéal religieux, s'accommoder de la démocratisation moderne. Son sens de l'inégalité, son conservatisme et son loyalisme lui permettaient d'échapper aux dangers de l'égalitarisme démocratique.

Sur le terrain économique, la divergence entre les confessions n'est pas moins suggestive. Les doctrines économiques de Luther sont restées dans l'ornière du catholicisme, bien que le Réformateur ait confié au pouvoir civil un certain nombre de fonctions réservées auparavant à l'Église. Il considère le travail comme punition, comme *remedium peccati*. Le chrétien doit, avant tout, demeurer dans sa sphère, y vivre sous la protection de l'autorité, ne pas vouloir franchir, par initiative individuelle, les divers échelons sociaux. L'agrarisme paysan et féodal règne en maître. On interdit de placer l'argent à intérêts. On envisage la consommation, non la produc-

tion. Chacun vit de son travail et se contente du minimum. Luther combat les premières manifestations du capitalisme. Et ce n'est pas sans raison que les impérialistes allemands protesteront plus tard contre la passivité luthérienne. Le calvinisme, lui, a reçu de Genève un esprit nouveau. Calvin a compris que l'idéal chrétien pouvait et devait se réaliser dans une société économiquement active. Il a entrevu la valeur du commerce et de l'industrie. Il a brisé le cadre étriqué des institutions médiévales et rompu avec la théorie scolastique de l'argent. Il a saisi le lien entre le progrès moral et le progrès économique. N'est-ce pas favoriser le capitalisme que de prêcher le travail et de prescrire en même temps le luxe? Le calvinisme a glorifié le travail comme instrument de la réalisation du plan divin. C'est par là qu'il a favorisé l'évolution économique du monde moderne.

Tel est le contraste entre l'idéal social du luthéranisme et celui du calvinisme. Le premier n'envisage que la hiérarchie des classes et des professions. Il bannit toute concurrence. Il ne constitue qu'une sorte de Police chrétienne à tendances conservatrices. La guerre n'est justifiée que si elle est défensive. L'autorité l'entreprend pour accomplir sa mission religieuse. Les sujets doivent se soustraire à une guerre agressive et subir avec patience le châtiment que leur refus peut leur attirer. Le luthéranisme favorise l'État territorial centralisé, rejette l'indépendance ecclésiastique, divinise le pouvoir et défend le loyalisme. Il a préparé les voies à l'absolutisme patriarcal, maintenu la féodalité agrarienne, les préjugés de classe et l'esprit étroitement corporatif. Le calvinisme, au contraire, a un esprit international, des vues internationales. Faisant appel, pour propager la foi, aux moyens diplomatiques et séculiers, il est allé jusqu'à l'idée de l'intervention armée. Doctrine de volontarisme, il favorise l'esprit d'active organisation, les tendances républicaines, le capitalisme, l'action diplomatique et belliqueuse.

III. Ce processus de dissolution religieuse, dont la Réforme avait marqué le début, se continue au XVIIe siècle et s'achève vers le milieu du XVIIIe. Il s'agit d'ailleurs plutôt d'un « enrichissement » que d'une « dissolution ». Oui, enrichissement de la vie religieuse, développement progressif de chaque élément contenu en germe dans le Christianisme primitif. Nous le devons moins au luthéranisme qu'au néo-protestantisme qui, par une série de différenciations, s'est peu à peu dégagé du calvinisme primitif. Voilà le fait

capital. *Le véritable individualisme religieux se trouve, non dans l'Allemagne luthérienne, mais dans le monde anglo-saxon.*

Du calvinisme sont issues, en effet, deux autres formes de la vie chrétienne : l'Église libre et le puritanisme. La première crée des communautés; la seconde cherche à purifier l'Église existante.

Or c'est par l'Église libre que le calvinisme s'est vraiment rapproché de la démocratie. L'Église libre forme un contraste net avec l'Église institutionnelle de type médiéval. S'inspirant d'un idéal révolutionnaire, elle se fonde sur le subjectivisme et le relativisme religieux. Nous ne sommes pas loin du Contrat social. Le fidèle entre dans la communauté religieuse parce qu'il le veut bien, par un acte de libre adhésion. L'Église devient une association, alors même qu'elle détienne le salut. Combien profonde est l'affinité entre cette conception de l'Église et l'esprit démocratique. Quant au piétisme ou au puritanisme, qui veut avant tout la sainteté des individus et leur communion parfaite, ne rappelle-t-il pas la secte? De ces deux mouvements procède ce néo-ascétisme qui est, sans aucun doute, la création vraiment originale de la Réforme et laisse bien loin derrière lui le patriarcalisme luthérien.

Ces deux formes ont fait leur apparition quand le calvinisme, dépassant le cadre de la petite république genevoise, a conquis de grandes nations. Comment de grands États pouvaient-ils se comporter à l'égard d'une Église qui affirmait encore, par delà la Réforme, sa maîtrise sur la civilisation? Comment réaliser l'Église sainte en de si vastes ensembles sociaux? Le nouvel idéal ecclésiastique devait, pour vivre, se fractionner ou se restreindre. L'indépendantisme de Cromwell et le congrégationalisme sont un moyen terme entre le calvinisme primitif et la secte. Autour du prédicateur laïque se groupent librement les communautés nouvelles. C'est un phénomène encore local, mais d'une incalculable portée. De là procéderont un jour les théories de Locke sur l'État, la séparation du temporel et du spirituel, la religiosité de la jeune Amérique. C'est un fractionnement progressif du calvinisme. Les Églises libres se dresseront en face des Églises d'État. Entre elles et les démocraties naissantes un lien étroit se formera. L'individualisme religieux engendrera l'individualisme politique. Le principe de tolérance, fondé par le spiritualisme sectaire du néo-calvinisme, se trouvera ainsi en contradiction nette avec le calvinisme primitif. L'ancien esprit théocratique disparaîtra peu à peu, remplacé par le libéra-

lisme et sa théorie du droit naturel. On tentera de fonder toute la civilisation sur le principe de l'association. Ainsi s'établira le régime du Contrat social, conséquence du protestantisme anglo-américain. Ce puritanisme actif sera créateur de grandes œuvres. Il construira le monde moderne.

Tel est le rôle éminent de l'idéal sectaire. Par la Révolution anglaise, grâce à la forme piétiste du calvinisme anglais, il s'est frayé sa voie. Le méthodisme achèvera son œuvre. Il ressuscitera le Christianisme orthodoxe sous une forme individualiste, avec ses Églises fermées, de constitution libre, ses prédicateurs luttant pour la conversion soudaine de l'âme individuelle. Il immunisera l'Angleterre contre l'esprit démolisseur de la Révolution française. Il sera une vraie secte, pour devenir ensuite une pluralité d'Églises. A côté de lui se formeront d'autres sectes, sectes agressives et conquérantes, sectes qui, mieux encore que le calvinisme primitif, favoriseront l'évolution économique et politique du monde moderne. Qu'est-ce que le travail, pour le puritanisme méthodiste, sinon une discipline active ? Il pousse à la production tout en enseignant le mépris du luxe. De là le capitalisme, la division du travail, la spécialisation, l'utilitarisme. Les biens matériels sont un don de Dieu. L'esprit d'entreprise est encouragé par la religion elle-même. Et le non-conformisme des sectes jettera la classe moyenne en pleine lutte pour la vie, pour la production économique. Tous les germes contenus dans le calvinisme primitif trouveront ici leur plein développement.

Combien différente est l'évolution du luthéranisme. Tandis que le néo-calvinisme réalisait ainsi toutes les virtualités du calvinisme, le luthéranisme subissait sans doute l'influence de cette différenciation des valeurs religieuses, mais avec des réactions très particulières. Une terrible répression avait étouffé l'Anabaptisme. Si le piétisme luthérien affirmait plus tard l'idéal sectaire, c'était dans le cadre de l'Église institutionnelle. Il n'avait point l'allure vive et indépendante du piétisme anglais, formé à l'école de la Révolution. Il se tenait à l'écart de la vie, des affaires publiques, se limitant aux sphères ecclésiastiques. Il conservait son caractère loyaliste et bourgeois. Il s'adressait aux dirigeants, à la noblesse, aux classes supérieures. Il voulait christianiser les âmes, non l'ordre social. C'était de l'individualisme religieux, mais purement intérieur. C'était la secte passive, par opposition avec la secte agressive anglaise. Seuls les Moraves, forcés par les circonstances, sont allés jusqu'à la séparation.

C'est moins, d'ailleurs, l'idéal sectaire que la mystique spiritualiste qui se développe dans le luthéranisme. On veut que la religion soit vécue, soit une réalité personnelle. Un Schwenkfeld élabore, avant tout, une éthique de la sanctification, de l'appropriation personnelle et de la jouissance du salut. Il demeure indifférent à l'égard du monde et des problèmes sociaux.

On voit ainsi comment, jusqu'en plein XVIIIe siècle, s'est perpétuée et élargie la différence entre luthéranisme et calvinisme, entre civilisation germanique et civilisation anglo-saxonne. Le calvinisme et ses sectes se sont portés à l'opposé du luthéranisme. Ils ont fondé le Christianisme moderne et créé la démocratie de type anglo-saxon. Pensez seulement à l'idée luthérienne de l'État chrétien, idée qu'un Stahl et un Bismarck reprendront plus tard! Quel contraste entre le piétisme allemand, qui ne voit que le don mystique de la grâce, et le puritanisme conquérant! Le luthéranisme, avec sa prédication de l'Amour chrétien et son indifférentisme social, exclut toute concurrence. En possession de la félicité interne, l'individu se soumet humblement aux institutions. Le néo-calvinisme, au contraire, exige l'organisation chrétienne de l'État, c'est-à-dire la libération de l'individu, l'égalité des droits, la dicipline personnelle. Il écarte les éléments patriarcaux et conservateurs du Christianisme pour mettre en évidence ses principes libéraux et réformateurs.

En fait, les deux éléments constitutifs de l'ancienne éthique chrétienne se sont répartis entre les deux confessions protestantes. Chacun d'eux a été renforcé par chacune d'elles. Le catholicisme a conservé son caractère à la fois aristocratique et démocratique. C'est le calvinisme qui, s'épanouissant dans le néo-calvinisme, a fait le monde moderne, est entré en contact avec l'humanisme, l'empirisme philosophique et scientifique, avec l'évolution de la technique. Il a inféodé sa cause à celle de l'Europe occidentale, nettement en avance, à cette époque, sur l'Europe centrale.

A côté de lui s'est développé, en France, l'esprit démocratique égalitaire, en lutte contre le catholicisme latin, rationalisme trop souvent abstrait, sceptique ou négateur, qui n'a jamais pu se développer chez les peuples formés par le calvinisme et dont la libre pensée demeure toujours respectueuse de la religion. A cet esprit corporatif anglo-saxon qui, entre l'individu et les pouvoirs publics ou religieux, crée l'association, l'Église libre ou le groupement spontané des énergies professionnelles, s'oppose l'égalitarisme

français, passionnément épris de justice sociale, issu non pas du calvinisme genevois, mais bien plutôt de rationalisme stoïcien, de l'humanisme, surtout du vieux fond de la race et d'une impitoyable critique d'un régime en décadence. Profonde est la différence entre la démocratie anglo-saxonne et la démocratie française. Si la première est une solution saine de l'antinomie entre l'égalité des droits et les inégalités de fait, la seconde n'a encore été, en face du catholicisme latin resté intransigeant ou étranger aux réalités modernes, qu'une réaction purement égalitaire. Il lui reste à s'organiser, à se préparer en vue de la lutte économique de demain, aidée dans ce prodigieux effort par les démocraties alliées.

IV. L'idéal démocratique français s'est constitué à la fin du XVIIIe siècle. Or un grand fait caractérise la période qui va de 1750 environ jusqu'à la veille de la guerre : la différenciation entre Christianisme et civilisation. Mais, entre deux pouvoirs devenus indépendants l'un à l'égard de l'autre, il pouvait y avoir une relation vivante, Le problème essentiel, à cette époque, sera donc celui des rapports entre l'Église et l'État, entre la religion et la politique. C'est pourquoi il est si instructif d'étudier les solutions diverses que les groupements nationaux actuellement aux prises ont données à ce redoutable problème. Dans la solution qu'il trouve, un peuple révèle toute sa mentalité.

La différence entre les deux groupements se définit d'un mot. Après la solution absolutiste que le Moyen Age avait adoptée, en inféodant au Christianisme la civilisation tout entière, les peuples anglo-saxons et la France ont choisi la solution relativiste, tolérante chez les premiers, intransigeante chez nous, tandis que l'Allemagne a toujours maintenu la solution mixte ou « paritétique », une sorte de compromis entre Christianisme et civilisation, religion et politique.

Dans la période moderne s'est établi, entre Christianisme et civisation, un rapport exactement inverse de celui qu'avait consacré le Moyen Age. Enfermée autrefois dans le cadre chrétien, la civilisation est peu à peu devenue le cadre dans lequel vit et évolue le Christianisme actuel. Mais cette inversion du rapport n'implique nullement qu'une solution analogue à celle du Moyen Age soit devenue impossible. La solution moyenne adoptée par l'Allemagne en est la preuve. Tandis qu'Anglo-Saxons aboutissaient à la séparation et Français à la rupture, l'Allemagne voulait que la civilisation demeurât assez

christianisée pour qu'elle pût utiliser la religion. Ici la religion officielle, catholique ou luthérienne, soutenue par les gouvernements, se mit au service de la politique, du nationalisme à tendances plus ou moins pangermanistes.

Échappant aux prises de l'institution ecclésiastique, la civilisation moderne a affirmé l'autonomie de ses valeurs propres. Elle les a fondées sur l'esprit humain considéré en dehors de tout lien avec la divinité. A l'unité transcendantale de l'autorité infaillible et du pessimisme ascétique, elle oppose la liberté de la conscience individuelle, la tolérance, l'esprit scientifique, l'idée optimiste du progrès. Grotius construit le droit international sur la seule *Lex Naturæ*. Hobbes, Locke et Pufendorf élaborent la théorie de l'État souverain qui ne poursuit que des fins politiques. Il est clair que cette évolution aurait, si l'universalisme et le supranaturalisme médiévaux avaient complètement disparu, abouti au relativisme absolu, à l'anarchie des valeurs, à un individualisme sans limites. En fait, jusqu'à la veille de la guerre, elle nous y avait conduits.

Cette sécularisation de la civilisation et de l'État s'est accomplie dans les pays anglo-saxons et en France d'une manière plus complète qu'en Allemagne. Elle a profondément modifié le caractère et la forme du protestantisme. Celui-ci tendait à remplacer l'institution divine par l'association humaine. Ainsi se fondèrent les Églises libres de Hollande, de Suisse, d'Angleterre et d'Amérique. De là une solution anglo-saxonne du rapport entre l'Église et l'État. L'Église est libre dans l'État libre. Dans une démocratie où se fondent de libres associations, où se déchaînent l'individualisme et la concurrence, l'absolutisme religieux doit nécessairement s'effacer. Rejetées dans le domaine de la pure conviction personnelle, les Églises deviennent des organisations issues, comme l'État lui-même, de la volonté et de l'initiative humaines. C'est à ce prix que diverses confessions peuvent coexister dans l'État. Chacune d'elles ne peut y avoir qu'une valeur relative.

Ainsi se constitue l'indépendantisme anglais. Il reste fidèle à l'ancienne idée germanique de la corporation, idée qui, dans la Révolution anglaise, avait lutté contre l'absolutisme royal. En gens pratiques, qui savent s'unir pour des intérêts pratiques, les Anglais ont pu admettre ce relativisme, ce foisonnement des sectes et des Églises qui, en d'autres pays, aurait provoqué une dissolution complète des valeurs religieuses. On maintient l'esprit religieux

mais en ses manifestations libérales. C'est pourquoi l'influence de la religion sur la politique et les partis est toujours restée considérable en Angleterre. L'Église d'État y conserve tout son prestige. Faut-il qu'elle soit encore puissante pour que les dissidents l'aient tant redoutée, quand il a été question de créer l'école d'État avec enseignement neutre au point de vue religieux! Ce lien avec la politique n'est d'ailleurs qu'apparent. On continue à penser que l'État poursuit des fins purement utilitaires. Bien que payé par l'État, le clergé demeure indépendant au point de vue politique. La foi religieuse n'agit qu'indirectement, sans tyrannie aucune.

Ce système a trouvé aux États-Unis son développement complet. On a ici pleinement admis la pluralité des Églises. L'État les respecte et les protège. La société entière garde l'empreinte chrétienne. Mais la liberté de conscience est absolue et les groupements religieux les plus divers ont leur place dans ce cadre large et souple. Les Églises s'occupent de l'enseignement religieux, auquel on attache une grande importance. L'esprit religieux se maintient toutefois dans les écoles et les Universités. Malgré la neutralité de principe, l'éducation est fortement influencée par la religion. De l'Église libre on passe logiquement à l'école libre. Ce système est possible grâce à la largeur d'esprit du catholicisme américain. Si l'on exige, en Amérique, la séparation entre l'Église et l'État, c'est au profit de la religion. On ne veut pas que l'État se mêle des consciences religieuses. D'autre part, les partis politiques ne veulent pas se laisser influencer par les multiples dénominations religieuses. C'est une séparation « politique », non « sociale ». Le Christianisme est utilisé comme puissance sociale, comme soutien de la morale publique, comme ensemble d'œuvres humanitaires. La Bible est lue dans les écoles non-confessionnelles.

Ainsi, dans le monde anglo-saxon, la religion peut jouer un rôle éminent sans se confondre avec la politique. Son influence sur la politique est précisément assurée par la non-confusion des pouvoirs.

Bien différente est la solution française. Ici l'égalitarisme démocratique se dresse contre l'ancien idéal ecclésiastique institutionnel. Comment le catholicisme français n'eût-il pas été l'ennemi d'un régime nouveau qui se fondait sur le Contrat social, sur le principe de la souveraineté du peuple? Comment l'Église eût-elle ici consenti à tomber au rang de simple association? Il n'y avait pas, en face d'elle, d'autre confession assez puissante pour lui imposer la tolé-

rance. Elle gardait toutes les prétentions médiévales, étant la seule religion nationale. Dominant les consciences par le prestige de sa hiérarchie, comment se fût-elle accordée avec des institutions qui tendaient à détruire les inégalités naturelles et ouvraient à tous l'accès du pouvoir. Le fait essentiel de l'histoire moderne, la différenciation entre Christianisme et civilisation, se transformait ici en conflit. La rupture était fatale. L'Église avait étouffé la Réforme, de concert avec le pouvoir royal. Elle ne s'était pas emparée des consciences modernes. Elle avait eu recours à la politique, demeurant solidaire d'un régime qui seul pouvait soutenir sa chancelante autorité. Elle n'avait pas voulu tolérer le rationalisme politique. Devenu maître du pouvoir, celui-ci ne pouvait non plus la tolérer. Ou alors sa tolérance n'était, au fond, qu'indifférence et mépris.

C'est pourquoi la loi française de séparation a consciemment ignoré la hiérarchie et le droit ecclésiastiques. Elle a voulu soumettre l'Église au principe de libre association. C'est une loi de combat, inspirée par une politique nettement sceptique, sinon hostile à l'égard du Christianisme catholique. Entre l'État centralisé et l'Église centralisée, il fallait choisir. L'Église devait tomber au rang de simple corporation. On ne la reconnaissait même pas d'utilité publique. La loi enlevait aux catholiques le droit de recevoir des legs ou des fondations, d'entretenir des écoles ou des hôpitaux. Elle confisquait les biens ecclésiastiques et les transformait en biens d'État.

C'est exactement le contre-pied de la loi américaine. C'est l'organisation entièrement laïque des associations cultuelles. Comment pareille loi eût-elle donné à la France la paix religieuse? L'État centralisant toute l'instruction, l'école devenait, du même coup, l'occasion de conflits sans issue. Comment obliger les croyants à confier leurs enfants à des écoles où leur religion pouvait être combattue? Si l'État se mêle d'enseigner une conception déterminée du monde, il est entraîné, sur ce terrain, à lutter contre l'Église. Il contraint par là l'Église à une orthodoxie farouche, sans lien avec la vie moderne. Il supprime le contrepoids nécessaire à l'éducation rationaliste qu'il donne. Il expose les Églises à la domination de la finance et à l'usage de grossières pratiques. Il supprime, faute grave, les facultés de théologie. En somme, c'est d'une confusion fondamentale qu'est ici sortie la rupture.

V. Dans l'Allemagne moderne, la solution trouvée s'oppose aux conceptions anglo-saxonnes et à la conception française.

Dès le début de cette période s'est constituée, en pays germaniques, une mentalité particulière. Une sorte de fusion s'est ici opérée entre les divers éléments de la civilisation européenne. Au XVIIe siècle et jusque vers le milieu du XVIIIe, la pensée anglaise et la pensée française avaient fortement influencé la pensée allemande. Elles l'avaient orientée vers la philosophie des lumières. De là ce mouvement si curieux de l'*Aufklärung* qu'il faut bien connaître pour comprendre la réaction qui l'a suivi.

Cette réaction a été prompte. Dès l'époque classique, l'esprit germanique a pris conscience de lui-même. Il a tout d'abord rejeté *Aufklärung*, le rationalisme, les tendances à l'anarchie ou à la dissolution des valeurs. Il s'est ensuite assimilé, grâce à l'influence de Shakespeare et de Rousseau, le meilleur de l'individualisme moderne. Il a enfin restauré, en même temps, cet idéal d'organisation sociale où l'individualité, conçue comme énergie intérieure, activité libre et originale, mais disciplinée et mise au service de la communauté, trouve sa place et se développe dans une sphère bien déterminée. En d'autres termes, l'esprit germanique a tenté la synthèse de l'organicisme médiéval et de l'individualisme moderne. C'est là le secret de sa puissance.

Ces trois tendances se retrouveront chez Gœthe. De très bonne heure, il se débarrasse du rationalisme pédant et desséché qu'il avait connu à Leipzig. Il se donne à Shakespeare et à Rousseau. Mais il les interprète sainement. Il ne cherche pas, dans ces deux grands modèles, des germes de dissolution morale ou religieuse. Il y découvre un individualisme riche et vigoureux. Dans Shakespeare, il admire, avant tout, l'idéal de l'homme énergique, animé d'un principe intérieur, fortifiant sa volonté par la lutte contre les épreuves de la vie. Il retrouve, chez Rousseau, un idéal analogue et, de plus, une conception féconde de la communauté organisée. Ces éléments divers viennent se fondre dans la conception gœthéenne du monde, dans cet orgamnicise déjà si conscient et si puissamment élaboré. C'est déjà, avant le romantisme, une première tentative de synthèse entre l'idéal organisateur du Moyen Age modernisé et l'individualisme moderne issu du calvinisme. Ce dernier trouve ici un cadre, une limite. En fait, c'est Gœthe qui donne la première définition de la *Kultur*. Car la *Kultur*, est-ce autre chose qu'un idéal d'organisation sociale renouvelé du Moyen Age et enrichi d'individualisme?

Cet idéal, le romantisme l'a repris, agrandi et transmis au XIXe siècle tout entier. Le romantisme est le développement immédiat et naturel du classicisme, en un cadre élargi par la découverte de nouveaux champs d'observation, par la substitution du passé chrétien au passé grec pris comme modèle, par le caractère vraiment national du mouvement.

Il crée, en effet, un mysticisme intellectuel *sui generis* qui a pour centre l'idée d'organisme. La personnalité vivante, c'est le Moi et le Non-Moi, la thèse et l'antithèse, forces contraires qui s'opposent dans l'unité individuelle où elles se limitent réciproquement. Pas de synthèse sans antithèse; pas d'antithèse sans synthèse. C'est le secret de toute vie et de toute pensée : distinguer sans séparer, unir sans confondre. La vision romantique, avec ses concepts d'expansion et de concentration, de polarité et de coordination, veut avoir prise sur tout le réel. Le cosmos spirituel et le cosmos matériel se développent à deux plans différents, mais analogues. Comme au Moyen Age, on superpose une mystique à l'ordre social. On l'idéalise. C'est le « système », la conception brillante et achevée, le monisme qui rejette la logique ancienne, le pur raisonnement et cherche le critère de la vérité dans le sentiment immédiat, dans le *Gemüt*, au centre même de cet organisme vivant qu'est l'esprit.

Ce néo-mysticisme est le cadre dans lequel la pensée allemande, en ce qu'elle a d'essentiel et d'original, tentera, au cours du XIXe siècle, de faire entrer toutes les connaissances d'ordre expérimental. Elle spiritualise et agrandit démesurément l'idée d'organisme. Elle construit ainsi un universalisme nouveau, un universalisme de « composition », qui s'oppose à l'universalisme ancien « d'abstraction ». Elle annonce des habitudes d'esprit compréhensives, ouvre des voies inconnues à la recherche et séduit tous les penseurs de l'époque par le mystère même de sa fécondité prophétiquement entrevue.

Elle a été, n'en doutons pas, l'âme de l'Allemagne moderne. Voilà ce qu'il faut bien comprendre. De ce point de vue, la distinction entre les deux moitiés du XIXe siècle, entre une Allemagne soi-disant sentimentale ou rêveuse et une Allemagne soi-disant pratique ou utilitaire paraît simplement absurde. Les idéologues romantiques ont tracé les linéaments de l'œuvre que devaient réaliser plus tard les commerçants et les industriels, une fois l'unité nationale para-

chevée par les hommes politiques. Dans la nation enfin constituée, la liaison s'est immédiatement établie entre cette pensée, qui réfléchit si fidèlement la mentalité commune à tous, et l'activité pratique du peuple, son goût de l'association, son esprit d'obéissance et de discipline, son amour du travail. Toute l'Allemagne moderne procède de cette union, évidemment féconde, entre la pensée et la pratique. Elle a su limiter l'individualisme et la concurrence dans la nation elle-même, pour assurer son triomphe dans le monde. Elle a introduit l'esprit d'initiative et d'entreprise, héritage anglo-saxon, dans le cadre de sa discipline organisatrice. De là le rêve pangermaniste, déjà ébauché par le romantisme, devenu toujours plus précis, plus agressif, plus conscient de son hostilité à l'égard du monde anglo-saxon qui avait conquis la terre avant lui. Si le pangermanisme conçoit l'Allemagne comme le premier pays du monde, s'il lui assigne une mission divine, s'il veut lui assurer l'hégémonie, c'est qu'en elle il admire, avant tout, un idéal d'organisation sociale qui groupe et discipline les individus.

Vu sous cet aspect, le problème religieux, tel qu'il se pose en Allemagne, s'éclaire d'un jour singulier. Si les deux confessions germaniques s'unissent dans la lutte contre la civilisation anglo-saxonne, c'est qu'elles ont un idéal commun d'organisation. Le luthéranisme a conservé le patriarcalisme. Le catholicisme allemand s'est reconstitué, au XIXe siècle, théoriquement par un mystique organiciste, pratiquement par l'association, tout en restant uni à l'État. C'est une réviviscence du Moyen Age total. Mais les termes sont renversés. C'est l'État, mystiquement conçu et pratiquement réalisé, qui fait des Églises les instruments dociles de sa puissance. Cet idéal médiéval s'est enrichi, grâce à l'influence anglo-saxonne, d'éléments individualistes et de tendances audacieuses. *Rendre actifs les individus et les organiser en même temps, tel est le secret de la puissance allemande. Il n'y en a pas d'autre.*

Il serait aisé de suivre cette évolution dans la philosophie religieuse et dans l'histoire des confessions allemandes au XIXe siècle. On verrait alors comment le protestantisme moderne a essayé ici de dépasser l'individualisme religieux et de s'élever à l'universalisme, comment le catholicisme a tenté, au contraire, d'enrichir l'ancien universalisme médiéval en tenant compte des droits et des exigences de la piété individuelle. Luthéranisme patriarcal, fidèle à sa tradition, mais sourdement travaillé par des influences anglo-

saxonnes; protestantisme libre construisant une philosophie religieuse qui essaie de mettre fin à l'anarchie protestante; catholicisme organisateur, comment ne pas voir que l'Allemagne du XIXe siècle, en religion comme en politique, a voulu réaliser le rêve romantique par excellence, la conciliation entre l'idéal médiéval et l'individualisme calviniste? Elle a su faire place, dans la nation, au catholicisme comme au protestantisme. Elle a pu être, en politique, la plus traditionaliste, au point de vue économique, la plus audacieuse des nations européennes. Ce qui nous paraît spécifiquement moderne, c'est l'individualisme, c'est le régime de la concurrence illimitée. Mais, par l'impulsion qu'il donne à la société, par les besoins qu'il fait naître, par la création du grand commerce, de la grande industrie et du capitalisme sous toutes ses formes, ce régime engendre son contraire : le collectivisme, la nécessité de produire en séries, d'organiser le travail en le divisant et en le disciplinant, d'assurer par l'association des intérêts individuels le triomphe économique de la nation. Profitant des conquêtes anglo-saxonnes, l'Allemagne les introduit dans les cadres solides de son organisation sociale. Comment, en raison du développement soudain et inouï de sa puissance, ne serait-elle pas devenue l'implacable ennemie de l'Angleterre et de l'Amérique?

La relation qu'elle établit entre l'État et l'Église, entre la politique et la religion, met en évidence le caractère synthétique de la *Kultur*. Elle a créé, en effet, un système mixte, un moyen terme entre l'ancien absolutisme médiéval et le séparatisme anglo-saxon ou français. C'est la solution dite « parétitique ». Elle s'était imposée du jour où les deux confessions s'étaient trouvées face à face dans le même État, avec les mêmes prétentions, les mêmes droits à l'existence.

L'élément absolutiste et médiéval est aisément reconnaissable. Au fond, malgré les conflits apparents, l'unité religieuse, politique et sociale a survécu à toutes les catastrophes historiques. Au cours des guerres d'indépendance, elle s'est approfondie et fortifiée. C'est ainsi que s'est constituée la religion allemande de l'État. A l'État juridique elle substitue l'État qui se donne une mission civilisatrice et prétend régler le sort des diverses confessions. Fidèle à une ancienne tradition qui datait du luthéranisme et que l'*Aufklärung* avait modernisée, l'État allemand a pu mettre ses intérêts matériels et moraux en harmonie avec le Christianisme commun aux deux confessions. Il a su maintenir le protestantisme officiel tout en

laissant le catholicisme se développer. Il a su organiser, pratiquer une politique compréhensive, intégrer dans la vie nationale les éléments divers de la vie religieuse. Par là son rôle ressemble étrangement à celui que s'attribuait l'Église au Moyen Age.

Mais l'aspect moderne du système n'est pas moins évident. Chaque confession a sa part d'indépendance. Nous n'avons plus une seule Église unie à un seul État. Deux Églises reçoivent de l'État des privilèges égaux ; chacune d'elles s'est constituée suivant son principe interne. L'intérêt de l'État étant étroitement lié à celui des Églises, l'État a su remédier aux inconvénients de l'indépendance absolue par un système particulier de surveillance et de contrôle.

En fait, les Églises sont ici considérées comme des corporations ; voilà la concession capitale faite à la tolérance et au relativisme modernes. Mais elles sont corporations d'État, ce qui maintient la tradition absolutiste. Elles sont reconnues de droit et d'utilité publics. Leurs fins se confondent, en dernière analyse, avec celles de l'État. Système déjà séculaire, qui plonge par ses racines dans tout le passé allemand et dont l'importance actuelle est évidente.

Le catholicisme allemand, après s'être reconstitué au XIXe siècle, a conservé ses principes et sa fidélité à l'égard du Saint-Siège. Il a renforcé d'autre part le principe de parité, de tolérance, afin de se faire respecter. Quand a été créé le suffrage universel, il a su former un parti politique chargé de défendre les intérêts de la confession. Il a pu ainsi augmenter sa puissance, tout en évoluant dans le cadre que lui fixait l'État.

L'État avait plus de droits sur le luthéranisme. La mission religieuse que lui confiait le vieux luthéranisme était devenue mission policière et utilitaire. En face d'un catholicisme jeune et ardent, l'Église évangélique s'était constituée, au début du XIXe siècle, centralisant, uniformisant sa doctrine et son culte, renforçant le principe d'autorité. Elle est ainsi devenue solidaire du parti conservateur. Si elle est restée Église d'État, elle a su en même temps, à l'instar du catholicisme, utiliser le principe libéral pour s'assurer une certaine indépendance. De là son organisation puissante. De là son influence politique qui, grâce à ce compromis, est supérieure à son influence religieuse ou sociale.

De là la solution donnée au problème de l'enseignement. Chargé de la *Kultur*, de l'organisation générale de la société, l'État allemand centralise l'enseignement. Mais il cherche aussi à le

pénétrer d'éléments religieux et, dans ce domaine encore, il demeure en liaison étroite avec les Églises. L'école confessionnelle et l'école mixte sont la règle, dans le primaire en particulier. Les écoles secondaires sont plus indépendantes à l'égard des Églises. L'enseignement supérieur leur est rattaché par les facultés de théologie.

Le protestantisme et le catholicisme allemands sont donc à la fois dépendants et indépendants à l'égard de l'État. Celui-ci a tout intérêt à tempérer les passions religieuses, à atténuer les divergences confessionnelles. Il leur offre un terrain commun : la religion d'État, le nationalisme à tendances pangermanistes, le patriotisme religieux ou culte de la vie organisée.

C'est un système éminemment « contradictoire » et qui autorise toutes les contradictions, comme toutes les compromissions. Le catholicisme peut exiger, au nom de l'absolutisme, des privilèges d'État et, au nom de la liberté, les droits dus à toute corporation. Le protestantisme, pour maintenir son unité chancelante, s'appuie sur l'État. Le clergé des deux confessions conserve son influence sur l'État, et inversement.

C'est exactement le contraire de la solution anglo-saxonne. Chez les Anglais et les Américains, la religion est puissance sociale, non politique; en Allemagne, elle est puissance politique, non sociale. Nombre d'intellectuels allemands combattent le Christianisme et le socialisme lui fait la guerre. Les intellectnels qui s'inspirent d'idées chrétiennes demeurent incapables d'organiser leur foi. Mais le Christianisme a pour lui la majorité des paysans, la classe moyenne, l'aristocratie conservatrice. Les partis confessionnels sont en excellente situation dans l'État bismarckien. Ils ont le sentiment des nécessités politiques. Ils considèrent l'État comme menacé de toutes parts et sont, pour le militarisme, de meilleurs soutiens que démocrates et socialistes. Ils assurent, avant tout, le maintien de l'ordre, de la discipline et de l'autorité. La religion a besoin de l'État et elle l'utilise. Le catholicisme assure ainsi ses conditions matérielles d'existence et ses libertés. L'Église évangélique conserve par ce moyen son unité. L'État, à son tour, a besoin des confessions pour maintenir intact son caractère de monarchie militaire. L'État conservateur et organisateur est lié à la religion conservatrice et organisatrice. Tous deux sont les héritiers de la tradition médiévale qu'ils ont complétée et élargie par des concessions à l'individualisme et au libéralisme modernes.

*
* *

C'est dire que le Christianisme germanique soutient, en principe, le « militarisme » allemand, ce terme entendu au sens le plus large, comme concentration des énergies nationales en vue d'un objet déterminé, comme organisation qui subordonne les destinées individuelles aux fins de l'État, comme esprit de cohésion, de discipline et de libre obéissance.

Cette alliance entre politique et religion explique en partie, sans aucun doute, la puissance de l'Allemagne. Sur elle se fonde consciemment cet État militaire, jeune encore, si audacieux depuis 1870. Des théologiens libéraux n'ont-ils pas admis cette alliance, comme nécessité du moment, l'État se voyant, ajoutaient-ils, « menacé de toutes parts »? Ils n'entendent pas qu'on juge l'Allemagne comme l'Amérique du Nord ou l'Angleterre. Les partis confessionnels allemands ne cessent de glorifier la bureaucratie et la discipline militaire. Au cours de la guerre, ils ont élaboré et défendu avec âpreté la théorie de la guerre défensive. Ils ont soutenu le gouvernement de toutes leurs forces. Ils travaillent, avec quelle énergie, à la propagande patriotique dans l'armée. Si le catholicisme allemand, en raison de son caractère international, est plus indépendant à l'égard de la Prusse et se fait de plus en plus le champion d'une paix de concessions, il n'en soutient pas moins le régime actuel.

Mais nous n'avons pas à retracer l'évolution des confessions allemandes au cours de la guerre. Cette étude n'a qu'un caractère rétrospectif. Il s'agissait simplement de montrer, à l'occasion du quatrième centenaire de la Réforme, comment elle a donné naissance à deux courants de civilisation. Ces deux civilisations se sont fortement influencées; mais elles ne se sont jamais rejointes. Elles sont aux prises à l'heure actuelle. Toutes deux s'inspirent d'un idéal de puissance. La première a cherché à le réaliser par le développement de l'énergie et de l'initiative individuelles, de la concurrence, des groupements libres. La deuxième, jalouse de sa rivale, a cherché d'autres moyens : la religion d'État, l'organisation disciplinaire, le principe d'autorité. De ce grand conflit est née la guerre.

Car la différence qui existe entre les tendances religieuses essentielles des groupements en lutte se retrouve dans l'ordre économique. Les Anglo-Saxons ont cherché à assurer leur expansion dans

le monde, à acquérir de vastes relations commerciales et d'avantageux débouchés par leurs qualités pratiques, par l'utilisation des énergies individuelles et corporatives. Les Allemands, pour parvenir au même but, ont surtout perfectionné leur outillage matériel, leurs méthodes commerciales, bref leur organisation. L'ancienne tradition organisatrice, ils l'ont mise au service de la technique moderne. L'entrée en guerre des États-Unis a placé le monde anglo-saxon tout entier en face du monde germanique. Tandis que, d'autre part, l'Amérique se joint aux Anglais et aux Français, l'effondrement de la Russie semble autoriser le rêve d'un groupement continental, d'un ensemble germano-slave. Le conflit s'est élargi, sans perdre de son acuité. D'un côté, c'est la mentalité anglo-saxonne, de l'autre la mentalité germanique qui prédomine.

Celle-ci est, avant tout, une mentalité organisatrice. Elle accepte tous les inconvénients de l'organisation pour en avoir tous les avantages. Personne ne peut, à l'heure actuelle, douter de la valeur et de la puissance de cette organisation. De même que la philosophie allemande du XIXe siècle est une méditation de l'idée d'organisme, de même que les confessions allemandes font du Christianisme un idéal d'organisation politique et sociale, de même le peuple allemand ne sait et ne peut vivre que dans un ensemble social fortement organisé. De là la force et la robustesse de la nation qui, on l'a dit très justement[1], « englobe en une puissante synthèse une série d'autres organismes bien constitués et bien coordonnés entre eux, l'armée allemande, l'industrie allemande, la science allemande, etc. ». Il ne s'agit ni de critiquer, ni d'admirer aveuglément ou d'imiter servilement, mais de comprendre la leçon et d'en tirer profit.

C'est pourquoi, logiquement, le groupement anglo-saxon et français doit tendre, de toute son énergie, à s'organiser davantage. C'est la tâche la plus immédiate, l'effort le plus indispensable. Ne nous organisons pas comme les Allemands. Organisons-nous, tout simplement, pour nous et contre eux. « Le danger, on l'a encore dit avec raison[2], pour les nations du type germanique, c'est l'excès d'organisation, la réglementation minutieuse, pédante et méca-

1. Voir Henri Lichtenberger et Paul Petit, *L'Impérialisme économique allemand*, p. 264,

2. *Id.*, p. 265-266. Dans un article récent, la *Frankf. Zeitung* le signalait elle-même, parlant de conflit entre *liberté* et *organisation*.

nique. Le danger, pour nous, serait plutôt de nous abandonner à un doux et faible anarchisme, de nous refuser à l'effort et aux sacrifices qu'exige de l'individu *toute* tentative d'organisation. »

C'est donc bien d'une « égalisation des principes fondamentaux », d'une « péréquation » qu'il s'agit. De ce point de vue doivent être, dès maintenant, résolus tous les problèmes qui s'imposent à notre attention, le problème religieux comme les autres. Il s'agit de mettre en évidence la puissance organisatrice du Christianisme. Le protestantisme anglo-saxon et le catholicisme anglais ou américain doivent y réfléchir. Et que le catholicisme français sache, en particulier, quel rôle éminent peut être le sien dans l'œuvre de réorganisation nationale, s'il veut être uniquement une puissance d'ordre religieux, s'il veut renouveler sa pensée et son action pour les mettre à la hauteur des exigences actuelles.

Capitaine E. VERMEIL.

Aux armées, mars 1918.

L'ESPRIT CONSERVATEUR ET L'ESPRIT RÉVOLUTIONNAIRE DANS LE LUTHÉRANISME

« Il n'existe, écrit Auguste Comte, que deux partis réels : celui de l'ordre et celui du désordre; les conservateurs et les révolutionnaires; ceux qui veulent sincèrement terminer l'anarchie occidentale, et ceux dont, sous prétexte de progrès, la secrète tendance aspire à perpétuer l'état de non-gouvernement, surtout spirituel[1] ». Comte appelait « conservateurs » les esprits soucieux de régler « l'ordre » et le « progrès » des hommes. Il entendait par « progrès » la croissance de la solidarité qui unit les hommes dans l'espace et dans le temps, jusqu'à ce qu'elle soit sensible au cœur. Une sympathie étendue à tous les hommes, allumée en toutes les âmes, ardente jusqu'à en être religieuse, c'était là, pour lui, le but où tend par un développement spontané l'Humanité. Dans ce progrès, le protestantisme a commis, pensait-il, la faute grave de rompre la continuité historique et de scinder en deux moitiés l'Europe. Voilà ce que Comte accepte des grands théoriciens catholiques de la Restauration allemande, Goerres et Friedrich Schlegel. Une « reconstruction », qui doit distinguer le XIXe siècle du XVIIIe, peut seule refaire l'unité de la croyance humaine parmi les hommes d'un même temps et de tous les temps. Cette réorganisation de l'Occident, sera l'œuvre commune où collaboreront le catholicisme et le positivisme, et fera l'objet de leur « alliance religieuse ». A cette œuvre au contraire, le protestantisme, depuis le XVIe siècle, et aussi bien la métaphysique déiste ou sceptique qui en est sortie au XVIIIe, sont incapables de coopérer. Auguste Comte, qui a donné le nom de Frédéric le Grand au douzième mois de son *Catéchisme positiviste* et qui n'exclut pas de son tableau commémoratif les noms de Coligny, de Gustave-Adolphe ou de Cromwell, a refusé d'inscrire à

1. A. Comte, *Lettre à Richard Congreve*, 1857.

aucune date de son calendrier le nom des Réformateurs. *Protestantisme*, pour lui, c'est *Anarchie*[1]. Non pas que le protestantisme ait causé seul cette « complète insurrection contre les morts » qui s'appelle le XVIIIe siècle; mais parce qu'il la prépare, et parce que l'« individualisme absolu » étant proclamé philosophiquement, toute autorité spirituelle se trouve alors dissoute[2].

Une telle appréciation est pour étonner les luthériens. C'est hier qu'Adolphe Harnack disait dans un Congrès évangélique : « Nous sommes un catholicisme réformé[3] »; et il voulait dire que l'Église luthérienne allemande diffère des confessions révolutionnaires issues de Calvin en ce que la continuité traditionnelle y est sauvegardée. Mieux encore, la révolution luthérienne serait « retour à la tradition »; et le retour à la pratique et à l'émotion religieuse des âges évangéliques a été assurément le dessein de toutes les Réformes, avortées ou victorieuses depuis Wyclef. Le critère d'Auguste Comte ne serait donc pas probant. Une révolution ne rompt peut-être pas nécessairement la continuité traditionnelle. Et qui pourrait échapper au reproche d'avoir rompu la tradition, puisque, selon Auguste Comte, c'est le catholicisme lui-même qui a déjà introduit dans la continuité humaine une « fatale rupture », par son injustice envers l'œuvre de la Grèce et de Rome?

Nous appellerons quant à nous *révolutionnaires* les doctrines qui préparent l'avènement de la démocratie; et nous appellerons démocratiques les doctrines qui, dans l'ordre de l'esprit ou dans l'ordre de l'organisation sociale, remontent des révélations ouvertes individuellement à tous les esprits, de la pratique morale accessible à tous, et de la discipline librement consentie par un chacun à la croyance collective qui les joint, à la pratique sociale où leurs vies s'unissent, et aux institutions communes où les individus s'abritent, sans se refuser jamais le droit de les transformer. Il s'agit de savoir si le luthéranisme a favorisé ou retardé l'avènement de la démocratie ainsi entendue.

Poser ce problème, c'est, pour des raisons pratiques, le rétrécir. Il le faut, ou il faut écrire un vaste livre sur toute la civilisation protestante. Le luthéranisme est un grand fait social, dont on

1. A. Comte, *Lettre à John Metcalf*, 1856.
2. A. Comte, *Catéchisme positiviste*, 1852, rééd. par F. Pécaut, 1909, p. 371 et suiv.
3. Ad. Harnack, *Aus Wissenschaft und Leben*, 1907, t. II, 146 : « Wir sind als Lutheraner eine reformirte *Katolische* Kirche. »

n'épuise pas le sens en analysant la dogmatique de Luther. Il vit dans tous ses écrits et dans son *Kirchenlied* autant que dans ses pamphlets et dans ses catéchismes. Il se prolonge dans l'âme de tous ceux que sa prédication à enflammés ou convertis. La musique de Bach et de Haendel en déborde. La philosophie et la littérature classique des Allemands transposent le luthéranisme sur le plan métaphysique ou dans une région de la poésie, où il n'était pas d'abord éclos. Le luthéranisme est une conception de la vie; et c'est dans toute la vie allemande qu'il faudrait l'étudier. Encore cet immense courant est-il grossi d'affluents sans nombre. Comment discerner ce qui est de la source primitive? On va, dans ce qui suit, essayer de saisir le rapport du luthéranisme avec les institutions présentes de l'Allemagne. Il n'y a qu'une méthode pour y parvenir. Tout près de la source, quelle notion se faisait le luthéranisme de ces deux réorganisations sociales qu'on appelle l'Église et l'État? Le luthéranisme, comme toutes les formes de la civilisation et de la doctrine chrétienne, puise dans la plénitude de la vie humaine. Il prétend l'élever jusqu'à l'union avec Dieu. Il part d'un sentiment profond de l'indivisibilité de cette vie, qui à son terme sera accueillie en Dieu ou qui y est virtuellement contenue d'avance. Comment concevoir que cette perfection chrétienne vive dans le siècle, et se heurte aux conditions existantes du droit et de l'autorité profanes? C'est le grand problème posé à tout Christianisme. Il est par delà la vie présente et il prétend la gouverner. Il veut la conduire à un terme immatériel et divin, où elle ne peut atteindre que par une transsubstantiation qui la purifie de toute scorie terrestre. Mais en se mêlant à cette vie de la terre, qu'il est chargé de métamorphoser, le danger n'est-il pas que le Christianisme lui-même ne se sécularise? Comme son œuvre, impossible à accomplir dans un instant, exige une longue durée, comment ne tacherait-il pas sa pureté dans ce durable contact impur? Pour la libre pensée, la valeur des doctrines chrétiennes n'est pas tant contenue dans la croyance qui les suspend à une vie d'au-delà, que dans la façon dont elles sécularisent cette croyance. Elle les juge d'après la destinée qu'elles préparent ici-bas à un idéal situé par elle chimériquement par delà les limites de la terre. Comment cette flamme jaillie dans les climats célestes pénètre-t-elle les bas-fonds terrestres? Que retiendront-ils de ce rayon brûlant? Peut-être il se noiera tout entier dans ces fonds ténébreux. Comment les âmes, les volontés, les intelligences y seront-

elles assez diaphanes pour qu'il les traverse et les modifie dans les profondeurs? Et cette transformation qu'elles subissent est-elle génuflexion pure devant l'absolu rayonnant qui surgit devant elle? Ou est-elle affranchissement individuel et fraternité? Enfin cette grâce divine, qui nous est dispensée, est-elle déposée aux mains d'une Église, qui seule dispose du vase sacré dans lequel elles circulent?

I. — La Révolution dans la Foi.

Quand le luthéranisme naquit, il se leva une grande espérance. Ce n'est pas que la doctrine fût nouvelle. Les chercheurs de sources n'y ont trouvé que des ruissellements divers venus de nappes lointaines et connues. Dans la religiosité luthérienne, pas un motif qui n'ait été découvert avant Luther et ne soit parmi les plus vieux trésors de catholicisme orthodoxe ou hétérodoxe, qui ne soit tradition ancienne ou vieille velléité de réforme avortée avant lui. Mais le tout est de savoir quelle hiérarchie on établit entre ces croyances vieilles ou récentes, et entre les hommes qu'elles meuvent.

Le Moyen Age avait allumé deux lumières sur deux âmes. Il croyait à la grande illumination mystique et à la grande illumination rationnelle. Au-dessous des deux, une même foi tendait à s'éclairer, soit par la vision extatique, soit par l'intelligence spéculative des choses divines. Héritage de vieille civilisation antique, ce n'est pas le moment de le dire. Les spécialistes de la religion grecque savent quels rapports unissent et quelles distances séparent la théurgie des mystères et la spéculation philosophique[1]. L'histoire de la Judée ancienne n'est pas moins traversée de cet antagonisme entre le prophétisme et la science des docteurs. A travers tout le judaïsme du Moyen Age et d'aujourd'hui se prolonge cette double tradition des visionnaires qui cherchent le vrai dans l'extase et des docteurs qui la découvrent en scrutant les Écritures, armés de dialectique. Les deux savoirs se combattent-ils nécessairement? Depuis les néoplatoniciens ils peuvent cohabiter dans les mêmes âmes. Ils n'ont pas cessé de voisiner dans les âmes médiévales. Ce sont des forces impétueuses, et qui habitent dans des régions différentes. Elles se combattent, mais se joignent aussi dans les hauteurs. Qui dira ce qui chez Thomas d'Aquin est mysticisme et ce qui est dialectique?

1. Voir, par exemple, Erwin Rohde, *Psyche*, 2e éd. 1898.

Mais ces deux révélations s'excluent dans les âmes passionnées et primitives telles que Bernard de Clairvaux. Il apprenait sous les hêtres et sous les chênes :

Crois-en mon expérience, écrit-il à un maître célèbre de la théologie de son temps; tu découvriras plus de choses dans les forêts que dans les livres. Les futaies et les pierres t'enseigneront des choses que tu n'entendras d'aucun maître [1].

Luther est un disciple de Bernard. Mais il a été et avant tout initié par saint Augustin; cela importe profondément à la hiérarchie qu'il concevait entre les facultés de l'âme et les manières de connaître Dieu.

Le Christianisme primitif est une « transvaluation de toutes les valeurs » émotives transmises par la religion judaïque. On ne pouvait pas lire l'Ancien Testament sans être saisi de la communication surnaturelle du *Ruach*, de souffle embrasé et fumant qui pénètre les âmes, comme un simoun, et les joint entre elles et avec le Dieu brûlant d'où il sort. C'est ce prophétisme sévère qui projetait les anathèmes civiques de Jean-Baptiste. Avant tout, c'est cette tonalité sentimentale véhémente qui se transpose par le Christianisme. Elle était une sombre flamme dans la colère civique de Jean-Baptiste. Toutefois, Jean-Baptiste imagine aussi le sacrement du baptême et la prière collective par laquelle sa communauté religieuse pouvait, sans prêtres, s'élever à Dieu. Dans cet ascétisme de pénitence vivait encore toute la peur du Dieu juif souverain juge et de sa Loi redoutée. La grande nouveauté amenée par Jésus, fut de changer en certitude de lumière cette obscure attente angoissée des baptisés de Jean. Jean-Baptiste avait créé la religion sans prêtrise. Mais le type d'humanité supérieure qu'il imaginait restait le type du Prophète. Jésus a créé un autre type. Il a imaginé le rayonnement sacré, qui part de l'homme une fois mis en contact avec Dieu; et ce divin commerce, l'anticipation dans le présent de toute la communion future avec Dieu, ce n'est plus là du prophétisme, mais de la *Sainteté*. Cette flamme pouvait-elle se communiquer? On en avait eu la preuve, le jour où un délire de joie débordante était descendu, avec la vision d'un ruissellement de feu, sur les disciples à Pentecôte [2]. Mais

1. Voir S. Bernard, cité par Franz Overbeck, *Vorgeschichte und Jugend des mittelalterlichen Scholastik*, 1917, p. 236 et suiv., 267.

2. Sur tout ceci, le nouveau livre infiniment riche de Carl-Albert Bernouilli, *Johannes der Tæufer und die Urgemeinde*, 1918.

toute la communauté pouvait-elle persister dans cet état privilégié? L'effort chrétien tendait à y persévérer, d'y être admis comme à une vie de tous les jours, où la présence de Dieu aurait été comme un aliment quotidien et comme une atmosphère qu'on ne cesserait pas de respirer. C'est une grave question de savoir s'il y a influence des néo-platoniciens sur le Christianisme primitif. Il est sûr seulement que dès les premiers temps, les chrétiens, après le mysticisme néo-platonicien, découvrent l'art de goûter Dieu (γεύσασθαι) comme une saveur sensible. Ce sont les Pères de Cappadoce, Origène, surtout Grégoire de Nysse qui décrivent leur expérience mystique religieuse comme une ἀπόλαυσις θεοῦ.

Une grave réserve était venue de saint Paul. Il a été le plus grand psychologue des premiers temps chrétiens. Il avait vécu l'expérience intérieure la plus troublée. Il avait connu les tourments du juif obligé d'accomplir la Loi à la perfection et jusqu'à la cruauté. Il y avait eu dans sa vie la foudroyante christophanie de Damas. Puis dans le cénacle de Pierre, des révélations lui étaient venues, d'ordre sacramental, qui avaient fait « tomber les écailles de ses yeux[2] ». Il avait dépassé cette sombre attente qui fut l'attitude des baptisés de Jean, pour atteindre à la lumineuse certitude de la grâce, descendue le jour de la Pentecôte. Il avait appris que cette grâce ruisselante qui abreuve les élus, est la nature même de la *Sainteté;* et que la foi n'est qu'une « quittance » par laquelle son bénéficiaire atteste le privilège qu'il a déjà reçu[3].

Déjà Pierre s'inquiétait de ce qu'il y avait de volatil dans cette soudaine communication de l'esprit soulevant d'extase des masses incultes. La difficulté avec laquelle a lutté le christianisme dès ses premiers jours a été ce problème de la conduite des multitudes, puisque l'inspiration ne se croit plus justiciable de personne. Ç'a été le chef-d'œuvre de Pierre de découvrir, au moment même où il fut témoin de la glossolalie, le moyen disciplinaire le plus haut : il y a vu la preuve de la prophétie de Joël, qui avait annoncé le don de prophétie se répandant même sur les femmes, sur les jouvenceaux et les esclaves. Mais la certitude où il puisait, quant à lui, pour ne pas tomber dans le délire de la foule, était cette vision de Pâques, la

1. Voir Heinrich Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, 1911, l'appendice : *Fruitio Dei*, p. 211.
2. *Actes*, IX, 19.
3. Carl-Albrecht Bernouilli, *ouvr. cit.*, p. 379.

vision du Ressuscité, qui avait été pour lui depuis lors le centre autour duquel put se grouper avec ordre l'Église, un instant délirante.

Ce fut une pareille révélation qui s'était ouverte à Paul. Ces deux grands organisateurs comprirent que sans le prophétisme calme, méditant dans le silence sur des révélations intérieures, ils ne disciplineraient pas l'effroyable avidité qui jetait les foules dans le délire des visions où elles puisaient à la fois la certitude du pardon éternel de l'orgueil d'être le « sel de la terre ». C'est la grande ressemblance qu'ils ont entre eux psychologiquement. Ils ont eu à tenir en bride un démocratisme religieux, maniaque et déchaîné, qui avait été l'esprit même de cette première communauté chrétienne, et qui fut toujours sur le point de reparaître dans les grands réveils chrétiens, aussi bien au Moyen Age que pendant les mouvements des illuminés mystiques contre lesquels Luther, Zwingli et Calvin ont lutté.

La mission particulière de Paul avait été de créer l'ordre dans l'enthousiasme. Ces grandes visions de Pâques et de Damas, et le fait renouvelé de la glossolalie populaire, il essaya de les comprendre. Il voulut clarifier le mysticisme par la raison. Il voulut l'intellectualiser, de peur qu'il ne fût pas communicable à tous. Il n'a pas nié le privilège de la vision et de la glossolalie. Mais il a voulu qu'elles fussent interprétées intelligiblement. Il faut prier, dit-il, de façon à être entendu. Il faut que « celui qui est du simple peuple », et qui n'a point encore saisi l'inspiration, « puisse dire Amen à l'action de grâces des inspirés ».

J'aimerais mieux prononcer dans l'Église cinq paroles en me faisant entendre, afin d'instruire aussi les autres, que dix mille paroles par *glossolalie*. (I, Cor., XII et suiv.,

Pour l'apôtre, la prophétie diffère de la glossolalie en ce qu'elle discipline la révélation : « Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix » (I, Cor., XIV, 33). Paul est le premier mystique rationaliste, et pour qui la raison est un instrument de propagande pour cette foi intellectualisé et pacificatrice. Profondément convaincu de la vérité révélée venue à lui par le Christ, non pas historique, mais ressuscité et vivant, il ne voulut pas garder pour les initiés visionnaires le trésor de cette vérité. Il crut que l'inspiration pouvait se transmettre, partielle ou entière, mais bienfaisante, par la parole intelligible à tous[1]. C'est la grande pensée démocratique présente

1. I, Cor., XIV, 12-15. — Voir C.-A. Bernouilli, *loc. cit.*, p. 377, et en particulier Ed. Schwartz, *Charakterkœpfe*, II, 124.

dans l'œuvre de cet apôtre. Car la discipline efficace qu'il a découverte pour le délire collectif n'est pas ennemie du peuple; elle est un bien populaire, étant rationnelle. Dans cet effort de prosélytisme qui veut rendre saisissable à tous la grande révélation d'attente joyeuse descendue sur lui par l'extase et par la parole de Pierre, il inventa le langage qui depuis a dominé toute la philosophie et qui exprime la dualité entre la *chair* et l'*esprit*. Sans doute il a enseigné, à l'endroit de la philosophie et du savoir, cette défiance qui n'a plus quitté les croyants[1]. La science et la philosophie auxquelles saint Paul fait appel sont celles qui sont les servantes de la foi et qui essaient d'amener par degrés la chair à la lumière de l'esprit. Mais depuis lors une antinomie est posée qui ne quittera plus la pensée humaine : il s'agira simplement de savoir de quel côté habite l'entendement humain, et s'il appartient à la région de la terre ou à la région du ciel. Dans la foi, tout nous est donné de ce que peut posséder le chrétien. Encore faut-il savoir comment il peut posséder ce que la foi lui donne. C'est le problème que Luther a trouvé dans saint Paul et qui l'a tourmenté jusqu'à l'angoisse.

Il y a eu, après saint Paul, un grand psychologue des choses religieuses, auquel le religiosité d'Occident doit peut-être sa plus grande réforme : c'est saint Augustin. Il avait subsisté toujours dans la chrétienté de la foi, de l'espérance et de la charité, depuis que saint Paul avait découvert cette trinité des sentiments nécessaires au chrétien. Cette espérance toutefois se mêlait de crainte. Cette charité était incertaine dans son objet qui ne pouvait être que divin, alors que les hommes à aimer étaient de misérables créatures d'argile impur sur une terre destinée à périr. Saint Augustin prolonge ici saint Paul dans son esprit vrai. Il découvre que l'instinct de l'homme est un mal radical; mais que Dieu étant l'être vrai et le souverain Bien, l'humilité, l'effroi du péché ne peuvent se guérir que si Dieu vient transsubstantier dans l'homme impur. Par quelle magie? Par la foi humble et par l'amour qui viennent substantiellement de Dieu. Cette régénération divine suppose d'abord le sentiment de notre impuissance et cette nostalgie qui ouvre l'âme comme un calice à la rosée. Le pessimisme chrétien, ou plutôt tout le pessimisme philosophique d'Occident, vient surtout de l'interprétation augustinienne du Chris-

1. *Colossiens*, II, 8. « Prenez garde que personne ne vous séduise par la philosophie et par de vaines subtilités, suivant la tradition des hommes et les éléments du monde, et non pas selon Christ. » — Cf. I. Timoth., VI, 20.

tianisme. A la base il y a cette épouvante du mal radical découvert en nous. Mais la grâce divine vient en dissiper les affres. Saint Augustin a cru apprendre de saint Paul que la certitude de cette grâce suffisait. Il n'a pas connu l'extrême fanatisme de l'espérance. La foi et l'amour qu'il a enseignés sont un grand calmant et une grande sérénité, dont il a apporté au monde le bienfait souverain, en des temps très troubles. Cette succession intérieure, l'anxiété toute contrite aboutissant à cette certitude sereine et tendre est devenue depuis Augustin le rythme même de la vie religieuse chrétienne. Après quoi, sans doute et par une lente ascension, nous atteignons, chez Augustin aussi, à cette *fruitio Dei*, dans laquelle Dieu apparaît comme le Beau ineffable et immuable qui fait brûler d'amour sacré tous les anges. Ce n'est pas une joie dionysiaque, comme celle qui, le jour de la Pentecôte, descendit sur les disciples de Pierre, mais une lumière intérieure apollinienne et calme. L'important toutefois, c'est que nous y croyons avant de la voir, et qu'un jour la verrons pour y avoir cru. Par cette doctrine saint Augustin transporte sans le *vouloir* l'essence de la vie religieuse terrestre. A coup sûr c'est un vouloir destiné un jour à s'abîmer dans la plénitude d'une vision *intellectuelle*. Mais cette vision est réservée à une autre vie; et dans ce monde-ci, c'est donc le vouloir seul, par degrés rempli d'elle, qui nous en rapproche. Une foi orientée vers la vision intellectuelle et provisoire par rapport à celle-ci, voilà ce qui domine l'homme terrestre; et la primauté du vouloir est sa condition imparfaite, comme la primauté de l'intelligence sera la condition parfaite des purs esprits. Depuis saint Augustin cette foi, précédant l'intelligence, (*fides praecedens intellectum*) sera le fond de toute la religiosité chrétienne, comme la foi cherchant l'intelligence (*fides quaerens intellectum*) sera le fond de toute la philosophie médiévale [1].

Car la religion du Moyen Age ne connaît pas de vérité intelligible qui différerait de la vérité affirmée par la foi. « Je crois ceci encore, disait le plus intellectualiste des scolastiques, saint Anselme, que, sans la foi, je ne puis connaître. » Et il déclarait parler à ses disciples non pas afin que par la raison ils parvinssent à la foi, mais afin qu'ils fussent *réjouis* par la connaissance et par la contemplation de ce qu'ils croient [2]. Pour lui l'intelligibilité est la splendeur d'une

1. Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 1890, p. 110.
2. Saint Anselme, *Cur Deus homo*, I, 1, 2. (Migne, *Patrol. lat.*, t. CLVIII, p. 362.)

vérité connue par la foi, et par laquelle cette vérité acquiert une sorte de beauté, qui permet d'en jouir plus divinement. Et c'était la pensée aussi des grands mystiques de l'abbaye de saint-Victor : *Deus fecit rationalem creaturam, ut intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur*, dit Hugues de Saint-Victor [1]. Une des cimes de l'illumination chrétienne, était ainsi cette jouissance de Dieu qu'on atteignait par un amour issu de la contemplation intellectuelle [2].

Un torrent de feu, issu de ce foyer mystique se répand en Occident. Nulle part l'enivrement n'est plus total que dans saint Bernard. Pour lui, la contemplation touche, subodore, goûte Dieu, comme par un contact, un odorat, un goût immatériel [3]. Mais il est vrai que personne plus que lui n'a répudié les « arguties » de Platon, les « subtilités » d'Aristote. La justification de l'âme, pour saint Bernard, se passe dans une région tout affective. Devant Celui dont les archanges couvrent de leurs ailes les pieds et le front, une seule attitude convient : la contrition, le baiser que notre humble angoisse dépose sur ses pieds voilés. Mais le cœur de Dieu est visible même à l'homme. Par un abandon croyant, où se perd toute crainte, l'âme aimante se sent soulevée peu à peu jusqu'à la sanctification tendre où s'évanouit la majesté divine, pour faire place à la vision du Dieu qui s'est fait homme, digne lui-même de compassion afin que nous pussions l'aimer. Par là saint Bernard est le vrai continuateur de saint Augustin. Telle est la tradition chrétienne qui arrive jusqu'à Luther.

Or, quand elle le touche pendant cette méditation assidue où il lit la Bible, saint Paul, saint Augustin, saint Bernard, les mystiques allemands, quelles fibres émeut-elle en lui? A leur insu, tous les chrétiens habitent une région de l'âme définie déjà par les livres saints. Ils sont loin de savoir comment l'exégèse délimite ces régions diverses. Qu'ils le sachent ou non, ils vivent ou croient selon la loi mosaïque, ou selon la prédication des Prophètes; ils se retirent dans l'ascétisme civique de saint Jean-Baptiste, se consolent dans la pleine lumière sereine des Béatitudes annoncées par

1. Hugues de Saint-Victor, *Summa sententiarum*, tract. II, cap. 1. (Migne, *Patrol. lat.*, t. CLXXVI, p. 79.)

2. On se souviendra de la pensée de Mallebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, éd. Jules Simon, 1884, p. 88, 4e entretien, § 17 : « Nous naissons pécheurs et corrompus, ... tout à fait indignes de *penser* à Dieu, de l'*aimer*, de l'*adorer*, de *jouir* de lui ».

3. Saint Bernard, *De consideratione*, V, 2, 4 (Migne, *Patrol. lat.*, t. CLXXXII, p. 790)

Jésus, sont gagnés par l'ivresse de la Pentecôte ou vivent dans la foi visionnaire de Paul. Ils pensent sincèrement que leur croyance s'alimente de toute la Bible. Rien n'est plus rare. On ne peut donner le sens mystique à qui en manque. On ne peut retenir dans la simple croyance quiconque a soif de l'intuition immédiate. Les âmes qui sentent suspendues sur elles la rigueur de la loi divine peuvent-elles concevoir la douceur de la grâce? A vrai dire, dans les Écritures, on distingue diverses stratifications. Non seulement les doctrines n'y sont pas d'accord; plus profondément, ce sont des réalités spirituelles différentes qui nous y sont offertes.

Les lumières de l'esprit pour arriver jusqu'à nous traversent divers milieux plus ou moins opaques. Elles nous arrivent colorées par l'enseignement qui nous les transmet, réfractées par notre propre nature affective et mentale. La vérité religieuse est pour chacun des chrétiens un fragment de texte filtré par une tradition, et vivifié par sa propre vie. De l'inspiration que recèlent les livres saints, interprétés par Luther à la lumière de saint Augustin et de saint Bernard, qu'est-ce alors qui revit vraiment en Luther? Il en subsiste la part que la tradition dans la forme où elle lui est parvenue et la part que sa propre, fougueuse et obscure nature, ont laissé pénétrer jusqu'à la conscience claire.

Les deux cimes les plus hautes du Christianisme médiéval, celle de la contemplation sceptique et celle de la spéculation, Luther s'est refusé à les gravir. Il y sentait le vertige le prendre. Son émotivité maladive n'était que trop disposée aux visions : mais il a vu Dieu moins souvent que le diable. Il n'y a pas à lui reprocher ces autosuggestions qu'il a partagées avec des siècles. Il faut incontestablement lui savoir gré de s'en être défié. Mais ce démon, dont il redoutait les subterfuges omniprésents, qui le traquait jusque dans l'Église où il prêchait, qui s'accroupissait sur la fontaine de sa cour et fouillait de son groin, sous forme de sanglier, les gazons de son verger, comment savoir s'il ne prenait pas aussi parfois des formes d'anges et de saints, ou la figure du Christ lui-même? Ce qu'un moderne aurait redouté comme une forme de névrose, Luther, par un instinct robuste, le redoutait comme un piège du Malin, habile à troubler les sens et le vouloir des faibles hommes. Il n'ose pas contester l'inspiration des grands initiés. Mais peut-être les croit-il moins grands que le catholicisme ne les a faits. Il met Dieu si haut qu'il ne le juge pas beaucoup plus accessible aux plus

grands saints qu'au commun des hommes. Il estime qu'il faut aux chétifs individus que nous sommes des garanties qui certifient l'authenticité de la révélation dont nous faisons notre aliment. Il y faut un réceptacle plus pur que l'âme humaine. C'est pourquoi la vision extatique ne se suffit pas. Si l'extase est je ne sais quelle brusque émergence du subliminal dans la pleine conscience avec un accompagnement d'euphorie, Luther a refoulé autant qu'il a pu ces explosions puissantes et suspectes. Cette présence directe de Dieu, placé en présence de l'âme, obligé de franchir tout l'abîme entre le fini et l'infini. comment l'homme n'en aurait-il pas le vertige? Luther ne croit pas que Dieu se donne ainsi d'une prise directe. Dieu s'ouvre à nous, par toutes ses créatures. Celui qui serait un vrai initié discernerait la nature divine dans chacune d'elles : *Omnis creatura est parabola et plena mystica eruditione*[1]. Mais l'autre intermédiaire entre Dieu et l'âme, c'est la parole divine faite pour être entendue d'elle et la gagner.

Cette parole suppose l'intelligence naturelle et logique : en ce sens Luther est disciple de Paul. Car cette intelligence n'est pas opposée à l'Écriture. Mais s'il s'agit d'une pensée naturelle, non illuminée par l'esprit de Dieu et qui veut saisir l'essence divine par ses propres clartés, comme est celle d'Aristote, Luther la répudie comme opposée aux Écritures. La doctrine qui surgit au XIIe siècle, et qui considère Aristote comme un « précurseur de Jésus dans l'ordre de l'intelligence naturelle », tandis que Jean-Baptiste fut son précurseur dans l'ordre de la grâce, Luther en a l'horreur. Car il sait l'obstination et la superbe de cette raison, si étrangère au sens de l'Écriture[2]. Luther a connu cette science scolastique. Il l'a scrutée. Il en a douté. Il l'a finalement rejetée. L'édifice aristocratique de Anselme, d'Abélard, d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, il n'a pas voulu l'habiter. En cela, il est l'allié des mystiques du Moyen Age les plus antiintellectualistes. Saint Bernard n'est pas plus méprisant que Luther pour les philosophes « auxquels il vaudrait mieux répondre à coups de gourdin sur la bouche que de les réfuter par raison ». Ainsi quand le Tentateur le mène sur cette haute cime spéculative, d'où l'on croyait

1. Luther. Éd. d'Erlangen, III, 560.
2. Luther, Dann do ist muglicher, das man ein Esel lesen lehre... So will's gott haben. Je reichsinniger Vernunft, je armsinniger Verstandt der Schrift. *Commentaire du Psaume 110*. Éd. d'Erlangen, IX, 187.

apercevoir l'empire entier de l'intelligibilité. Luther se détourne de lui, comme il refusait de le suivre sur la cime de la contemplation mystique.

Il ne reste plus alors que la région moyenne de l'*entendement* appliquée à une *Parole* reçue dans la *croyance*. Ces trois termes sont indissolublement unis chez Luther. Ils constituent une psychologie religieuse de l'homme et aussi une doctrine de Dieu. Dans l'ordre de la connaissance, cette psychologie de l'homme précède. La croyance ou la Parole de Dieu entendue nous mène à savoir ensuite pour une part l'essence de Dieu. Mais dans l'ordre de l'être, notre connaissance de Dieu est conditionnée par cette essence divine. Au point de vue de l'essence, le Verbe est intérieur à Dieu. Il existe dès que Dieu se parle à lui-même. Il sort de Dieu, incarné, pour parler aux hommes. Ce Verbe a vécu parmi nous humainement. Mais il ne cesse pas de vivre dans l'Écriture qui retrace toutes les paroles prononcées par le Jésus historique. Il y était déjà présent avant même que Jésus naquît [1]. C'est pourquoi Luther multiplie, quand il parle de l'Écriture, les métaphores d'une tendresse presque franciscaine, l'appelant un « soleil qui luit pour les saints », un reflet « argenté qui argente l'âme croyante », un « nid très doux », où l'on peut trouver Christ.

Rien de cela n'est neuf. Il ne manque pas dans saint Augustin de formules où l'Écriture passe pour la seule autorité, la seule norme, la seule règle [2]. Mais saint Augustin ne l'avait pas emporté dans l'Église. Aucune des traditions diverses de l'Église catholique n'admet que la Bible seule contienne toute la vérité, ni surtout la Bible interprétée par la croyance individuelle. Du catholicisme au luthéranisme, là est le désaccord flagrant.

L'Écriture interprétée par elle-même est, pour Luther, cohérente en son entier. En face de l'humanisme d'Érasme, qui ne découvrait de cohérence que dans saint Paul, ce sera la thèse des luthériens orthodoxes toujours. C'est donc que la cohérence vraie n'est pas celle qui se révèle à l'entendement pur. L'entendement est nécessaire. Il ne nous éclaire pourtant que s'il est allumé par la foi. Se faire humble, éteindre en nous tout orgueil, voilà qui prédispose l'entendement à comprendre. L'intelligence naturelle saisit le sens

1. Luther, *Sermon de 1514* : « Ego non intelligo *usquam* in Scriptura nisi Christum crucifixum ».
2. Saint Augustin, *De doctrina christiana*, II, 42.

littéral de l'Écriture. C'est la part qu'il faut lui faire pour éviter la glossolalie délirante. Par contre, l'intelligence ne saisit pas le lien des paroles saintes. Ce lien n'apparaît qu'à la foi. Par elle seulement le Verbe, c'est-à-dire Jésus, est « sensible au cœur ». Par la Parole crue, et comprise par la foi, l'âme se fait identique à Jésus, c'est-à-dire au Dieu tel qu'il se pense et se parle par l'amour. Il n'est pas d'autre révélation. La transposition augustinienne est prise à la lettre chez Luther. Il y a une région de l'existence divine où l'homme ne pénètre pas. La seule région où il puisse pénétrer est celle de la révélation. Le « Dieu caché » (*Deus absconditus*), qui trône dans sa majesté redoutable ne nous est de rien. Il est inconnaissable et au-dessus de nous : *Quod supra nos, nihil ad nos.* Ce n'est pas ce Dieu-là qui nous a délivrés des affres de la mort. Le Dieu qui a rapport aux hommes est celui que révèle la Parole, le Verbe incarné qui se fait entendre encore dans les Écritures. C'est lui qui a pleuré sur les impies. Sa Parole nous est intelligible par la Foi. La vie religieuse a donc quitté le plan de l'émotivité extatique et de la raison spéculative. Elle est toute transportée dans le vouloir et dans le sentiment.

Adolf von Harnack a parlé d'une « réduction », qu'aurait subie la religiosité catholique dans le luthéranisme. Ce n'est pas une formule inexacte; mais au lieu de décrire le fait social qui s'est passé, elle ne décrit que le fait psychologique. Ce qui a eu lieu, c'est un changement dans la hiérarchie des facultés de l'âme qui sont chargées d'explorer ou de recevoir le divin. La connaissance de Dieu n'est pas seulement découronnée : elle est renversée en son contraire. Elle n'est plus acquise par une émotion suprasensible, qui s'empare de nous sur un Tabor environné des lueurs de la transfiguration. Elle n'habite plus l'édifice aristocratique de la philosophie savante. Elle loge dans des facultés réputées subalternes. Elle avance par d'humbles et solides vouloirs. Elle est à cause de cela accessible aux plus simples. Ils y sont mieux prêts que les aristocrates de la pensée. On exige d'eux une foi sans flamme et sans initiation profonde, mais sans tremblement. Des qualités plébéiennes de fidélité, de soumission à l'invisible chef qui nous prêche une croisade éternelle, décident seules du salut. Il n'y a plus de chefs humains pour une telle démocratie en marche. La foi de Luther n'est pas révolutionnaire en ce qu'elle serait neuve; mais en ce qu'elle substitue, dans la connaissance divine, un ordre inverse à l'ordre traditionnel établi.

II. — La révolution dans l'Église.

C'est un problème sociologique grave que de savoir si Luther peut, avec cette foi subalterne, à qui manquent les inspirations sublimes et les vérités d'une raison supérieure, construire une église. Le Christianisme ne subsisterait plus sans la croyance en une grâce indépendante du moi, en une substance de vie, qui alimente et crée les individus, et sans laquelle ils seraient rayés de la vie éternelle, c'est-à-dire de toute existence. Mais cet aliment de vie, selon le catholicisme, est dispensé par une institution sociale, l'Église, où Dieu est directement présent, et qui est une instance d'universelle et absolue vérité. Luther n'a pas cru détruire cette institution. Il a cru en restaurer le sanctuaire, caché derrière tout un édifice surajouté de pompe séculière et de mensonge doctrinal. Encore n'a-t-il pas tout de suite découvert toute la triple circonvallation, les « trois murailles » derrière lesquelles se défendait la « fausse Église »[1].

La difficulté contre laquelle il luttait lui apparut avec netteté plus tard. Cette difficulté est d'un autre ordre que la vérité intrinsèque de son dogme. Son dogme pourrait être véritable et néanmoins incompatible avec une Église. La vérité religieuse pourrait être celle que le luthéranisme enseigne, et il serait concevable pourtant que cette vérité ne pût servir à organiser une société ecclésiastique. S'il y a un fait historiquement établi, c'est que Jésus n'a jamais voulu fonder une Église comparable à celles qui se réclament de lui aujourd'hui. Le problème d'histoire sociale qui a surgi à propos du Christianisme primitif, est de savoir comment ont pu se développer des Églises chrétiennes, au sens où nous les entendons. Il faut déterminer en particulier si l'Église luthérienne diffère de l'Église catholique dans sa forme, comme elle en diffère dans sa foi; et si le changement de forme a revêtu un caractère révolutionnaire.

Les « trois murailles » que Luther a cru renverser sont le *sacer-*

1. Encore dans les *Decem præcepta* (1517) il enseigne que les évêques et les prélats sont les « yeux du corps de l'Église » : quand ils voient, le peuple voit (*Werke*, éd. d'Erlangen, t. XXI, 205, 207). Le changement se produit entre 1517 et 1520, dans les ouvrages intitulés : *Resolutio supra prop. XIII. De potestate papæ* (1519); — *Von dem Papstum zu Rom*; — *An den christlichen Adel deutscher Nation*; — *De captivitate babylonica Ecclesiæ*, tous trois de 1520.

dotalisme, les *pouvoirs* que s'attribue l'Église catholique, et la *tradition* historique sur laquelle cette Église se fonde. Ces trois murailles s'effondrent ensemble, dès lors que par la foi l'âme du chrétien est entrée en relations immédiates avec le Dieu révélé et s'est mise en état de recevoir de lui ses grâces par une intimité directe. Ceux qui ont été initiés par Jésus au cœur, à la volonté et aux œuvres du Père, qu'attendraient-ils encore d'une Église? Ils sont de ces hommes dont il est dit que la royauté et le sacerdoce leur appartient [1]. Ils ont la *royauté*, parce que dans la pire oppression du corps, ils peuvent faire tourner à bien pour leur âme toutes leurs souffrances matérielles et la mort même, et qu'en ce sens ils sont maîtres de l'univers physique. Ils ont le *sacerdoce*, parce que leur intercession pour autrui est un acte de prêtrise; et que, dans cet acte, ils sont maîtres de Dieu même, qui exauce leurs prières. Or telle est la condition de tous les chrétiens.

Cet enseignement ne conteste pas seulement la primauté du pape et l'infaillibilité des conciles. Il conteste que l'état ecclésiastique soit différent de l'état laïque. Il n'est pas vrai, pour Luther, que le prêtre soit marqué d'un *caractère indélébile*, qu'il appartiendrait à l'Église seule de lui imprimer. L'hostilité de Luther contre la philosophie et contre le mysticisme médiéval se retrouvent ici. philosophiquement, dans le catholicisme médiéval, l'Église est à concevoir comme un *universal* : elle n'est pas seulement une *idée*, mais un *être* répandu dans tous ses membres. Il y a une substance d'Église répandue dans tous les chrétiens et qui les fait chrétiens. Le chrétien est comme le sujet ou le *petit terme* d'un syllogisme, dont l'Église est le *grand terme*. Ce sujet, l'âme chrétienne, est enfermée dans l'Église, par un *moyen terme*, qui est l'autorité ecclésiastique interposée entre cette âme et l'Eglise. Mais cette vérité philosophique descendue jusqu'à cette âme, est grâce vivante, dont l'autorité sacerdotale est médiatrice et dépositaire.

Rien de tel chez Luther. La logique du syllogisme est en pièces chez lui; et il n'y a pas d'autre médiateur que Christ. Toute vérité religieuse porte en elle-même son indice d'évidence pour la foi. C'est pourquoi les marques sacrées, apposées sur les choses saintes par

1. Saint Pierre, 2, 9. « Vous êtes la race élue, vous êtes sacrificateurs et rois... » Nous n'avons pas à nous occuper ici des questions d'authenticité qui se posent pour la 1re épître à Pierre. Luther traduit : *Ihr seid in priesterlich Kœnigreich und ein kœniglich Priestertum.*

un sacerdoce qui prétend intercepter entre Dieu et les âmes croyantes les sources des grâces, lui paraissent attester non la réalité substantielle du divin, mais un nominalisme d'erreur. Toute chose, qui n'est pas la grâce elle-même, la joie du cœur illuminé par la croyance, ne peut être que symbole. Encore y a-t-il des signes de la vérité. Les onctions, les tonsures, les ordinations, les costumes du sacerdoce catholique sont des symboles vides. Ou plutôt, comme il y a chez Luther un obsédant cauchemar qui ne le quitte jamais, à savoir que l'Antéchrist en personne s'est assis sur le trône pontifical romain[1], tous les gestes, tous les insignes, toutes les dénominations de la prêtrise catholique sont des oripeaux d'usurpation, des prestiges démoniaques, tout un verbalisme maléfique.

A ce réalisme prétendu qui masque un nominalisme de mensonge, Luther oppose un nominalisme de vérité, où les symboles recouvrent les réalités individuelles qu'il croit sûres et irréductibles. Mais peut-il y avoir une Église, s'il n'y a que des âmes individuellement unies à Dieu? Socialement, ce fidéisme individuel qui fait de tous les croyants « des fils de rois égaux », n'est-il pas dissolvant, comme l'ancien mysticisme catholique lui-même? Ce peuple de croyants égaux dans leur joie du cœur ne sera-t-il pas indiscipliné comme la foule atteinte de glossolalie, à la première Pentecôte? Cette difficulté n'avait pas surgi chez Luther pour la première fois. Les Cathares aussi rejetaient la prêtrise. L'apostolat de leurs ascètes était le seul sacerdoce reconnu d'eux. Le *consolamentum*, la faculté de porter le réconfort divin aux pécheurs, ne venait pas d'une ordination ecclésiastique, mais leur paraissait attachée à la perfection des propagandistes[2]. Les Vaudois de France et des plaines lombardes admettaient l'égalité de tous les croyants[3]. Mais les pauvres ascètes errants, qui secrètement s'occupaient des âmes, leur paraissaient seuls investis du pouvoir de délier les âmes dans la pénitence. Wyclef aussi avait voulu une communauté pauvre, sans hiérarchie, où Christ aurait été le seul chef, et où la prêtrise, dont les inspirés seuls auraient eu la fonction, n'était dévolue aux inspirés que pour le temps où l'esprit de l'apostolat les saisissait. Ce fut la doctrine reprise par Jean Huss,

1. Cette croyance était hussite. Elle remontait à Wyclef, *De ecclesia*.
2. Voir Charles Schmidt, *Histoire et doctrine de la Secte des Cathares*, 1849, t. II.
3. Voir Gioacthimo Volpe, *Eretici e moti ereticali del XI al XV secolo, nei loro mocivi e referimenti sociali* (*Rinnovamento*, juin, août, octobre 1907). — Doellinger, *Beitræge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 1890.

et par les taborites de Bohême notamment, qui envoyèrent d'ardents émissaires en Allemagne. C'est cette doctrine qui convainquit Luther, lorsque après la dispute de Leipzig, il lut le *De ecclesia* de Huss. Ce n'est donc pas par la nouveauté que Luther est révolutionnaire là encore[1]. La difficulté est de savoir comment il a pu vaincre son scrupule des premières années, où l'hérésie des Hussites lui avait semblé le type même de la « destruction préméditée de tout ce qui est sacré[2] ». A vrai dire, il y a ici un problème où la conception de l'Église, c'est-à-dire la conception sociologique, touche à la croyance métaphysique. Les religions évoluées et les Églises se trouvent différer comme les systèmes de philosophie. Il y a des philosophies, des religions et des Églises qui croient l'ensemble métaphysique antérieur dans l'existence et la dignité aux êtres individuels qui y ont leurs racines. Il y a, en regard, des philosophies, des religions, des Églises qui croient les âmes individuelles irréductiblement distinctes, et aux yeux desquelles les ensembles sociaux où plongent ces âmes dès leur naissance sont une œuvre mentale tissée par tous ces individus, vivants et morts, qui les joint par des actions et réactions multiples, leur survit à tous et s'impose par héritage aux derniers venus. Entre les deux systèmes, poussés à bout, il n'y a pas de conciliation possible. C'est pourquoi le catholicisme, tient la conception individualiste du salut et de l'existence des âmes et la conception nominaliste du groupe social, c'est-à-dire de l'Église, pour nécessairement hérétiques. Peut-être même est-ce là la définition de l'hérésie. Mais dans l'hérésie y a-t-il encore une Église?

Il y a encore une Église, si dans la diversité irréductible des âmes il persiste une unité. Or, non seulement, pour Luther cette unité persiste, elle se parachève. L'unité de l'Église ne peut pas être celle du mensonge unanime propagé par l'Antéchrist. Elle vient de l'accord des croyants sur les vérités qui leur apparaissent aux moments où la révélation leur est lumineuse. L'Église est la communion des saints ; et sur les vérités aperçues et crues par ses saints, elle ne peut errer. Cela est vrai du moindre croyant. Et le moindre croyant, en qui vit la flamme de l'inspiration, peut avoir raison

1. Érasme a donc eu raison d'écrire au sujet de ce manque d'originalité dans Luther : « Si tollas..., quæ illi conveniunt cum Joanne Hus et J. Wyclevo aliisque nonnullis, fortasse non multum restabit, quo veluti proprio glorietur ». *Purgatio adversus epistolam non sobriam Lutheri*, 1532. (*Opera*. Ed. de Leyde, 1702, t. X, p. 1555.)

2. Luther, *Commentaire sur l'Épître aux Romains de 1515-1516*.

contre un Concile. « Les choses chrétiennes ont pu périr dans le cœur des évêques et des savants. La vérité est restée dans quelques cœurs de pauvres paysans [1]. » L'Église est infaillible. Seulement, où est l'Église? En Israël, tandis que les rois, les prêtres, les prophètes étaient infidèles, il était resté sept mille justes. Ils formaient donc l'Église. Dieu peut laisser les plus grandes Églises aller leur chemin d'erreur; et il peut maintenir son Église parmi ceux qui sont brûlés comme Jean Huss. Des Conciles entiers peuvent faillir; et même au Concile de Nicée, il n'y a pas eu une âme qui eût « quelque saveur de l'esprit divin [2] ». L'Église est partout où il y a l'esprit du Christ: et quelquefois un seul homme peut avoir reçu, comme dit l'apôtre Paul, les *prémices de l'Esprit* (Rom. 8, 23). De ce frêle rameau, l'Église peut renaître [3], comme par bouture, quand le tronc principal est mort: *Quilibet christianus est spiritualis a spiritu Christi.* Mais l'authenticité et la pureté de cette inspiration, à quoi la reconnaître? Il n'y a plus d'organisation sacerdotale qui infailliblement montre le chemin du ciel : *Das kann kein Mensch tun, sondern Gott allein* [4]. Or, le signe auquel nous reconnaîtrons en nous et en autrui cette authenticité de l'inspiration, « c'est que l'âme inspirée est à ce point saisie de la vérité, que, plutôt que d'y renoncer, un homme aime mieux mourir [5] ».

Cette certitude, qui s'affirmerait même dans le martyre, n'est pourtant que le signe intérieur le plus sûr et celui que le démon peut contrefaire le moins. L'Église toutefois demande l'unité, et non seulement l'enthousiasme. Pierre et Paul avaient trouvé l'unité, l'un dans la vision du Ressuscité, l'autre dans cette vision de Damas qui ne le quittait pas. Luther trouve l'unité dans l'Écriture : cela semble un lointain contact avec le divin. Il suffit pourtant que le texte sacré préexiste pour que du même coup l'Église soit préexistante à ses membres. Elle les appelle à la vie divine par la magie attachée au Verbe divin. Elle est, en ce sens, indépendante des conversions individuelles qu'elle produit. Cette Parole, c'est le Verbe même, incarné une deuxième fois, dans le texte sacré. La force divine de Jésus y est présente. C'est pourquoi l'illumination

1. Luther, *Contre Emser*, 1521. Éd. d'Erlangen, XXIV, 57.
2. Luther. Éd. d'Erlangen, XXVIII, 141 et suiv.; XXII, 184-186.
3. Luther, *Von aufrührerischen Geist.* Éd. de Weimar, XV, 216 et suiv.
4. Luther, *Von weltlicher Obrigkeit.* Éd. de Weimar, XI, 268.
5. Luther, *De instituendis ministris Ecclesiæ.* Éd. de Weimar, VII, 704 : « Wenn du frei und sicher schliessen kannst », und sagen : « Das ist die rechte und lauter Wahrheit, darauf will ich leben und sterben. »

qu'il allume ne peut être un prestige mensonger. La foi qui s'est donnée et appuyée sur le Christ présent voit s'allumer tour à tour d'une lumière fulgurante de vérité toutes les lettres du saint Livre. Elles se rejoignent : elles font un tout intelligible. Et les révélations échues à chacun se rejoignent aussi en un ensemble de croyances vraies. Ceux qui échangent ces révélations diverses en sentent bien l'accord profond. Il n'est pas besoin, pour qu'il se manifeste, d'une médiation sacerdotale romaine. Quand il y a *foi* en ce Christ unique, *prédication* de cette parole unique, *sainteté* en lui, il y a Église. D'humbles gens, « des meuniers, des jeunes filles, des enfants de neuf ans[1] », peuvent apporter cette foi qui garantit l'interprétation pure et inspirée de l'Écriture et assure la conduite pure et sainte. Ils reconstruisent ainsi l'Église, ne fût-elle plus au monde. Et fussent-ils séparés de mille lieues, ils sont un spirituellement.

Ainsi la soudure entre les âmes individuelles se fait chez Luther, parce qu'elles sont habitées toutes par l'incarnation littérale de Dieu dans la Parole ; tandis que dans le catholicisme elle se faisait, parce qu'elles habitaient toute dans l'incarnation sacerdotale de Dieu, l'Église hiérarchisée. L'unité substantielle de l'Église, est, dans les deux confessions, assurée par le Christ présent. Mais il n'est pas présent sous les mêmes espèces. L'Église de Luther est, comme on l'a dit, « invisible ». Le lieu qu'elle habite est indifférent. En faire partie ou en être exclu, cela ne se décide pas sur des caractères extérieurs, comme d'obéir au pontife romain. Le Christ vit en elle : autant dire qu'elle vit seulement dans le Christ. Invisible en son essence, elle se reconnaît pourtant à des signes; car toute réalité spirituelle a besoin de nous parler. Les deux signes auxquels se reconnaît l'Église, sont la *prédication de l'Évangile* et les *sacrements*, le baptême et la Cène.

Ce ministère de la parole et celui qui dispense le sacrement appartient à tous. *Das Predigtamt ist Aller*[2]. Mais la foule délègue celui qui lui paraît avoir les meilleurs dons. Cela suffit, avec l'imposition des mains, et une prière, pour que la communauté ensuite lui doive une libre obéissance. Car il est notre bouche à tous, et la communauté enseigne avec lui[3]. A son tour, si le délégué au ministère se

1. Luther, *Predigten*. de 1522, n° 52 (21 oct.). *Vom Glauben und Werten*. Éd. de Weimar, t. X³, 359.
2. Luther. Éd. d'Erlangen, XXVIII, 33; XXXI, 349; XL, 172.
3. *Kurze Auslegung über die 23 ersten Psalmen*. « Reipublicæ vocem Dei vocem esse existimebis et parebis. » *Ibid.*, XL, 171.

sent faiblir, il rentrera dans la multitude. Mais en dispensant la parole, il nous scelle aussi des signes qui nous accueillent dans la communauté et maintiennent cette communauté. Il nous baptise, c'est-à-dire qu'il nous donne à penser qu'un baptême spirituel, une destruction en nous du vieil Adam, se poursuit toute la vie, jusqu'à ce que l'homme même tombe en poussière. Et il nous donne le sang et le corps, pour figurer Dieu et ses saints, le corps même de l'Église, sauvée par le sang, c'est-à-dire par la douleur divine. Ainsi se délimitent, par des marques matérielles, deux cercles : le cercle le plus extérieur des croyants, ceux qui ont reçu le baptême parfois dans l'inconscience infantile ; et le cercle intérieur, ceux qui consciemment délibèrent de rester dans la communion des saints, par la Cène. Mais la foi n'a pas besoin elle-même du sacrement. Elle est fortifiée, animée, améliorée par le signe sacramental. Aucune excommunication, aucune interdiction du sacrement ne prévaut contre la foi vraie. Chacun entre dans l'Église par une libre grâce de Dieu, envers et contre ceux-là mêmes qui voudraient le chasser.

Ces communautés existantes, Luther n'y voit que des noyaux provisoires. L'unité totale, c'est-à-dire la fusion des Églises et l'universalité de l'Église étendue au globe sont les fins lointaines auxquelles tend l'institution. Elle n'est pas parfaite d'une perfection comme celle que s'attribue le catholicisme. Mais il y a une perfection de ceux qui progressent. Toute la doctrine de Luther est eschatologique. Il s'attend à la fin du monde proche, et que présage déjà la présente dissolution. Le grand conflit de la Foi contre l'Incroyance, décrit par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, va s'engager à fond par le déchaînement du démon délié de ses liens. Ce sera pour demain sans doute, Luther le croit avec saint Paul. La Réforme universelle, dont la sienne n'est qu'une humble préparation destinée à nous garer de Satan, ramènera seule l'unité : elle ne viendra qu'avec cette fin du monde.

On pourrait dire ainsi que la doctrine de Luther sur l'Église est un centon de plusieurs hérésies et de plusieurs doctrines des Pères, mêlées aux thèses essentielles de Paul. Pourtant elle est révolutionnaire. Non seulement parce qu'elle repose tout entière sur la foi en ce cataclysme final, où surgiront les « dernières choses », et où les « premiers seront les derniers », parce qu'elle est comme chez Jésus et chez saint Paul, un Christianisme catastrophique. Mais parce que dans l'organisation de l'Église elle prépare toute l'organisation en

vue de cette catastrophe. Elle préfigure dans la vie spirituelle d'aujourd'hui ce renversement des préséances. Elle détruit toute autorité formelle, traditions, conciles, prêtrise. Elle abolit toute activité sainte d'ordre rituel. Tout sacramentalisme s'évanouit. La grâce divine ne s'attache pas par morceaux, et à des choses corporelles sanctifiées par des actes du sacerdoce. Il n'y a qu'une seule grâce, le Dieu vivant donné en entier. Elle est ouverte aux plus pauvres par l'interprétation humble de la Parole. Pour traduire en termes de psychologie contemporaine ce qui s'est passé, nous dirons que la vérité religieuse dans le luthéranisme, est envisagée comme si simple, et revêtue d'un éclat divin si rayonnant pour tous, qu'elle en devient vraiment humaine.

Bien que Luther ait beaucoup combattu les humanistes, c'est dans des colères irréfléchies; car, au fond, il les rejoint. Il est obligé de croire comme eux à une lumière qui illumine tous les hommes. Il ne la croit pas naturelle, comme les humanistes. Il la croit issue de la foi. C'est là une différence de plan psychologique, non de conception sociale. Luther aussi est obligé de penser qu'on reconnaît l'Évangile quand on le laisse libre. Il manifeste mieux sa puissance dans la lutte ouverte des libres croyants que sous la tutelle d'une corporation fermée. Il crée de lui-même des croyances identiques, et dès lors la fusion des âmes, malgré la variété des individus.

Cette notion serait la liberté même et la révolution en permanence, si Luther avait su la penser jusqu'au bout. Mais Karlstadt, Caspar von Schwenckfeld et Zwingli seuls parmi les Réformés de souche allemande ont osé pousser jusqu'à cette conséquence extrême. Et contre eux, Luther a fait appel au bras séculier. Il y a là sans doute une contradiction qu'il faut bien analyser. Elle tient à un fait social profond. Avec la notion de catholicité de l'Église, que Luther n'abandonne pas, et qu'il projette seulement dans l'avenir comme un idéal, a revécu aussi la notion du *corpus christianum*, c'est-à-dire de l'homogénéité totale de toute la civilisation chrétienne. L'autorité religieuse et l'autorité temporelle ne sont donc que deux aspects d'une même vie sociale. Si Luther a fait la Révolution dans la foi et dans l'Église, il doit la faire dans l'État et dans la société. S'il reste conservateur en ce qui touche au régime social et à l'État, si sa religiosité étrangère au monde en laisse subsister les abus ou les glorifie, ces abus finiront par corrompre sa doctrine religieuse elle-même. Au contraire, s'il s'établit, en dehors de lui, une doctrine qui, après avoir accompli la révolution

religieuse, sache aborder la révolution sociale et politique, elle fera la seule Réforme dont le monde se souviendra. Les libertés modernes ne pourront en effet venir que d'elle. Elles viendront donc des sectes religieuses combattues par Luther, tandis que dans les réactions modernes le catholicisme et le luthéranisme paraîtront complices dans une même coalition oppressive.

III. — Le conservatisme politique de Luther.

Luther a eu une notion très spiritualiste de l'Église. Comme il en fait, selon la formule de Jésus, le royaume de Dieu se réalisant, il ne lui donne qu'un chef spirituel, et qui est Jésus même, prêchant éternellement sa parole. Une telle Église ne connaît aucun régime de contrainte, aucune institution positive; pas d'autre sceptre que la prédication. L'idée d'un *droit ecclésiastique* est peut-être le plus effroyable monstre verbal, créé par la terminologie catholique. Comment y aurait-il un *droit* dans la région de la *grâce* divine? Voilà pourquoi parmi les livres brûlés par Luther sur la place publique de Wittemberg en 1520, il y a eu avant tout un traité de Droit canon.

En face de l'Église, cité de Dieu, se dresse donc tout l'édifice du droit positif, l'État, la cité du monde. Entre les deux il y a un antagonisme nécessaire, profond et métaphysique. C'est là un enseignement très profondément augustinien. Les habitants de la cité divine vivent dans cette humilité et dans cette obéissance, qui vient de ce qu'ils n'attachent de prix qu'aux choses du ciel. Dans la cité du monde, tout est superbe et désobéissance. Les hommes du siècle se battent pour ce qu'ils croient connaître, s'arrachent des lambeaux de domination. Or, ni la connaissance profane, ni la domination ne satisfont le chrétien. C'est pourquoi toute science du siècle se dissout pour lui dans le scepticisme qui vient pour lui de son éternelle certitude. Aucune conquête de pouvoir terrestre ne le tente. Les *nationalités* sont toutes des organisations de force, destinées à asseoir ou à étendre un pouvoir : chacune empiète sur les nations étrangères avec une cupidité insatiable armée de force. A quoi les chrétiens répondent : Πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν, καὶ καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη. Au milieu de cette cité des hommes, livrée aux déchirements sanglants, la cité de Dieu est un seul cœur.

De ce point de vue augustinien, quelle n'aurait pas dû être la sévérité de Luther contre l'État? Pour les Anciens depuis Platon et

Cicéron, l'État est une organisation du peuple selon la justice. Quelle justice cependant peut-il y avoir dans un État laïque, voué au règne du plus fort et à tous les démons immondes de l'égoïsme[1]? donner à chacun sa part, c'est-à-dire son droit, c'est aussi lui donner sa part de Dieu. Seul le respect des volontés de Dieu maintient les individus et les nations dans les bornes de la justice. Il n'y a pas de différence entre la justice civile et la justice divine, puisque la seule source de toute justice, c'est Dieu[2]. Ainsi dans aucun régime social séculier, il n'y a de justice puisque les cités de ce monde sont bâties en dehors de Dieu. Mais que reste-t-il des royaumes terrestres, une fois la justice ôtée, si ce n'est de vastes ensembles de brigandages[3]. Il faut donc dire que Rome même n'a jamais été une république vraie, puisqu'elle n'a jamais connu la justice. La cité de Dieu seule est la cité juste.

Pas de doute que ce ne soit là la doctrine dont Luther est parti. Quand il invective les princes, il s'inspire de la *Cité de Dieu* d'Augustin d'Hippone. Pourtant il sait toutes les concessions que dès l'Empire romain des nécessités vitales ont commandées même aux conciles. Il n'y a pas de justice au monde, mais il peut y avoir un succédané de la justice, la paix. Qu'il réussisse à l'imposer, l'État sera déjà relativement justifié. C'est la grave question de casuistique surgie dès Tertullien : « Un chrétien peut-il être un homme du siècle, et faire office et œuvre de gouvernement et de droit? » Or l'apôtre Paul répond : « Les princes sont ministres de Dieu. » (Rom., XIII, 9.) Comment pourrait-il interdire à un chrétien d'exercer un ministère divin?

Si le siècle était chrétien, il n'aurait besoin ni de l'Épée, ni du prince, ni du droit. Les chrétiens ont l'Esprit divin dans le cœur : Aucun droit ne peut être lésé, quand le précepte suivi par chacun est souffrir toute injustice, jusqu'au martyre, plutôt que d'en commettre une[4]. Ainsi les actes d'amour mûrissent dans la conduite chrétienne comme sur un bon arbre les bons fruits : il n'est pas nécessaire de les lui commander. Mais combien y a-t-il de chrétiens au monde? Et si les autres hommes, sous le nom de chrétiens, sont trop souvent des fauves, va-t-on les laisser se déchaîner parmi les

1. Augustin, *Cité de Dieu*, lib. XIX, 21.
2. *Ibid.*, I, 21.
3. *Ibid.*, IV, 4 : « Remota igitur justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? »
4. Luther, *Von weltlicher Oberkeit*, 1523. Éd. d'Erlangen, t. XXI, 66-69.

agneaux apprivoisés? Le prince est le dompteur qui mettra à la chaîne ces bêtes mauvaises. Le glaive étant la verge et la vengeance de Dieu, ne peut être que ruisselant de sang[1]. « Comme les ânes veulent des coups, ainsi la populace veut être gouvernée par la force : Dieu le savait bien[2]. »

On conçoit ce pessimisme. Saint Augustin, et avant lui Tertullien, en étaient remplis. Il est peut-être indispensable, pour dompter les fauves, qu'il y ait des belluaires. Le tout est de savoir si le métier de belluaire est chrétien : une fois de plus il s'agit de la destinée de l'idéal entrant dans le réel. Car si le christianisme ne peut être professé que par des chrétiens qui vivent dans le siècle, même pour cette courte durée qui nous sépare de la conflagration des mondes et du jugement, comment n'accepteraient-ils pas des lois du siècle ce qui est indispensable pour durer? Commander aux chrétiens de subir le martyre plutôt que de commettre injustice, c'est un principe qui ne résoud pas la question. Il n'y a pas de durée qui compte pour ceux qui, dès ce monde, vivent dans l'éternité.

Luther essaie de se tirer d'affaire par la distinction entre les devoirs des gouvernants et les devoirs des gouvernés. Si la république véritable est la cité de Dieu, il n'y règne que l'obéissance de tous à la volonté du chef invisible. Dans cette meurtrière et intarissable querelle qui met aux prises pour des proies matérielles et des honneurs les meutes déchaînées des hommes profanes, que font le prince et ses mandataires? S'ils n'y mettent bon ordre, autant dire qu'ils désertent? Telle une mère qui refuserait de défendre ses enfants contre les loups[3]. Mais Luther se simplifie la tâche sans doute par ces métaphores. Car il faudrait savoir ce que déciderait une mère obligée de tuer, le glaive au poing, ses enfants malfaisants pour défendre ses enfants innocents. Il ne suffit pas non plus de dire : le droit du glaive remonte à l'origine du monde, comme le prouve la menace de Dieu contre Caïn : « Je redemanderai votre sang ». Car le problème des origines ne peut se confondre avec les problèmes de la vérité éternelle, et la volonté permissive de Dieu, qui a laissé le monde se construire selon des lois naturelles, n'est pas la loi de l'humanité rachetée par Christ.

1. Luther, *Von Kauffhandlung*, 1524 : « Es soll und muss des weltlich Schwert rot und blutrünstig sein. » Éd. d'Erlangen, t. XXII, 212.
2. Luther, *Sendbrief vom Karlen Büchlein*, 1525. Éd. d'Erlangen, t. XXIV, 309.
3. Luther, *Commentaire de saint Mathieu*. Éd. d'Erlangen, t. XLIII, 137.

Il reste que le devoir est clair pour les gouvernés. Ce devoir est de soumission, sans qu'ils aient à avoir égard à la personne des gouvernants. Ceci dit qui est grave et qui mènera Luther à toutes les défaillances, on peut accorder que personne depuis Augustin n'avait parlé des princes avec autant de liberté. On ne peut pas faire à Luther le reproche de servilité devant les puissants. Il sait que depuis l'origine des choses, il y a eu peu de princes sages, encore moins de princes pieux [1]. Ils sont communément « les pires fous ou les pires gredins ». Tels quels ils sont les geôliers et les exécuteurs des hautes œuvres de la colère divine. Or, ces bourreaux sanglants et déments, Dieu veut cependant que nous les respections. « Nous logeons dans une hôtellerie où le diable est aubergiste et où toutes les mauvaises passions sont servantes. » On nous vole, on nous pille ; on souille notre honneur. Disons nous : « C'est le genre de cette maison [2] ». Il faut nous laisser battre et torturer, jusqu'à ce que le Seigneur nous appelle.

Dans cette grande discorde qui est la loi du siècle, c'est-à-dire du *coetus impiorum*, le glaive nécessaire peut abuser. Contre les égorgeurs, le chrétien ne doit pas élever de résistance. Leurs prévarications sanglantes sont le fait non de la fonction, mais de la personne. Contre la fonction, le chrétien est sans droits, puisque cette fonction est prévue dans l'ordre naturel qui est voulu par Dieu. Contre les personnes, il est encore davantage démuni, puisque la vengeance appartient au Seigneur. Il faut faire avec rigueur le bilan de ce qui pourrait périr si on se révoltait, de biens de l'âme ou de biens du corps, pour savoir si la cité de Dieu est intéressée à cette révolte.

Or, comment la cité de Dieu serait-elle menacée par les abus du prince? Un chrétien, par ces abus, peut perdre son bien, sa vie, sa femme et ses enfants. Rien de tout cela ne nuit à son âme, ni à l'âme de ceux qu'il aime. Dans cette société de discorde qui est le monde, le fléau le plus terrible, c'est la guerre : Elle aussi coûte des hommes probes, innocents, éminents. Un tyran est aussi un fléau. Mais il vaut mieux que la guerre civile, que sa tyrannie même réprime. En face des péchés du prince, que le peuple aime à signaler seuls, mettons les péchés du peuple. Un gredin peut être nécessaire pour mettre aux fers cette bande de malandrins. Acceptons que sa brutalité nous frappe par surcroît : nous ne sommes pas si innocents

1. Luther, *Von wellticher oberkeit*. Éd. d'Erlangen, t. XXII, 90.
2. *Id.*, *Commentaire de l'Évangile selon saint Jean*. *Ibid.*, t. L, 349.

que nous n'ayons besoin de verges divines pour nous châtier[1].

Cette brutalité criminelle, le prince à son tour en répondra. Personne n'échappe au châtiment, pas même les rois. La vengeance viendra par la guerre ou par la révolte. Mais ce n'est pas à nous à déchaîner cette révolte ou cette guerre. Nous n'avons pas mandat de punir. Nous ne sommes pas arbitres entre les princes et nous. Car dans ce procès, nous sommes parties et non juges. Nous ne pouvons pas reprocher à l'autorité d'avoir enfreint les lois qu'elle a elle-même édictées et juré d'observer. Car nous ne sommes pas sans reproches nous-mêmes. Le juge, c'est Dieu, pour elle comme pour nous; et il se prononcera au dernier jour[2].

Quelle que soit l'oppression dont nous souffrons, prions donc pour notre tyran, comme cette veuve qui priait pour la vie de son prince. Car le grand-père de ce prince, ne lui avait pris qu'une vache, le père trois autres, et le petit-fils cinq. Que n'aurait pris, pour finir, l'arrière-petit-fils? Il est aisé de changer l'autorité, plus difficile de l'amender. Cependant la plèbe est en quête, non d'améliorations morales, mais de nouveautés : Dogue déchaîné, auquel on fait bien de suspendre un gourdin au col, pour l'empêcher de se jeter sur les gens. Ce gourdin, ce sont les tyrans. A ceux qui sont tentés de plaindre le peuple, Luther conseille de voir le peuple de près. Qu'on le lâche une fois, ce n'est pas seulement les tyrans qu'il prendra à la gorge. Il assassinera à tour de bras, selon sa fantaisie. L'exemple de Guillaume Tell et des Suisses ne convainc pas Luther. Des chrétiens n'ont le droit de résister que par la parole de vérité. Ils n'ont le choix que de vaincre par elle ou de souffrir pour l'amour de Dieu[3].

On conçoit alors la sévérité de Luther contre les pauvres paysans insurgés en 1524. Ils s'étaient levés en masse, en Hégovie, derrière leur très pur apôtre Hubmaier. Ils avaient le programme agraire le plus modéré. Ils prétendaient abolir le servage comme antichrétien[4].

1. Luther, *Ob Kriegsleut....* Éd. d'Erlangen, XXII, 262.
2. *Ibid.*, 265.
3. *Ibid.*, 264 : « Es ist ein verzweicifelt verflucht Ding umb einen tollen Pœfel, welchen Niemand sowol regieren kann, als ein Tyrann. »
4. Luther, au contraire, dans son *Commentaire au IIe livre de Moïse*, dit en toutes lettres : « Die Leibeigenschaft ist nicht wider das christliche wesen, und wer es sagt, der leugt.... Christus will die Leibeigenschaft nicht wegnehmen. Was fragt er danach, wie Fürsten und Herrn regieren? » (Éd. d'Erlangen, XXXV, 233.) Cette interprétation de Luther est strictement conforme au christianisme primitif. La question se pose tout à fait comme celle de l'attitude de l'Église devant l'esclavage, qu'elle n'a contribué ni à atténuer ni à abolir. Voir Franz Overbeck, *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, 1875, p. 165, 167, 228.

Ils voulaient qu'on diminuât le cens, qu'on abrogeât nombre de corvées récentes et de droits abusifs. Ils croyaient que le gibier, le poisson, les oiseaux du ciel sont à tous et non aux seuls barons. Ils réclamaient une justice impartiale, un Évangile prêché purement, et le droit de choisir leurs pasteurs. « Voici le temps, disait Hubmaier, où Dieu ne veut plus tolérer la tyrannie des seigneurs séculiers[1]. » Thomas Münzer, en Thuringe, déclarait que « le droit du glaive appartenait à toute la communauté, sans qu'il y eût personne au-dessus des autres ». Voilà, pour Luther, son crime principal. Qu'ont fait les princes? Récolté des dîmes, des impôts, peut-être trop lourds. Eux, on prétend leur prendre tout, et leur fonction même, qui les érige au-dessus de la foule. On veut détruire l'ordre naturel, que les monarques seuls savent discipliner. Ce sera donc l'émeute sans fin; et s'il s'agit d'elle, toute pitié est de trop. Il faut « accourir égorger, tuer, assommer comme on assomme des chiens enragés[2] ». Si on en avait pendu un ou cent, quand l'émeute était à ses débuts, on en aurait épargné des milliers; et il y aurait eu une grande miséricorde dans cette impitoyable rigueur. Les gouvernés doivent assistance même au prince malfaisant. S'ils n'ont pas à approuver des lèvres l'abus du tortionnaire « leur bras doit rester immobile ». Et il faut subir le bûcher plutôt que de s'enhardir à une révolte.

Il ne manque pas d'interprètes pour trouver dans cette passivité devant le mal un état d'esprit essentiellement conservateur. Ce serait se méprendre. Si Luther retrouve ici une tradition, c'est la pure tradition chrétienne. Les sectes des plus audacieux mystiques, celle en particulier de Caspar von Schwenckfeld, professaient que l'Église n'a pour armes que l'amour, la prière, la certitude spirituelle de la vérité, et que les périodes de croissance de l'Église sont surtout celles où s'épanouit son martyre. S'il y a une doctrine révolutionnaire, c'est celle-là : car en affirmant que la nouvelle Pentecôte ne se réalisera pas sur terre, mais dans la patrie céleste, elle nous enlève la croyance au siècle. Or, le vrai conservatisme séculier n'est-il pas celui qui renforce les puissances séculières par une croyance qui les justifie? Ce crédit, Luther, quand il est dans la logique vraie de sa doctrine, le leur refuse. Ce n'est pas sans raison que Luther se vante d'avoir établi plus solidement qu'un autre la

1. Sur Hubmaier une monographie anglaise de Vedder.
2. Luther, « Sendbrief von der aufrührerischen Bauern », t. DXXVI. « Haue, steche, würge, schlage drein als unter die tollen Hund. » Éd. d'Erlangen, XIX, 307.

distinction entre l'Église et les pouvoirs séculiers et de l'avoir inculquée, mâchée, enfoncée comme un coin ».

Seulement, en refusant d'intervenir dans le jeu des institutions séculières, on les maintient par cette abstention même. Si toute besogne humaine est simple jeu « d'ombres chinoises » ; si derrière cette apparence, il y a les forces vraies, qui sont divines ; si derrière le satanisme même qui mène le monde, il y a Dieu[1], les pires abus sont justifiés. On trouvera dans Luther, explicitement, une théodicée du massacre et de l'oppression, pourvu qu'ils soient commandés par l'autorité.

Ainsi se trouvent aux prises, dans la doctrine de Luther sur les rapports entre la cité du monde et la cité de Dieu, deux principes. Pour Luther, l'État n'a pas à légiférer pour les âmes. Le pouvoir séculier ne peut ni engendrer la foi, ni vaincre l'incroyance. Il est donc vain de poursuivre l'erreur ou la dissidence doctrinale par le bras séculier : la force n'a pas de prise sur l'Esprit, sans quoi « les bourreaux seraient les meilleurs docteurs[2] ». Ce que la parole de Dieu ne réussit pas à faire, en matière de foi, le glaive ne le fera pas, « dût-il remplir le monde de torrents de sang[3] ». Il y faut « un autre maniement » (*Es gehoert ein andrer Griff dazu*). La grande délivrance que Luther semblait apporter, c'est d'avoir discrédité cette doctrine pontificale qui fait du pouvoir spirituel un pouvoir d'autorité, qualifié pour faire appel aux autorités du monde. En cela le catholicisme mêlait les deux notions de l'Église et du pouvoir séculier. La cité divine se commettait avec la cité de Satan. L'innovation libératrice du luthéranisme à ses débuts fut cette foi en la liberté spirituelle conçue comme un fait irréductible. On peut interdire de prêcher l'Évangile dans une ville. Les croyants céderont la ville : et l'Évangile les précédera, comme l'étoile de Bethléhem[4].

Dans cette jeune période héroïque, où la Réforme se fonda, ce fut là l'espérance nouvelle : sa sublimité consista à montrer aux princes catholiques la vanité de leur cruelle inquisition. Ces princes s'asseyaient dans la chaire chrétienne, décidaient des livres à lire, de la croyance à prêcher. L'héroïsme était charmant et naïf de leur répondre, comme voulait Luther :

1. Luther, *Commentaire sur le Psaume 127* : « Der Welt Lauf... ist Gottes Mummerei, darunter er sich verbirgt, und in der Welt so wunderlich regiert und rumort. » Éd. d'Erlangen, XLI, 144.
2. Luther, *An den christlichen Adel*, 1520.
3. *Id.*, *Von weltlicher oberkeit*, 1523. Éd. d'Erlangen, XXII.
4. *Id.*, *Ermahnung zum Frieden*, 1525. Éd. d'Erlangen, XXIV, 279.

Cher Seigneur, je vous dois obéissance dans mon corps et dans mes biens.... Mais si vous m'ordonnez de croire ou de me défaire de certains livres, je ne veux pas vous obéir, car vous êtes alors un tyran, vous portez la main trop haut, vous ordonnez où vous n'avez ni droit ni puissance [1].

Cette résistance qui se refusait « à livrer Christ aux mains d'Hérode », et qui, plutôt que d'incliner devant une autorité séculière les choses de la foi, implore Dieu d'abréger notre vie pour ne pas faire assister à ce spectacle douloureux, nous montre cette Reforme luthérienne essayant de lutter avec les seuls moyens de pureté de l'esprit [2].

Mais il y a une cohérence fatale dans toute doctrine. La civilisation chrétienne est une, non seulement dans son idéal, mais dans sa pratique. Elle saisit tout l'homme, et toute la réalité sociale. Et la civilisation chrétienne, telle que l'histoire l'a faite, est autre que la doctrine de Jésus. Elle s'en éloigne de toute la distance qui sépare une doctrine qui renonce au monde et une doctrine qui veut le dominer. Si l'autorité est servante de Dieu, comment ne le servirait-elle pas par son pouvoir pénal? En droit canon, le pouvoir séculier a la garde des deux tables de la loi (*custodis utriusque tabulae*). Or, la première table commande le culte du Dieu vrai. La deuxième table défend les fondements sociaux eux-mêmes. Le pouvoir séculier, qui n'a pas de prise sur les croyances, a toutefois prise sur leur manifestation externe. Donner un scandale public par un enseignement qui méconnaît le Dieu vrai, ou qui répand l'idée qu'il n'y a pas d'autorité ou enfin qui soutient que toutes choses doivent être communes, biens, femmes et enfants, ce n'est déjà plus de l'hérésie, c'est de l'émeute. La mission pacificatrice de l'État lui commande d'étouffer la discorde en germe. Pour l'État, l'intolérance est un devoir, quand il s'agit de protéger l'enseignement du vrai. Il y a ici un dogme médiéval important qui intervient : Le pouvoir séculier gouverne le monde; mais c'est un pouvoir chrétien. Le prince est le membre principal de l'Église. Le devoir de résistance contre l'Incroyance peut aller jusqu'à l'écraser.

Ainsi, dans ces années prophétiques réputées si pures, où Luther ne veut que de la Parole pour tout glaive, surgit chez lui la jésui-

1. Luther, *Von weltlicher Oberkeit*. Éd. d'Erlangen, XXII, 89.
2. Luther, *Commentaire sur saint Jean*. Éd. d'Erlangen, XLVI, 177.
3. Allusion au communisme théocratique des Anabaptistes de Münster. Voir *Commentaire du Psaume 12*, 1530. Éd. d'Erlangen, XXXIX, 250.

tique tentation. Le simple croyant ne dispose pas de la force. Mais il a peut-être de l'action persuasive auprès des autorités porte-glaive. Il peut réchauffer le zèle de ceux qu'une prédisposition divine prépose à la garde de l'ordre, et que leur qualité de membres de l'Église oblige à protéger l'Église contre les tentatives brutales des mécréants. Après tout, c'est là l'inspiration du grand appel de 1520 à la noblesse allemande. C'est un cri de détresse qui appelle au secours les laïques. Devant l'infidélité flagrante de toute la prêtrise, et devant le scandale donné par le pape, les gouvernements sont sommés de « rappeler qu'ils partagent avec les prêtres le sacerdoce : Ils sont *Mitpriester*, *Mitgeistlich*[1]. La défaillance du clergé catholique et de la papauté, les saisit d'un grand devoir : celui de la réforme que le catholicisme s'est montré rétif ou impuissant à faire. Dans l'Église menacée de naufrage, les princes sont investis d'un *épiscopat de détresse* (*Not-Episkopat*). L'enseignement de l'Église étant adultéré au point de n'être pas réformable, le schisme s'impose. Il engendre des luttes pour les prébendes, les biens, les pouvoirs d'Église que le bras séculier seul peut apaiser. Pour tous le temps de la Réforme, la propagande réformatrice sera donc armée pour sa propre défense et pour la destruction de ses ennemis. Puis cette œuvre faite, et comme le but n'est pas de gouverner l'Église, mais de la réformer, la mission de l'autorité profane touchera à son terme : les temps seront venus où l'Église ne pourra être gouvernée par l'épée, mais par la Parole de Dieu.

On saisit aisément l'incompatibilité des deux séries d'idées qui se côtoient dans le même temps. Il y a eu de courtes années, deux ou trois peut-être, où le Réformateur marchait, ferme et dévoué, vers son sublime idéal. La Réforme a cru vraiment qu'il n'y avait pas dans le peuple chrétien deux classes : celle des initiés qui dirigent, et l'humble troupeau qui prie sans comprendre. Elle a cru à la royauté de tout le peuple. L'unité que le catholicisme imposait toute faite, d'en haut, formulée par les pontifes appuyés par la force, la Réforme a espéré qu'elle fleurirait d'en bas et du fond des volontés humaines. Elle les ensemençait par la parole; sa pensée vraie, c'est que la grande moisson croîtrait librement. Luther avait promis que le seul rayonnement chaud de la Parole la ferait lever. Tout à coup voici un sarclage brutal qui s'ajoute. Il faut émonder par le fer les mau-

1. Luther, *An den christl. Adel*, 1522 : Sintemal weltliche Herrschaft ist ein Glied worden des christlichen Kœrpers und geistlichen Standes....

vaises croyances; faire protéger par des gardiens jaloux et des chiens la récolte du vrai Dieu. Tout le pire catholicisme reparaît par cette doctrine empruntée au droit canon.

Tant qu'il s'agit de défendre le pauvre protestantisme naissant et sans force, contre le fanatisme ancien et les abus des pouvoirs établis, Luther prétend n'être l'apôtre que d'un Esprit qui parle aux Esprits. Puis, il espère enraciner la Réforme. Il cède à la tentation de vaincre. Mais comment le peut-il? Tout d'abord si la grande institution de l'Église romaine est dépossédée de son pouvoir, et de ses biens. Pour cela il faut la guerre, le guerre sainte. Toute guerre sans doute est criminelle, à moins qu'elle ne soit de légitime défense; et contre le Turc Luther a déconseillé la Croisade, bien que Soliman fût à Belgrade dès 1521. Il n'a cédé là-dessus que lorsque la marée musulmane battit les murailles de Vienne (1529). Il ne lui paraissait pas évident que le Turc fût plus corrompu, plus redoutable pour le Christianisme que le pape. Car le Turc n'était que mécréant, et le pape était diabolique. Il était donc certain pour lui que la première Croisade devait assiéger dans Rome l'Anté-Christ qui y gouvernait. Pour cela il fallait des princes solides sur leurs trônes : Il fallait étouffer toute émeute.

Le danger dans l'ordre politique se révélait le même que dans l'ordre religieux : celui de l'indiscipline délirante. La contagion mystique gagnait, depuis le jour (1521) où quelques étudiants et tisserands de Zwickau, qui prétendaient « avoir des entretiens certains et révélés avec Dieu » avaient soulevé la querelle de l'Anabaptisme. Le message belliqueux des Taborites de Bohême courait l'Allemagne, porté par des émissaires. Thomas Münzer n'admettait même plus, dans l'Église, qu'il y eût des prédicateurs consacrés : Il les traitait de « scribes de la lettre morte ». L'esprit ferait surgir de lui-même les prophètes. En même temps il menaçait le comte Albrecht de Mansfeld de la prophétie d'Ezéchiel, qui promet « la chair des hommes forts aux oiseaux du ciel et le sang des principaux de la terre à toutes les bêtes des champs ». Il écrivait à Ernest de Mansfeld : « Le Dieu éternel et vivant nous a commandés de te jeter du haut de ton trône. »

Ainsi l'insurrection sociale montait avec la contagion mystique. Les disciples de Melchior Hofmann, un Rotmann[1] de Münster ensei-

1. Rotmann, *Eine Restitution oder eine Widerstellung rechter und gesuender christlicher Lehr.* Münster, 1534; rééd. à Halle, chez Niemeyer, 1908, p. 17.

gnait que la Restitution promise par Dieu, et qui apportera la nouvelle et magnifique effusion des dons de l'Esprit dans une Pentecôte renouvelée, avait bien été commencée par Luther, mais ne pouvait être achevée que par les *indoctes*. Ils chasseront les luthériens comme ils ont brisé les papistes. Ce sont ces hommes qui fonderont la royauté théocratique et communiste de Münster. Cette insurrection des *indoctes*, Luther pressent qu'elle monte contre lui, accompagnée de la révolution sociale. Alors, dans un sursaut de peur, il scelle définitivement l'alliance de son Église avec les monarques.

Sur le gage matériel que Luther livre aux princes, tout est dit. Les monographies abondent sur la translation aux puissances laïques des biens de l'Église : En échange, les princes ont assuré des prébendes aux ecclésiastiques protestants. En dépossédant les diocèses et les abbayes, les princes luthériens sont devenus les évêques armés de l'Église nouvelle. Inversement les Églises luthériennes depuis lors sont encastrées dans l'État et dépendent de lui.

Ainsi s'est brisée la belle cohérence de la doctrine que Luther avait tirée de l'augustinisme. En principe, l'Église de Luther est une invisible collaboration des âmes, qui ont toutes reçues le sacre royal du Christ. Il n'y a pas de droit ecclésiastique qui lui assigne un souverain. Il n'y a de souveraineté que dans l'État. Elle y est le droit naturel du prince, appuyé sur la force; mais elle n'est qu'un droit naturel. Dans l'ordre spirituel, la Force n'a pas de place.

C'est pourtant devant cette Force que Luther à présent s'incline; et, plus encore, il collabore avec elle. Il avait prétendu inculquer avec sévérité, la distinction du spirituel et du temporel. A l'égard du service de Dieu, il détruit cette distinction[1]. Dans le patriarcalisme théocratique, fondé par lui, l'autorité spirituelle se joint à la temporelle. Au terme, il ne prend pas seulement pour alliée la force profane. Il la canonise. Le catholicisme avait fondé le papicésarisme. Luther fonde le césaréo-papisme. C'est du moins ainsi que Spener qualifie son œuvre[2]. Et personne ne s'est glorifié plus que lui d'avoir fait sentir aux princes cette vraie dignité qui est la leur et

1. Luther, *Commentaire au Psaume 101*, 1534 : « Gegen Gott im Dienst seiner oberkeit soll Alles gleich und gemenget sein, es heisse geistlich oder weltlich... sie sollen Alle im gleichen Gehorsam und gar durcheinander gemenget sein, wie ein Kuche. » Éd. d'Erlangen, XXXIX, 327.

2. Spener, *Theologische Bedenken*, 1680. Rééd. par Henricke, 1838, p. 449-456.

qu'il trouvait méconnue par les catholiques[1]. Si l'on peut revenir au parallèle avec le premier Christianisme, il faut dire que cette fois le Christ fut livré par Luther à Hérode. L'austère réforme civique de Jean-Baptiste ne s'accomplit pas, parce que sa Réforme, au lieu de se passer dans la contrition ou dans l'inspiration enthousiaste des cœurs, fut conçue comme une organisation à laquelle préside une souveraineté séculière. L'effroyable adage de la guerre de Trente ans : *Cujus regio, ejus religio*, a été accepté par les protestants, grâce à cette défaillance du Réformateur. Il n'est pas disculpé par la défaillance toute pareille du catholicisme. Il avait promis d'assainir l'Église : il l'asservit à ce qu'il y a de pis dans le siècle, au Moloch de la Force. Depuis lors, on ne peut plus dire que la religion de Luther ait tenu compte avant tout du vœu le plus intérieur et de la prière secrète des consciences. Non seulement, il retarde sur les meilleurs de son temps. Il rompt avec ce qui fut l'inspiration la plus haute de sa propre jeunesse prophétique[2].

CHARLES ANDLER.

1. Luther, *Vom Krieg* : « Füsten und Herrn... hielten ihren Stand für nichts.... Die weltliche Oberkeit lag im Füsten verdrucket und unbekannt. » Éd. d'Erlangen, XXXI, 34.

2. Il resterait à démontrer ce qu'il y a de luthérien dans le conservatisme politique de l'Allemagne prussienne. Ce sera l'objet d'une étude qui fera suite à celle qu'on vient de lire.

TABLE DES AUTEURS

Aillet (G.). — La Société des Nations 99-127
Andler (Ch.). — L'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire dans le Luthéranisme 923-956
Bernouilli (C.-A.). — La Réforme de Luther et les problèmes de la culture présente 533-573
Bois (H.). — La prédestination d'après Calvin 669-705
Broad (C.-D.). — Sur la dégradation de l'énergie 527-528
Bourget (H.). — Les mesures et notre connaissance du monde extérieur 75-81
Buisson (F.). — Note additionnelle sur la Réforme française 707-718
Chevalier (J.). — Les deux Réformes : le Luthéranisme en Allemagne, le Calvinisme dans les pays de langue anglaise 841-891
Cramaussel (E.). — Pour un enseignement philosophique nouveau. . . 519-526
Delbos (V.). — L'Art et la Science 61-73
— L'Art et la Morale 177-188
— L'Art et la Philosophie 325-336
Doumergue (E.). — Calvin et l'Entente. De Wilson à Calvin 807-840
Durkheim (E.). — Le *Contrat social* de Rousseau, histoire du livre. . . 1-23
— — — suite et fin 129-161
Ehrhardt (E.). — Le sens de la Révolution religieuse et morale accomplie par Luther 613-645
Fargues (P.). — La marche du courant calviniste en Grande-Bretagne . 743-767
Guillaume (E.). — La théorie de la relativité et le temps universel. . . 285-323
Halévy (Élie.). — Les souvenirs de Lord Morley 83-97
Hamelin (O.). — Le concept chez Aristote 405-418
H. (R.). — Réflexions sur la force du Droit 389-404
Imbart de la Tour. — Pourquoi Luther n'a-t-il créé qu'un Christianisme allemand 575-612
Leclère (A.). — L'Optimisme et la Science 433-473
Marcel (G.). — La métaphysique de Josiah Royce 337-388
— — 475-518
Milhaud (G.). — Note sur Descartes. Ce que lui rappelait la date 11 novembre 1620 163-175
Mourgue (R.). — Néo-Vitalisme et Sciences physiques. 419-430
Palmer (F.). — Les Anabaptistes 769-805
Renauld (J.). — L'œuvre inachevée de Mario Calderoni 207-231
Rey (A.). — Pour les Étudiants étrangers. A propos d'une licence de français 199-205
Rougier (L.). — Encore la dégradation de l'énergie : l'entropie s'accroît-elle ? 189-197
Siméon (G.). — Partisans de la force et partisans du droit. 233-270
Vermeil (E.). — Les aspects religieux de la guerre 893-901
Watson (E.-W.). — Le protestantisme en Angleterre 719-741
Weiss (N.). — Réforme et Préréforme. Jacques Lefèvre d'Étaples . . . 647-667
Wildon Carr (H.). — L'interaction de l'esprit et du corps 25-59
Wulf (M. de.). — Civilisation et philosophie au XIIe et XIIIe siècle. . . . 273-283

TABLE DES ARTICLES

Aristote (Le Concept chez —), par O. Hamelin 405-418
Art (L' — et la science), par V. Delbos. 61-73
— **(L' — et la Morale)**, — 177-188
— **(L' — et la Philosophie)**, — 325-336
Civilisation et philosophie aux XIIe et XIIIe siècles, par M. de Wulf. . . 273-283
Contrat social (Le « — » de Rousseau, histoire du livre), par E. Durkheim. 1-22
— — — suite et fin. . . . 129-168
Descartes (Note sur —). Ce que lui rappelait la date du 11 novembre 1620. par G. Milhaud 163-175
Esprit (L'interaction de l' — et du corps), par H. Wildon Carr 25-59
Mesures (Les — et notre connaissance du monde extérieur), par H. Bourget. 75-81
Optimisme (L' — et la Science), par A. Leclère 433-473
Relativité (La théorie de la — et le temps universel), par E. Guillaume. 285-323
Néo-Vitalisme et Sciences physiques, par R. Mourgue. 419-433

A propos du quatrième centenaire de la Réforme.

La Réforme allemande.

C.-A. Bernouilli. — La Réforme de Luther et les problèmes de la culture présente 533-573
Imbart de la Tour. — Pourquoi Luther n'a-t-il créé qu'un Christianisme allemand? 575-612
E. Ehrhardt. — Le sens de la Révolution religieuse et morale accomplie par Luther 613-645

La Réforme française.

N. Weiss. — Réforme et Préréforme. Jacques Lefèvre d'Étaples. 647-667
F. Buisson. — Note additionnelle sur la Réforme française. Les Apôtres de la tolérance 707-718
H. Bois. — La prédestination d'après Calvin 669-705

La Réforme anglaise.

E.-W. Watson. — Le protestantisme en Angleterre 719-741
P. Fargues. — La marche du courant calviniste en Grande-Bretagne 743-767

Les origines protestantes de la démocratie moderne.

F. Palmer. — Les Anabaptistes 769-805
E. Doumergue. — Calvin et l'Entente. De Wilson à Calvin . . . 807-840

La Réforme et le monde moderne.

J. Chevalier. — Les deux Réformes: Le Luthéranisme en Allemagne. Le Calvinisme dans les pays de langue anglaise. . 841-891
E. Vermeil. — Les aspects religieux de la Guerre 893-921
Ch. Andler. — L'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire dans le Luthéranisme. 923-956

ÉTUDES CRITIQUES

Calderoni (L'œuvre inachevée de Mario —), par Jeanne Renauld. . . . 297-324
Morley (Les Souvenirs de lord —), par Élie Halévy. 83-97
Royce (La Métaphysique de Josiah —), par G. Marcel 137-388
— — 477-518

NOTES DE CRITIQUE SCIENTIFIQUE

Dégradation de l'énergie (Encore la —: l'entropie s'accroît-elle), par L. Rougier. 189-197

ENSEIGNEMENT

Enseignement philosophique (Pour un — nouveau), par E. Cramaussel. 519-526
Étudiants étrangers (Pour les —. A propos d'une licence de français), par A. Rey. 199-205

DISCUSSION

Dégradation de l'énergie (Sur la —), par C. D. Broad 527-528

QUESTIONS PRATIQUES

Droit (Réflexions sur la Force du —), par R. H. 389-404
Force (Partisans de la — et Partisans du Droit), par G. Siméon . . . 233-270
Société des Nations (La —), par G. Aillet. 99-127

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

B
2
R2
année 25

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

285/323